مشهد مقدس

[illegible]

آقا شیخ احمد شاهرودی حفظه الله تعالی

۱۳۰۳

۱۷ [illegible]

باسمه تعالی

فهرستبرگه کتابهای چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۲۱۴۲۳

رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/۳۴۲ الف ۸۸۵ ط ۱۳۱۷ مرجع ☐

سرشناسه: انصاری، مرتضی بن محمدامین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق.

عنوان قراردادی:

عنوان: طهارت

شرح پدیدآور:

کاتب: [illegible] تاریخ کتابت: [illegible]

محل نشر: [تهران] ناشر: محمدحسن کاشانی تاریخ نشر: ۱۳۱۷ق.

صفحه شمار: ۵۶۸ص. مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐

زبان: عربی ابعاد: ۳۳x۲۰/۵ نوع خط: نسخ

روش تهیه: وقفی ☐ اهدایی ☑ خریداری ☐ ارسالی ☐

واقف: واگذاری بنیاد مستضعفان تاریخ ثبت: ۱۳۶۷ ه.ش.

یادداشتها: مندرجات: ۱. طهارت. ۲. تقیه. ۳. عدالت. ۴. فی قضاء عن المیت. ۵. المواسعة والمضایقه. ۶. فی قاعدة من ملک شیئاً ملک الاقرار به. ۷. فی نفی الضرر والاضرار. ۸. خمس. ۹. زکوة. ۱۰. صوم. ضمیمه دارد.

موضوع (ها): ۱. فقه جعفری - قرن ۱۳ق.

شناسه (های) افزوده: الف. بنیاد مستضعفان، اهداکننده. ب. عنوان.

فهرستنگار: محمد نصیری مقدم تاریخ فهرستنگاری: آذر ۸۶

٢٩٧،٣٤٢
٨٨٥٦ الف
١٣١٤

هو الله تعالى

هذا الكتاب

الموسوم بالطهارة من تأليفات

العالم الرباني والمجتهد الصمداني الحاج

شيخ مرتضى الانصاري

أعلى الله مقامه

العالي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **الركن الاول** في الماء المطلق وهو من اوضح المفاهيم العرفية لا تعريف قد بين شره كغيره له بانه ما يستحق اطلاق اسم الماء عليه من غير اضافة لاجل الاشارة الى امتياز افراده من افراد غيره عند الاشتباه لما يراد كون الماء حقيقيا باطلاق الاسم المجرد عليه بمعنى بطلان سلبه عنه فتقييده احيانا للبيان لا لفرد لا لفصح الاطلاق ثم لو شك في تحقق الطاهر المذكور للشك في الصدق او المصداق عمل بالاصول وكله طاهر مزيل للحدث والخبث مع اجتماع شروط مفصلة في محالها ولو شك في شيء منها عمل على الاصل الا على عدم ثبوت عموم رجع الى عدم الطلاق قوله تعالى في رواية السكوني الماء يطهر ولا يطهر سوم له من حيث حذف المتعلق لوروده في مقام الاهمال في مقابل السلب الكلي المستفاد من قوله ولا يطهر كما في قولك زيد يحكم ولا يحكم عليه ويعطي ولا يعطى بل ولا من حيث كيفية التطهير بالماء لعدم سوقه لبيان ذلك نعم لو ثبت لام الاول امكن كونه دعوى كيفية تطهيره بالماء مبنية عند العرف وحصوله عندهم بغلبة الماء على المحل القذر بحيث يزيل عين القذارة عن المحل القذر وامارة المايعات النجسة بالاستهلاك فيه فعدم تطهيره في العرف ايل هذا كله حكم الماء بحسب اصل الخلقة واما حكمه باعتبار نجاسته فيه فيظهر بعد ان ينقسم الى ثلاثة اقسام جار ومحقون وماء بئر وتثليث الاقسام بماء البئر عند القدماء واصحابنا وان غيرهم فباعتبار بعض الاحكام المختصة بعد وقوع النجاسة فيه اما الجاري وهو السائل عن مادة لا النابع مطلقا ولا السائل خلافا في الاول لصريح شيخنا الشهيد الثاني مدة وجماعة ممن جعل النابع بحكم الجاري مع حصر الماء اقسام الثلثة فيكون وصفه بالجريان للغلبة او جريا الاصطلاح عليه فبلزم بالغلبة لا يوجب مخالفة العرف واللغة خصوصا مع حصر الاقسام الثلثة واما جريان الاصطلاح ففيه ان عبارات اكثر من تقدم على المحقق الثاني كالمقنعة والمبسوط والسرائر والوسيلة والكافي وشرح الجمل والمعتبر واكثر كتب العلامة والدروس ظاهرة بملاحظة عنوانهم واستدلالهم على عدم النجاسة ودفعها عن الجاري في اعتبار السيلان فلاحظ واما ما ذكره من الحاق النابع غير البئر عندهم بحكم الجاري فلا يعلم ذلك ويحتمل ان يكون عندهم في حكم البئر وهو ظاهر الموجز حيث حكم بعدم تطهير القليل بالنبع من تحته معللا بان النابع يخرج تاما وجعله كاشف اللثام اوضح الاحتمالات وفي المقنعة كما في باب انفعال القليل من الغدير والنابع وتطهيره بالنزح وعدها الكثير منه بل في مفتاح الكرامة عن البهبهاني ان النابع الراكد عند الفقهاء في حكم البئر لكن الانصاف ان دخول القسم في الجاري اشبه بكلماتهم من دخوله في البئر لبعد منها كونه قسما ثالثا لكنه غير مجد بعد اختصاص ادلة احكام الجاري ولعنها بالسائل نعم لو ثبت حكم للذي المادة عموما بغير جريانه فيه كما هو يفوضه لانه يصحح ابن بزيع الاتية في حكم ماء البئر على انفعال مطلق ذي المادة بما عدا التغير وعلى ارتفاع النجاسة الحاصلة من التغير عنه بمجرد زواله او باختلاطه بما يخرج من المادة وكذا لو ثبت طهارة ماء البئر لكن الحاق هذا الفرد به بالاجماع المركب ان لم يكن مراد الطهارة على نقيد النجاسة لم يثبت الالحاق فيه وان جزم به بعض المعاصرين

بادنا عند الوجيب لكنه مستند في ذلك الى عموم التعليل بالمادة في صحيحة ابن بزيع لا لحكم التفصيل بينه وبين البئر واما كفاية مطلق السيلان ولو لا عن مادة فهو المحكي عن بعض متاخري المتأخرين مستند الى صدق الجاري على الماء الجاري عن ذوبان الثلج اذا لم ينقطع في السنة ويرده ان الاطلاق مجاز لمشابهته تلك المياه بمياه الشطوط النابعة ولذا لا يطرد عرفا في كل ما تلبس بالجريان ولو كان قليلا للقطع بصحة سلب الجاري عن الماء المصب من الكوز وغيره من الانية ولذا يجعل في الاخبار ماء الحمام اذا كانت له مادة بمنزلة الجاري مع انه جار من المادة حقيقة ومنه يظهر ان توصيف ماء الحمام في بعض اخباره بالجريان باعتبار معنى اللغوي وقد اغرب بعض من استنصر هذا القول حيث استدل برواية الميزابين الجاريين احدهما بول والاخر ماء المطر نظرا الى شموله لماء المطر بعد انقطاعه ثم لو شك في صدق الجاري لاجل الخلاف في كفاية مجرد النبع او السيلان او لخفاء صدق النبع المفسر عند جماعة بالخروج من عين عمل بعمومات احكام القليل والكثير او البئر وقد منع شمول الاولين لان المتيقن منهما ما لم يكن له مادة فيبقى المشكوك تحت عمومات عدم الانفعال الا بالتغير وكذا شمول الثالث لمنع صدق البئر او انصرافه ولذا حكي في الحدائق عن والده عدم تطهير مثل هذه الابار بالنزح بل بالقاء الكر والاجود حسن مع الشك في الصدق او الانصراف وعدم عموم صحيحة ابن بزيع الاتية لجواز تطهير كل ذي مادة بالنزح والاول تم جدا للاطلاق بل العموم في تلك الادلة ولم يخرج منه الا الفرد المتيقن من الجاري فهو الذي اخص عند المشهور بانه لا ينجس كثيره ولا قليله بمجرد الملاقاة بل ادعى الاجماع على عدم الفرق صريحا في الغنية وشرح الجمل للقاضي وكالصريح في المعتبر وظاهر كما عن الحواشي الخلاف والتحرير والمحقق الثاني ومصابيح علامة الطباطبائي ويستدل عليه تبعا للخلاف والتهذيب بما دل على نفي الباس عن البول في الماء الجاري وبصحيحة محمد بن مسلم الواردة في الثوب الذي يصيبه البول وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة بناء على انه يشترط في الغسل بالماء المنفصل بالملاقاة وورود الماء على النجاسة وفي الصحيح ايراد الثوب على الجاري وان ماء الحمام بمنزلة الجاري فانه في خصوصيته لمطلق الجاري على غيره وكذا قوله عليه السلام ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا بناء على شموله للنهر الصغير وصحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان له مادة بناء على التعليل اما راجع الى الفقرة الاولى فيدل على عدم انفعال كل ذي مادة بما عدا التغير واما راجع الى الفقرة الثانية فيدل على ان كل ذي مادة متغير تنعدم نجاسته بزوال تغيره بتجدد الماء عليه من المادة بل بمطلق الزوال وهذا لا يجتمع مع انفعال قليله بالملاقاة ولو عورضت هذه بظهور انفعال الماء القليل لزم على تقدير التكافؤ الرجوع الى عموم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير الخ وخصوص المرسل المحكي عن نوادر الراوندي الماء الجاري لا ينجسه شيء وعن دعائم الاسلام عن امير المؤمنين صلوات الله عليه قال في الماء الجاري يمر بالجيف والعذرة والدم يتوضأ ويشرب وليس ينجسه شيء ما لم يتغير اوصافه طعمه ولونه وريحه وصريح المحكي عن الفقه الرضوي المنجبر جميع ذلك بما عرفت مضافا الى استصحاب الطهارة وقاعدتها وقد يضاف الى ذلك انه على الخلاف ظاهر في ان طريق تطهير الجاري المتغير بتكاثر الماء من المادة عليه والنابع تحتهما لا يبلغ الكر غالبا والصبر الى ان يبلغه لا يجدي كما لا يخفى وفي اكثر هذه الوجوه نظر لقصور بعضها دلالة او سندا لولا الاجماعات المعتضدة بالشهرة اما اخبار نفي الباس عن البول في الجاري فلورودها في حكم البول في الماء لا الماء بعد البول بل الرواية ساكتة عنه كما ان قوله في بعض هذه الاخبار بعد قوله لا باس ان يبول الرجل في الماء الجاري وكره ان يبول في الماء الراكد لا ينافي نفس الماء الراكد الذي ينبغي الماء لا ينفعل والى ما لا ينفعل والانصاف ان الظاهر من الماء الجاري والراكد في هذه الاخبار ما لا ينفعل وان الحكم بالكراهة بعد فرض عدم انفعالهما نعم لو تمسك بحكم برواية سماعة عن الماء الجاري يبال فيه قال لا باس لم يخل من وجه بناء على ظهورها في السؤال عن الماء لا عن البول فيه واما صحيحة ابن سرحان ان ماء الحمام بمنزلة الجاري فهي على خلاف المطلب اول بناء على اشتراط بلوغ المادة المعتبرة في ماء الحمام ولو بضميمة ما في الحياض كرا لان مقتضى التنزيل تساوي الشيئين في الحكم نعم لو قيل ان ماء الحمام بعد تقييده بالكرية نازل منزلة مطلق الجاري لثبت به المطلوب لكنه خلاف ظاهر الاطلاق المقصود لبيان اشتراط الكرية في ماء الحمام لا يوجب ملاحظة التقييد في هذا التنزيل بل لا وقع للتنزيل بعد اخذ الكرية فيه فكانه قال الكر بمنزلة الجاري فالانصاف حمل الرواية بناء على اعتبار الكرية في ماء الحمام على تنزيله منزلة الجاري في تجدد الماء النظيف فيه تدريجا فيرتفع القذارة المتوهمة من ملاقاة بعضه للنجاسة فان الماء الراكد ولو كان كرا مورد لتوهم استقرار القذارة المتوهمة من الملاقاة فيه فهذا التنزيل لدفع ما في النفس من الاستقذار الناشي من ملاقاة النجاسات فليس الكلام مسوقا لبيان الحكم الجاري من حيث اعتبار الكرية فيه وعدمه ومنه يعلم عدم صحة الاستدلال برواية ابن ابي يعفور المرسلة ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا فان السؤال فيهما عن حكم ماء الحمام مع اغتسال اليهودي وشبهه فيه اما دفع القذارة المتوهمة منه من الملاقاة واما دفع القذارة الشرعية واعتصامه عن الانفعال فالمراد بالتطهير حفظ الطهارة كما في انه التطهير وانه يطهر حريه لا رفع النجاسة

المحققة ولعا ما ذكره بعض الفحول من ان المراد الرفع ويعلم حكم السؤال اعنى الدفع من الفحوى فما ياباه الذوق السليم مع ان دفع النجاسة
المحققة في بعض انهار بعض ماء الحمام لا يكون باى بعض وعلى اى وجه على ما هو مقتضى عموم الرواية بخلاف رفعها فان كل بعض منه معتصم بالبعض
الاخر ومنه يظهر ان الرواية ادل على خلاف المطلوب حيث ان ظاهرها اعتصام ماء النهر بعضه ببعض لا بالمادة فيدل على اعتبار الكثرة في
اعتصامه ايضا فمقتضى المماثلة المساواة من الطرفين ومن المعلوم ان دفع النجاسة المحققة فماء الحمام لا يكون الا بالمادة البالغة كرا فمقتضى
المماثلة اعتبار ذلك في الجاري اذا تنجس بعضه وهذا عين مذهب العلامة في الجاري هذا مع ان في اختصاص لفظ النهر بالنابع ثم في
شموله لما دون الكر تأملا او منعا واما صحيحة ابن بزيع فيحتمل فيها رجوع التعليل الى ترتب ذهاب الريح وطيب الطعم على النزح لان هذا الترتيب
مستند الى المادة فيكون كما ذكره شيخنا البهائي في الحبل المتين بمنزلة قول الرجل لا تدم على غريمك حتى يوفيك حقك فانه يكره ملازمته و
دعوى ظهوره في الرجوع الى ما ذكر في الاستدلال غريبة عن الشاهد واما ما ذكر في طريق تطهير الجاري لو تنجس فهو شيء لم يذكره على ما نص على
عدم انفعال القليل من الجاري بالملاقاة فلا يكون فيه حجة على من خالفهم نعم قد ذكره ايضا في المنتهى مع قوله بانفعال قليل الجاري
ولا بد من حمل كلامه على ما اذا علم كون النابع الغالب على المتنجس المتغير ولو بضميمة ما في المادة فان الظاهر انه يكفي عنده شرط الكثرة في الجاري
بلوغه مع ما في المادة كرا لكن [illegible] يعتبر في اعتصام الكر من تساوي سطح الماء او كون العالي كرا واما صحيحة ابن مسلم فالاستدلال بها
مبني على الفرق بين الورودين ومع [illegible] الاشكال فيه مع انها على تقدير التسليم كالمحكي عن النوادر والدعائم والرضوي معارضة باطلاق
ادلة اناطة الحكم الاعتصام بالكثرة والتقييد في اطلاقات الجاري اخراج للفرد النادر لان ما لا يبلغ مع ما في المادة بل بنفسه كرا قليل
بخلاف تقييد الماء بغير الجاري في ادلة اناطة الاعتصام فانه اخراج للفرد المتعارف ودعوى ان الخارج من ادلة اناطة الاعتصام بالكثرة في
مثل قوله بعد السؤال عن الماء الذي لا ينجسه شيء انه الكر من الماء وقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونحو ذلك هو مطلق الجاري فيكون
المعتبر في هذه الادلة هو الماء الراكد وهذا ابعد من تقييد الجاري بما يبلغ الكر كما لا يخفى على المنصف هذا مضافا الى شهادة الاعتبار
بان المعيار في عدم تاثير النجاسة في الماء هي غلبة الماء واستهلاكها والنبع عن مادة لا دخل له في ذلك لكن يوهن هذا الاعتبار ملاحظة
حكم ماء المطر واما ما ذكره من الرجوع الى عموم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء وانه المرجع بعد التكافؤ فهو مبني على عدم كون الانفعال
من مقتضيات نفس الملاقاة وكون الجريان كالكرية عاصما مانعا من النجاسة لكن فيه تامل من ظهور قوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير
لونه الخ في ان الماء بنفسه غير قابل للانفعال خرج من ذلك الراكد حيث دل ادلة الكرية على ان اعتصامه وعدم انفعاله لاجل كريته لا لنفسه و
ضعف الرواية مجبور بالعمل بمقتضى ادلة الكرية الظاهرة في كون الماء بنفسه قابلا للانفعال بالملاقاة الا اذا كان كرا فان الكرية توجب عدمه
ومنه يظهر عدم التكافؤ الموجب للرجوع الى الاصل ثم ان الشهيد ره قال في س لا يشترط فيه اي في الجاري الكرية على الاصح نعم يشترط دوام
النبع انتهى ولم يتضح لمن تاخر عنه مقصوده من دوام النبع لان ظاهره غير مراد قطعا فيحتمل ان يجوز بذلك عن اشتمال الابار حيث انها تنبع حتى
تعلو الماء الى مقابل النبع فيقف فاذا انقص منه اخذ في النبع وان يجوز به عما ينقطع زمانا لعارض من سد المادة ونحوه فيعتبر الجريان حين
ملاقاة النجاسة وان يجوز به عن العيون الضعيفة التي ترشح انا فانا بحيث لا يتصل نبعه القابل للارادة والمحتاج الى البيان هو الاحتمال الثالث
ليكون العيون الراكدة [illegible] غير ملحقة بالجاري ويكون الجريان فصلا معتبرا وهو الحق على تقدير عدم اعتبار الكرية لانه المتيقن من الادلة السابقة
ومن معقد الشهرة والاجماعات المتقدمة لما عرفت ان الجاري عندهم هو السائل عن نبع نعم لو كان مدرك الحكم صحيحة ابن بزيع عم الحكم المطلق ذي
المادة بشرط اتصاله بها وكيف كان فالجاري لا ينجس الا باستيلاء اثر عين النجاسة ولو في ضمن متنجس على ما هو الغالب من تغير الجزء المتغير
من الماء بالجزء القريب المتغير بعين النجاسة الواقعة فيه بل ولو لم يقع في الماء الا المتنجس المتغير بعين النجاسة كالماء المتلون
من الدم ودعوى عدم شمول الاخبار لذلك واختصاصها بما اذا وقع عين النجاسة فغيره ولو لواسطة يدفعها ان المناط تغير الماء
باثر النجاسة لا بعين النجاسة للماء كما يشهد به صحيحة ابن بزيع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه وصحيحة حريز كلما غلب الماء
على ريح الجيفة فتوضا واشرب واذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تتوضا ولا تشرب احتراز بعين النجاسة عن اثر المتنجس فانه لا يوجب
الانفعال للطهور والادلة في الاختصاص كان ظاهر النبي في قوله صلى الله عليه وآله لا ينجسه شيء الا ما غير لونه هو نجس العين لان
المتنجس انما ينجس بالذات بواسطة نجس العين مع ان بعض الاخبار مشتمل على القرينة لذلك مثل قوله عليه الصلوة و
السلام في صحيحة ابن بزيع لا يفسده شيء الا ما غير لونه او طعمه فينزح حتى يطيب الطعم وترتبه على ارادة نجس العين من الموصول
وظاهر المبسوط والمعتبر والتحرير ان المضاف المتنجس اذا اختلط بالماء المطلق الكثير وبقي احد اوصاف المضاف لم يطهر واستفيد
من ذلك حكمهم بان للتغير بالمتنجس بنجس في الاستفادة تامل لكن هذا القول مشهور عن الشيخ كيف كان فيكفي في الحكم

مثل التي تجري في الشتاء وتجف في الصيف [illegible]

ليس المراد بطيب الطعم […]

بالطهارة

بالطهارة اصالة عدم الانفعال ولو عورضت في بعض الموارد كما اذا القي مايع متنجس في الماء باصالة بقائه بنجاسته رجع
بعد التساقط الى قاعدة طهارة الماء كما في الماء المتنجس المتمم كرا بطاهر ثم ان الانفعال بالاستيلاء على احد اوصافه المعهودة
في النص والفتوى هي الطعم والريح واللون مما لا ريب فيه لا خلاف فيه والاخبار بالاولين متواترة وفي الثالث مستفيضة وان تامل
فيه بعض لعدم عثوره فيه على خبر صحيح وفيه ان غير الصحيح قد يبلغ بالجبر مرتبة الصحيح فيكفي ما تقدم من دعائم الاسلام مضافا الى
غيره ففي الصحيح المحكي عن بصائر الدرجات بسنده عن شهاب بن عبد ربه قال اتيت ابا عبد الله ع اساله فابتدأني فقال ان شئت فسل
يا شهاب وان شئت اخبرناك بما جئت قال قلت اخبرنا جعلت فداك وساق السائل الى ان قال جئت لتسالني عن الماء الراكد الغدير يكون
فيه الجيفة أيتوضأ منه ام لا قال نعم توضأ من الجانب الاخر الا ان يغلب على الماء الريح فينتن وجئت لتسالني عن الماء الراكد من البئر قال فما لم يكن
فيه تغير او ريح غالبة قلت فما التغير قال الصفرة فتوضأ منه وكلما غلب عليه كثرة الماء فهو طاهر الخبر وذكر خصوص الصفرة لبيان اللون الحاصل
من الجيفة وفي رواية العلا بن فضيل عن الحياض يبال فيها قال لا باس اذا غلب لون الماء لون البول وليس فيه الا محمد بن سنان وقد ذكر
بعض المتاخرين قرائن للاعتماد على رواياته مثل رواية الاجلاء عنه خصوصا صفوان الذي لا يروي الا عن ثقة مع انجبار الضعف على تقديره
بالاجماعات المستفيضة وما دل على الانفعال بمطلق التغير ففي رواية ابي بصير عن الماء النقيع تبول فيه الدواب فقال ان تغير الماء فلا تتوضا منه
وان لم يتغير بابوالها فتوضا منه وكذلك الدم اذا سال في الماء واشباهه ثم ان مقتضى اطلاق بعض الاخبار وان كان كفاية مطلق التغير ولو بالمجاورة
مثل صحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه وغيرهما الا ان الظاهر منهما ومن غيرهما وقوع الاستثناء عما يلاقي الماء لا عن كل
شيء فان المتبادر المركوز في اذهان المتشرعة من قول القائل هذا ينجس الماء او الثوب حصول ذلك بالملاقاة ولذا لا يحتمل احد في مفهوم اذا
كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء حصول الانفعال للقليل بمجاورة النجاسة ولو خرج بعض الجيفة عن الماء وعلم استناد التغير الى مجموع الداخل والخارج
فالظاهر انفعاله لصدق تغيره بما وقع فيه ولو شك في استناده الى خصوص احدهما فالاصل الطهارة ولا عبرة بغير الاوصاف الثلثة للاجماع الظاهر
المصرح به في محكي الدلائل وشرح المفاتيح واستظهر من كل من اقتصر في معقد اجماعه على الاوصاف الثلثة مضافا الى الحصر المستفاد من عموم
الاخبار المتضمنة لبيان الثلثة او بعضها ولو تغير ما لا ينفعل بالملاقاة كالسطح العالي المتغير بسبب وقوع النجاسة المغيرة في السافل ففي
انفعاله للعموم تردد وعدمه لان الظاهر ان التغير انما ينجس ما يقبل الانفعال لو كان قليلا والعالي ليس كذلك فكانه تغير بالمجاورة ووجهان اقواهما
الاول بناء على صدق الماء الواحد على المجموع وعدم انفعال بعضه العالي بملاقاة السافل للنجاسة انما هو بالاجماع فتامل ثم اعلم ان المراد من
صفة الماء المتغيرة اعم من صفة نوعه اعني اللون والطعم والريح الثابتة لطبيعة الماء وان كانت طبيعته خالية عنها او عن بعضها لكن المراد
بصفاتها الطبيعة ما يقابل الصفات العارضة له ومن صفة صنفه كماء النفط والزاج والكبريت ومن صفة شخصه كالماء الاحمر فاذا زالت
حمرته بسبب ملاقاة عين النجاسة وصار صافيا فالاظهر نجاسته لحصول التغير فان هذه الصفة هو صفة النجاسة الواقعة فيه كالماء
الصافي مثلا خلافا لبعض فلم يعتد بالصفات العارضة للماء فزوالها بالنجاسة لا يوجب عنده تغيره بها حتى ينجس ووجودها لا يمنع عن
تنجس الماء بالنجاسة اذا كانت مغيرة له لولا هذه الصفات كما سيأتي والاظهر عندنا ان المستفاد من الاخبار اناطة نجاسة الماء بظهور
اثر النجاسة فيه الموجب للتغير والاستقذار وان كان بازالة صفاته العارضية اناطة طهارته بعدم ظهور اثر النجاسة ولو للمانع العارض
فيه كما لو فرضت مثل الحناء الذي لونه اخضر قبل الرطوبة واحمر بعدها ومن ذلك ما لو وقعت على لون فاحدثت لونا اخر كما اذا وقع لون
الزرقة على الصفرة فيصير اخضر فان هذه المحسوس هي الزرقة القائمة بجسم اصفر ومن هذا القبيل الصفرة الحاصلة للماء من قليل الدم فان
لوني الحمرة والبياض اذا تاثر كل منهما بالاخر فحدثت الصفرة فالاستهلاك يحصل من الطرفين توضيح ذلك ان الماء اذا خالطه النجاسة في
نوع اللون او شخصه فلونه بلونها ليس بانتقال نفس العرض منها اليه فانما هو بتلاشي اجزاء ذي اللون في الماء فترى تلك الاجزاء كالمتصل
الواحد فيحصل التاثير والتاثر من الطرفين لكن قد يحصل الاستهلاك من احدهما لغلبة اللون فيه ولذا كان من تاثير الاخر ليس الا
التخفيف في اللون الغالب لا الى حد الاستهلاك فان كان الغالب الماء فهو طاهر وان كان النجاسة فهو نجس وقد يحصل الاستهلاك
من الطرفين فيحصل لون ثالث كالخضرة والصفرة في المثالين المذكورين وان ابيت عن صدق الاستهلاك من الطرفين فسمه تاثيرا
او تاثرا واما اذا ساواه في اللون نوعا او شخصا فلا يحصل استهلاك اصلا فان زيادة اللبن مثلا على اللبن لا يوجب تفاوتا ما
في البياض لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلون كل جزء قائم بنفسه ولا معنى لاستهلاك الاجزاء المساوية له في اللون ثم المساواة بينهما قد
يكون من جهة عدم اللون العرضي لاحدهما كما في النجاسة والماء الفاقدين للون وان كان الجسم لا يخلو عن لون ولو باعتبار الاجزاء الترابية
الواقعة في الماء وقد يكون من جهة ثبوت اللون العرضي في المساوي للون الاخر كما لو كان اللون فيهما او في احدهما بحسب اصل الخلقة

ما الملاحظ في مقابل ما يعرضها من الصفات العارضة

او لعروض عارض وحكم هذه الصورة انه ان قلنا ان المعتبر في نجاسة الماء استهلاك النجاسة لم يحكم بتأثر الماء فعلا تأثيرا عرضيا او حقيقيا
لابد منه عقلا اخص الحكم بالنجاسة الاولى بالصورة اعني الاستهلاك المطلق للماء وان قلنا ان المناط تأثر الماء فعلا بتأثير اسرعيا
بالنجاسة دون ذهاب صفته السابقة كالحمرة والصفرة في المثالين السابقين ام بقيت عرفا واما البقاء الحقيقي فغير ممكن لحصول الضعف
فيها لا محالة الحقنا الصورة الثانية اعني الاستهلاك من الطرفين بالاولى وان قلنا ان المناط تأثر الماء عن النجاسة بالقوة بمعنى كونه
بحيث لو خالف لونه لون النجاسة لاستهلكه وعدم المخالفة بين اللونين تارة لعدم اللون لها واخرى لتوافق اللونين عم الحكم الصورة
الثالثة بقسميها اما الفرق بين قسميها بان التغير في القسم الثاني محسوس لكنه مستور فلم يعلم محصله فان الجسم الواحد يتصف
بلونين اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الاظهر في معنى الروايات هو المعنى الثاني وعليه فلا يعتبر التغير التقديري باقسامه المتقدمة اعني
ما لو كان النجاسة فاقدة او كانت ذات صفة وكانت في الماء صفة مانعة عن تأثيرها ذاتية كانت كماء الزاج والكبريت او عرضية كالمصبوغ
بطاهر احمر وهذا هو ظ كل من اطلق التغير خلافا للمنتهى وعد حيث قال فيهما ولو وافقت النجاسة الماء في صفاته فالاقرب الحكم بنجاسة
الماء ان كان يتغير بمثلها على تقدير المخالفة والا فلا ويحتمل عدم التنجيس لعدم المقتضي وهو التغير انتهى ولعل الوجه في ذلك ما
اختاره في موضع اخر في ان التغير كاشف عن مؤثر التنجيس لا انه نفس المؤثر ولازم ذلك انه اذا حصل ما يكون علة تامة للتغير لا مانع له منه
الا استواء الماء بعلة اخرى لم يختلف المؤثر لعصوف المانع عن التأثر لا النقص في المؤثر فيحصل النجاسة وفيه اولا منع كون التغير كاشفا
وظاهر الاخبار كونه نفس المؤثر نعم قد يتراءى من بعض الاخبار اناطة الحكم بالغلبة والاستيلاء الظاهرين في اعتبار النجاسة من حيث
الكثرة لكن الظاهر منها بعد التأمل ارادة الغلبة من حيث الوصف مع ان اعتبار الغلبة من حيث الكم يوجب عدم الحكم بالنجاسة
الا مع استهلاك الماء وخروجه عن حقيقته لكثرة النجاسة ولم يقل به احد وثانيا منع تحقق المؤثر فيما نحن فيه لعدم الكاشف عنه
غير التغير المفقود بالفرض ثم ان ظ العبارة صيرورة النجاسة كالماء في كيفيته الاصلية الغالبة فيهما من عدم الوصف لا لصيرورة
الماء كالنجاسة في وجود الصفة الثابتة لها غالبا فلا وجه لما اورده عليه جامع المقاصد من ان حق العبارة ان يقول لو وقعت
نجاسة مسلوبة الصفات لان موافقة النجاسة الماء في الصفات صادق على نحو الماء المتغير بطاهر احمر اذا وقع فيه دم فيقتضي ثبوت
التردد في تقدير المخالفة في هذه الصورة وينبغي القطع بوجوب التقدير ح لان التغير هنا تحقيقي غاية الامر انه مستور عن الحس
انتهى لا يخفى عدم صدق العبارة المذكورة على الصورة التي ذكرها كما لا يخفى على العارف المتامل ثم الظاهر من جامع المقاصد انه
لا ينبغي التامل في التقدير فيما ذكره من صورة عروض وصف للماء مانع من ظهور التغير لما ادعاه من كون التغير تحقيقيا مستورا وحكي
نحوه عن ك والمعالم وسبقهم اليه الشهيد قده في البيان قال ان الماء اذا كان مشتملا على ما يمنع من ظهور التغير فح يكفي التقدير
وعن الحدائق انه قطع به متاخروا الاصحاب من غير خلاف معروف بينهم في هذا الباب وعن المصابيح اما اذا كانت النجاسة موافقة
في صفته الاصلية كما في المياه الزاجية والكبريتية او العارضة كما لو وقع في الماء المتغير بطاهر احمر دم فان الماء نجس لظهور
وصف النجاسة عليه حقيقة بل قد يقال انه لابد ان تؤثر النجاسة فيه اشتدادا لتحقق التغير حسا انتهى اقول لا خفاء في امتناع
تلون محل واحد شخصي بلونين وقد عرفت ان تلون الماء بالنجاسة لا يكون الا مع تأثيرها فيه فعلا وانه لو فرض تمازج جسمين
متساويين في اللون لم يصر احدهما منفعلا بلون الاخر بل كل جزء من المجموع مركب من جزئين لون كل منهما قائم بنفسه غير مؤثر في الاخر
لامتناع الترجيح بلا مرجح فلا اجد معنى لظهور وصف النجاسة وتحقق التغير والاستيلاء ودعوى استتاره عن الحس ولا لما ذكره من انه لابد
من تأثير النجاسة اشتدادا في لون الماء الموافق له وقد مثلنا لذلك بزيادة اللبن على اللبن لا تؤثر في بياضه ولاجل ما ذكرنا اعرض العلامة
والشهيد قده فيما تقدم من كلاميهما بان التغير هنا تقديري ثم الفرق بين صورتي التوافق مشكل كما يظهر من الحدائق ومحكي حاشية المدارك
بل جزم في الروض بعدمه وهو الظ لاشتراكهما في كون التغير الفعلي معلقا غاية الامر توقفه في احدهما على وجود المقتضي وفي الاخرى على ارتفاع
المانع بل الظ كونه من قبيل الثاني في كليهما لان الماء وان كان فاقدا للصفة عرفا كالنجاسة الا انهما لا يخلوان عن لون قطعا وكذا
قد يسمى ذلك لفاقد الواجد ويسلبه صفته فيقال انه صار بصفته لما استهلكه فالتأثير ح يتوقف على عدم هذا الوصف الذي يطلق
عليه مسامحة عدم الصفة ويتلو الفرق المذكور في الاشكال بل الضعف ما عن الخراساني في الذخيرة من الفرق في صورة وجدان
الماء للصفة المانعة بين كونها اصلية كالمياه الزاجية والكبريتية وكونها عارضية كالمصبوغ بطاهر فيعتبر التقدير في الثاني دون الاول
ولعله يعتبر في سلب الماء النجاسة على الصفات الاصلية ولو من حيث الصنف لا من حيث خصوص النوع ولا ما يعمهما الشخص ثم ان بعض
هذا البعض الشيخ اسد الله ... ممن اعترف بعدم تحقق التغير الحسي في صورة عروض الصفة المانعة من التغير للماء اختار الكافرية في الحكم

[illegible]

ومبني على ان المراد بصفات الماء صفاته الاصلية لا الصفة الطارية له بمعنى عن صفته الاصلية ومرجعه الى كفاية كمال التأثير في النجاسة
وان قصر الماء عن التأثر التام فيه قبلها وذكر لذلك وجوها نذكرها مع الجواب عنها **الاول** ان التأثير الفعلي المذكور لا يكون
مع اثر للنجاسة صالح للتغير لو فرض وهذا الاثر يجب ازالته في تطهير الماء لو فرض تغيره حسا بنجاسة اخرى كما يشهد اخبار البئر وغيرها
في التنجيس وفيه ان المتيقن من ادلة الانفعال الاثر المعتبر فعلا واما الاثر الصالح للتغير فمشكوك التأثير فيرجع في حكمه الى الاصول
ومقتضاها الحكم بعدم النجاسة مع الشك في حدوثها بسبب هذا الاثر وبقائها مع الشك في ارتفاعها اذا لم يرتفع ذلك الاثر مع انه قد يمنع
وجوب ازالته لمنع الاستصحاب في مثله او لقيام الدليل على الطهارة بعد استهلاك التغير المحسوس بملاقاة الكر **الثاني** انه لو زال
الصفة اولا بالنجاسة ثم ورد عليه الطاهر المغير لو لا سبق النجاسة فلا اشكال في النجاسة فكذا العكس لانا نعلم ان زوالها ما
او لا لا يوجب قوة للماء ولو لم يوجب ضعفا وفيه ان العلم بذلك لا وجه له اذ لا يبعد ان يكون المناط في النجاسة ظهور صفة النجاسة الموجب
للنفرة والاستقذار فاذا ظهر الماء النجاسة ولم يظهر فيه اثرها ولو من جهة صفة التحصنة بقي على الطهارة **الثالث** انه لو
القي في الماء طاهر ونجس بحيث استند تغيره اليهما معا وكان النجس بنفسه صالحا للتغير فهذا الماء نجس قطعا ولا وجه لذلك الا
ما هو صالح لتغيره وفيه امكان منع نجاسته ولا سند للقطع بها ظهور بعد الادلة في استناد التغير الفعلي الى نفس النجاسة ولو سلمنا
نجاسته فغاية الامر كفاية مدخلية النجاسة في التغير الفعلي وهو مفقود فيما نحن فيه فلا وجه لمقايسته عليه بعد تسليم الحكم في الاصل
الرابع انه لو فرض وقوع نجاسة مغيرة الى صفة ثم وقوع نجاسة مغيرة عنها الى اخرى فالماء نجس قطعا ولا وجه لمنع كون التغير الثاني
لم يعتبر مستندا في التغير المعتبر الواجب ازالته في التطهير والمعروض ان النجاسة الثانية لم يتغير صفة الماء المذكور نصا وفتوى ولذا
لا يكفي اعادة الصفة الاولى لو فرض امكانها فتعين اعتبار الصفة الذاتية للماء وتقدير وقوع النجاسة حال وجودها ان وردت حال زوالها
جعل توارد المغير بمنزلة توارد الناقص فاذا توارد طاهر ونجس اثر النجس ثم وهو الظ وفيه ان المعتبر في نجاسة الماء وجود اثر النجاسة فيه فعلا فلا يعتبر
تبادل افراد الاثر ولا يعتبر في النجاسة كونها هي المزيلة للصفة الماء كما يشهد به قولهم واذا غلب لون الماء لون البول ثم يبقى الكلام بناء على النجس
في ان نجاسة الماء بهذا المغير الفعلي ام بالتغير الاول والزائل الظ هو الثاني لكن هذا الكلام جار في تغير صفتين من الماء على التعاقب فعلا ولا
دخل له فيما نحن فيه **الخامس** انه لو تغير الماء بطاهر احمر ثم بالدم ثم صفي الماء عن حمرة الطاهر فظهر لون الدم كان الماء نجسا قطعا ولا وجه له الا انا
قلنا العبرة ببقاء عين النجاسة حين ظهور صفتها وعدم تجدد تأثيرها في الماء فيلزم الحكم بتنجسها من حين وقوعها وفيه منع عدم كون تجدد
التغير حين وجود التغير **السادس** انه لو القي في الماء طاهر احمر حتى استعد لان يحمر بقليل من الدم فالقي فيه فتغير فلا يستند الى الحكم بنجاسته
كما هو الظ فعلم ان الملحوظ في نظر الشارع حال الماء قبل حدوث الطواري فلا عبرة بتغيره بما عدا الطواري لا يعقل منعها وفيه عدم
انفعال الماء المذكور ولا مخرج له عن عموم ما التغير الا استبعاد كون هذا القليل مؤثرا ولا عبرة به كاستبعاد كون كثير من النجاسة المسلوبة
الصفة غير مؤثر فلعل المناط عند الشارع تأثر الماء فعلا بصفة النجاسة الموجب للاستقذار وتنفر الطباع كما ان اصل النجاسة في الاعيان
غالبا لاجل الاستقذار **السابع** ان اعتبار الصفات الثلث كما استفيد من مجموع اخبار الباب كان المحصل منها بعد الجمع بينها ان المعتبر
في طهارة الماء غلبته على النجاسة وقهره لصفاتها بحيث لا يوجد شيء منها في الماء على وجه يصلح لتغيره اصلا وفيه انه لم يظهر لنا بعد ملاحظة
الاخبار هذا المعنى وانما المتيقن من اخبار النجاسة بالتغير غلبة النجاسة على الماء بحيث يظهر آثارها عليه فيرجع في غير هذه الصورة الى العمومات
الثامن انه كما لا يعتبر في النجاسة الا صفاتها الاصلية المستندة اليها لا صفاتها العارضة المستندة الى غيرها وان كانت
هي الموجودة بالفعل فلا تكون معتبرة في صفات الماء ايضا لدلالة الاضافة على اعتبار الحيثية في الموضعين وفيه ان المعتبر في النجاسة صفتها
الذاتية ولو لحصول تشخصها في مقابل صفة الطاهر الممازج معها كالبول الواقع فيه شيء من الزعفران او المغرة والمراد بلون الماء ايضا هذا
فاذا كان في النجاسة مانع من تأثيرها بلونها الاصلي في الماء كما لو كان في العذرة مسك يمنع من ظهور العفونة في الماء او كان في الماء ما
يمنع من تأثره بلون الاصلي من النجاسة كما في مسئلتنا فهما خارجان عن مورد الاخبار فلا دليل على التقدير في الموضعين ودلالة الاضافة
على اعتبار الحيثية في الموضعين وظهور الاخبار في اللون الاصلي لكل من الماء والنجاسة انما ينفع في ثبوت النجاسة مع انتفاء التأثر والتأثير
الفعليين اليهما الا في ثبوتهما مع صلاحيتها للتأثير والتأثر لو فقد العارض ومن هنا يعلم ان بناء المسئلة على اعتبار الصفات الاصلية للماء
واستظهار الاخبار في ذلك لا ينفع في مطلوبه بعد ظهورها في تأثر الماء فعلا المفقود فيما نحن فيه ومن هنا يظهر ما ذكره من وجه تاسع
الاوجه التسعة طوينا ذكرها للعلم بجوابه من اجوبة ما تقدم ويطهر المتغير بكثرة الماء الطاهر الجاري من مادته عليه مستولية حتى يزول
التغير ولو زال قبله كفى التدافع الموجب للامتزاج ولا يكفي مجرد الزوال في ظ كل من اعتبر كظ الكتاب تدافع الماء عليه من المادة وتكاثره

كالمطبوخ والسرير والوسيلة والمعتبر وكره واحتمال ذكر التدافع والتكاثر في كلماتهم لكونه اسهل ابتداء زوال التغير واغلبها في الجاري والا فيطهر بمجرد زوال التغير
لاتصالها بالمادة مع غاية البعد عن القيود المذكورة في كلمات العلماء بل المتعين ح التعبير كما في اللمعة والجعفرية بانه يطهر بزوال التغير مع ان الاستدلال
عليه في المعتبر والتذكرة بان مع زوال التغير يغلبه الجاري لا يقبل الطارئ الانفعال والمتغير مستهلك فيه فيطهر صريح في عدم كفاية الزوال والتدريج
استدلال الشيخ ايضا في الخلاف على تذكرة طهارة المتغير اذا زال تغيره بالقاء الكر عليه كما سيجئ والقول بكفاية مجرد زوال التغير لم يعرف ممن تقدم
على الشهيد في اللمعة نعم ربما يلوح من العلامة حيث اكتفى في تطهير النجس القليل بمجرد اتصاله بالكر وقد وافقه الشهيد والمحقق الثانيان وجماعة على الاكتفاء
باتصال النجس بما لا ينفعل كالمادة والكر وماء المطر وعدم اعتبار الامتزاج كما سيجئ في تطهير القليل وما الاكتفاء بذلك هنا وان قيل في غيره باعتبار
الامتزاج لخصوص ما دل في المقام على كفاية وجود المادة في النابع بعد زوال تغيره مثل قوله ع في صحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شئ الا
ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان له مادة بناء على كون ذهاب الريح والطعم علة غائية للنزح لكون حتى تعليلية والا فانها
مع استظهار كون مدخولها علة غائية مثل قولك كن النظر في العبادة الى ان تفهمها فيدل على ان المقصود من النزح ليس الا زوال التغير واذا تعدينا
من البئر الى كل ذي مادة بمقتضى النص على عليته بالمادة دل على ان كل ذي مادة يطهر بزوال تغيره ويؤيده الملاق قوله ع ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه
بعضا حيث ان ظاهره ان وجود بعضه يرفع خبث الاخر ولو لم يحصل الامتزاج خرجت صورة وجود التغير وما دل على كفاية اتصال ماء المطر
بالماء المنفعل مثل قوله عليه السلام في مرسلة الكاهلي كل شئ يراه ماء المطر فقد طهر فيكفي الاتصال بمادة الجاري ايضا لان المطر بمنزلة الجاري وفي
الجميع نظر لمنع كفاية مجرد اتصال المنفعل بما لا ينفعل بل قد يتوهم عدم كفايته هنا وان قلنا بها في غير الجاري لان شرط كفاية الاتصال علو المطهر
او مساواته والمفقود ان في المقام فيعتبر التدافع وتكاثر الماء واما الصحيحة فليست ظاهرة في رجوع التعليل بالمادة الى الفقرة الاخيرة
لان كون حتى تعليلية وداخلة على العلة الغائية بل الظاهر كون الذهاب بالنزح الموجب لتدافع الماء من المادة ليزول بذلك تغيره واما
رواية ماء النهر فقد تقدم ظهورها في الدفع والعصمة لا الرفع مع انه لا اطلاق فيها من حيث كيفية التطهير بل المركوز في الاذهان في كيفية [illegible]
المطهر بالنجس واستهلاكه له واما المرسلة فلا تدل الا على طهارة الجزء الملاقي للمطر كما سيجئ انشاء الله تعالى [illegible] للشان الاولى ما هو المشهور من تقدم
على الشهيد قده من انه لا يعتبر في ما يمتزج من المادة مع التغير كونه كرا بناء على ان تكون النجس مستهلكا فيما لا ينفعل وفيما كفاية ذلك كما هو ظ
الدليل المتقدم عن المعتبر والتذكرة نعم على قول العلامة قده من اعتبار الكرية في الجاري لو استهلك المتغير باقل من الكر فاذا خرج من المادة ما يعلم
كون الممتزج جزءا من كر جامع لشرائط الاعتصام من تساوي السطوح على القول باعتباره في اعتصام الكر حكم بطهارة المتغير من اول الامتزاج او من
علم عدم ذلك حكم بنجاسة المجموع وان شك فالاصل عدم الكرية ويظهر من كاشف اللثام انه لا بد على القول بالامتزاج من الصبر الى ان يخرج الكر من
المادة ويمتزج فيحكم بالطهارة من هذا الزمان نعم بناء على القول بكفاية ملاقاة الكثير يحكم بعد خروج الكر بالطهارة من اول زمان الخروج [illegible]
ويتفرع عليه ان العبرة بما لا ينفعل سواء القول بالامتزاج والاتصال ثم ان النابع الواقف لو قلنا بكونه جاريا او كالجاري فان تغير بعضه طهر
بتموج الباقي عليه حتى يزول تغيره وان تغير جميعه فزال تغيره من قبل نفسه فعلى المختار لا اشكال في بقاء النجاسة وعلى القول الاخر فهل يكفي مجرد وجود
المادة وان لم يخرج منها شئ ام لا اشكال لان الصحيحة المتقدمة ذلك [illegible] عليه طهارة البئر المتغير بمجرد زوال التغير لكنك عرفت حال الصحيحة نعم
على المختار لو نزح من النابع حتى قل ماؤه فخرج من المنبع ما استهلك به تغير الباقي فينبغي القول بالطهارة لحصول الامتزاج بما لا ينفعل واستهلاك
المتغير فيه لكن سيجئ من جماعة عدم طهارة القليل المتنجس بالنبع من تحته وفصل في الذكرى بين كون النبع بقوة كالفوارة وكونه رشحا [illegible]
في تطهير القليل [illegible] ويلحق بماء الجاري في عدم انفعال القليل منه ماء الحمام وهو المخصوص به اختصاصا معهودا لا يجمع [illegible] الاختصاص والملاك [illegible]
الموضوعة للاغتسال [illegible] في الاختصاص ان عم الطرفان المراد به ما في حياضه الصغيرة في الغسل المسماة من المادة لصحيحة داود بن سرحان هو بمنزلة الجاري
ورواية قرب الاسناد ماء الحمام لا ينجسه شئ لكن يجب تقييده برواية بكر بن حبيب ماء الحمام لا باس به اذا كانت له مادة ولكن في سنده سوء ابن
حبيب [illegible] الجهالة لكن الظاهر انه بكر بن محمد بن حبيب الذي [illegible] المحكي عن النجاشي صريح الخلاصة انه من علماء الامامية وحكي ابن داود
عن الكشي انه ثقة مع ان في الطريق صفوان بن يحيى والمضمون مجبور بالعمل موافق للرضوي فينهض لتقييد الصحيح وغيرها مع ان في تنزيله
منزلة الجاري دون الكر اشارة الى كونه مستمدا من مادة بل دلالة على احتياجه في الاعتصام الى المادة ومن جميع ذلك يظهر اعتبار الاتصال
بالمادة ثم مقتضى الاطلاق عدم اعتبار كرية المجموع من المادة والحوض فضلا عن خصوص المادة الا ان يمنع الاطلاق لغلبة الكرية في
المادة حتى في اواخر اوقات نزح الناس من الحياض الصغار وتشبيهه بمطلق الجاري لا يقتضي اطلاق الكرية الغالب في مادته كما في
لان الغالب في الجاري ايضا الموضع مع مادته كرا ولو فرض نقصان مادته عن الكر عند قرب انقطاعه خرج عن افراد المشتبه
فاحتمال هذه كلها مع ان في رواية ابن ابي يعفور ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا اشارة بل دلالة على ان الحاكم [illegible]

الكثرة

الكثرة لا مجرد المادة مضافا الى عدم نهوض الاطلاقات المذكورة للخروج بها عن قاعدة انفعال القليل بالملاقاة وان كانت النسبة
بينهما عموما من وجه ويرجع في مثله الى اصالة الطهارة وعموماتها الا ان التقييد في اخبار الحمام اقوى لكن الاطلاق فيها اضعف وقد
يذكر لها مرجحات لا يخفى على المتصف الماهر فدقق بعدم التعارض في المقام بناء على اختصاص ادلة الانفعال بصورة ورود النجاسة على الماء دون مثل
المقام وضعف الكلام في انفعال الموجود في الحوض الصغير بورود النجاسة عليه لا فيما يرد عليه ثم انه لم يعلم مصرح من الاصحاب بعدم اعتبار كرية المجموع
وانما ينسب للمتاخرين للعلامة قده وما يظهر من استدلال الفاضلين بلزوم الحرج الظاهر في كون الحكم رخصة مع قيام مقتضي المنع ومن افراد الكل له عنوانا
مستقلا مخصوصا عقيب الجاري كما في [illegible] وغيره من ان له خصوصية على غيره ولا يكون الا بالغاء الكرية فيه لكن لا الاطلاق كالاحتمال له على الحمام
والافراد بالعنوان لمتابعة النص كما هو في افرادهم لكثير من افراد القواعد تبعا للنص الوارد فيها مع احتمال الفرق بينه وبين غيره من لم [illegible] بما سيجئ
ما عبر الكرية في المادة ولا دلالة في الاستدلال بالحرج بعد تصريح المستدل باعتبار كرية المادة كالعلامة في بعض كتبه نعم صرح المحقق قده بعدم
اعتبار كرية المادة لكن لم يعلم منه عدم اعتبارها في المجموع فيمكن موافقته فيما لا يلزم منه مخالفة ادلة انفعال القليل كما لو فرض عدما في الحمام
مع المادة ماء واحدا لتساوي السطحين او قلنا بانه لا يعتبر في عدم انفعال الكر تساوي سطوح الماء بعضه ببعض اما مع كرية المادة فلا ضير في الخروج
عن قاعدة الانفعال لو فرض صدق القليل على ما في الحوض حين حال اتصاله بالمادة على وجه لا يوجب الاتحاد لانه كالمستثنى من اطلاق النص و
الفتوى فان تقييده بصورة اتحاد المادة معه عرفا ليدخل المجموع تحت الكثير في غاية البعد لعل هذه المزية هي الخصوصية الداعية لافراد
ماء الحمام عن الواقف والحاقه بالجاري وربما يحدث انه [illegible] بعض كشارح [illegible] على ما سيجئ في مسألة الكر لا اتفاق على اعتصام القليل بالعالي
الكثير فلم يختص بماء الحمام لكن يمكن منع الاجماع لان العلامة في كره والمنتهى مع تصريحه باعتبار الكرية في مادة الحمام استشكل في الحاق
غير ماء الحمام به في الحكم والانصاف انه لم يعلم الاجماع على اعتصام الاسفل بالاعلى في غير ماء الحمام فيما لو كان العالي واردا عليه بميزاب
وشبهه كما هو الغالب في مادة الحمام ثم ان العلامة في [illegible] اعتبر زيادة المادة على الكر ولعله لاعتبار ذلك في تطهيرها للحوض الصغير عنده
كما صرح به الشهيد والمحقق الثانيان والا فلم اعرف وجها لاعتبارها في الاعتصام الا ان يراد الكلام بارادة الكر فما زاد كما في قوله ع وان
كان بقاع فوق ثلث [illegible] وفي الرضوي كل غدير فيه من الماء اكثر من كر لم ينجسه شئ ويشهد بذلك تعبيره بنظير ذلك في الجاري فراجع وطريق تطهير
ما في الحوض لا يمتاز عن غيره اذ لا خصوصية هنا وما تخيل من استفادة ذلك من قوله ع في الرواية السابقة ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا
ففيه مع ضعف الرواية سندا بالارسال وغيره ودلالة لظهورها في الدفع ان المطهر للبعض النجس من النهر ليس مجرد وجود بعضه الاخر وانما هو
امتزاجه به فليلتزم ذلك في ماء الحمام وهذه ايضا قرينة اخرى على ارادة الدفع حيث ان ظاهر الرواية كون وجود البعض مطهرا فالتطهير هنا
يراد به العصمة عن الانفعال كما اشرنا سابقا ولو مازجه اي الجاري بل مطلق الماء وانما ذكره في ذيل الجاري بمناسبة التغير طاهر وغيره
عن حد اوصافه الثلثة او غيرها او تغير من قبل نفسه لم يخرج عن كونه مطهرا ضرورة من العامة والخاصة ما دام الملاقي لاسم باقيا على
بلا خلاف منا وان اوهم نسبة الحكم في الذكرى الى الشهرة وعبارة المقنعة بل المبسوط الا ان ظاهرهما في غير مقام [illegible]
وصريح غيرهما عدم العبرة بالتغير ولذا ادعى في الغنية والمنتهى وغيرهما الاجماع على المسألة لاناطة الحكم بالاسم فلا وجه لما حكي من الشافعي
من الاشكال والاحتياط في التطهير بالمياه المتغيرة ولعل وجه ظهور بعض الاخبار في المنع عن التوضي بما تغير بول الدواب في الوضوء
كل ما مضاف او مضاف اليه فلا يجوز التطهير به مثل ماء الورد وماء الرياحين والعصير الخل وماء الباقلا وماء الزعفران نحو ماء الخلوق
وغيره وما يشبههما وكل ذلك لا يجوز استعماله الا الماء القراح او التراب ومثل المضاف في ظاهره بماء الباطل وماء الزعفران وماء الورد
وماء الاس وماء الاشنان واشباه ذلك حتى يكون الماء خالصا بما يغلب عليه ان كان ظاهر الانهي لكن المسألة واضحة في العامة فولو
المحقون وهو المحبوس فان سال لعارض فما كان منه دون الكر قدرا ومساحة فانه ينجس بملاقاة النجاسة والمتنجس على المشهور بل عن النهاية
والشيخ الاجماع عليه وربما يذكر في المقام اجماعات لا تدل على الاجماع في المسألة ولا حاجة الى الكل بعد استفاضة الاخبار بل تواترها
كما قيل وقيل انها تبلغ ثلثمائة ولنذكر منها ما اتضح دلالته بحيث يستغنى بها ويليه منها قول الصادق ع في صحيحة ابن مسلم قال قلت له الغدير
فيه ماء مجتمع تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب قال اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ ورواية معوية بن عمار في الصحيح
انه قال [illegible] بخصوص المنطوق لقاعدة التغير على ان القليل ينجسه شئ سوى التغير ولا حاجة لنا الى اثبات عموم الشئ لكفاية الايجاب
الجزئي في المقام ومنها صحيحة اسمعيل بن جابر عن الماء الذي لا ينجسه شئ قال كر قلت وما الكر الحديث وفي صحيحة اخرى له عن الماء
الذي لا ينجسه شئ قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته ويستفاد منها كون انقسام الماء الى ما لا ينفعل مركوزا في
الاذهان الرواة ومنها صحيحة البقباق الواردة في سؤر الكلب انه عليه الصلوة والسلام انه رجس نجس لا يتوضأ بفضله و

ذلك الماء واغسل الاناء بالتراب اول مرة ثم بالماء وصحيحة علي بن جعفر وخبر بشير عن الخمر قال يغسل سبع مرات وصحيحة محمد بن مسلم عن الكلب
يشرب من الاناء قال اغسل الاناء وصحيحة البزنطي سالت ابا الحسن عن الرجل يدخل يده في الاناء وهي قذرة قال يكفأ الاناء وصحيحة ابن مسكان
عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام عن الرجل الجنب يجعل الركوة او التور فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت قذرة فاهرقه وان كان لم يصبها قذر
فليغتسل منه هذا مما قال الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج هذا ما حضرني من الصحاح واما غيرها فاكثر من ان يحصى وسيجيء بعضها في
معارضة اخبار عدم الانفعال التي استند بها العماني والمحدث الكاشاني والشيخ الحديث الفتوني وقد استدل لهم مضافا الى الاصل وعموم
الذي خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غيره باخبار كثيرة ظاهرة في عدم الانفعال منها حسنة محمد بن ميسر سئل ابا عبد الله عليه الصلوة
والسلام عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق يريد ان يغتسل منه وليس معه اناء يغرف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضا
ويغتسل هذا مما قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فان الاصطلاح الشرعي غير ثابت في لفظ القليل فغاية الامر كونه من
الاخبار المطلقة القابلة للتقييد بالكر مع امكان دعوى ذلك في لفظ القذرة ايضا كما قيل ويؤيد ان ادخال اليدين قبل غسلهما ولو لم
يكونا نجسين مورد توهم المنع كما يستفاد من الاخبار الاتية والاستشهاد باية نفي الحرج لا ينافي ذلك كما في صحيحة ابي بصير المتقدمة ثم الاظهر
منها في هذا المطلب ما عن قرب الاسناد وكتاب المسائل لعلي بن جعفر عليه الصلوة والسلام قال سالته عن جنب اصابت يده جنابة فمسحه بخرقة
ثم ادخل يده في غسله هل يجزيه ان يغتسل من ذلك الماء قال ان وجد ماء غيره فلا يجزيه ان يغتسل وان لم يجد غيره اجزاه لكنهما معارضان في خصوص
موردهما بما دل من الاخبار المستفيضة على عدم جواز الاغتسال اذا ادخل الجنب يده القذرة في الاناء مثل رواية شهاب بن عبد
ربه عن ابي عبد الله عليه الصلوة والسلام عن الرجل الجنب يسهو فيغمس يده في الاناء قبل ان يغسلها قال لا باس اذا لم يكن اصاب يده
شيء وموثقة سماعة اذا ادخلت يدك في الاناء قبل ان تغسلها فلا باس الا ان يكون اصابها قذر بول او جنابة فان ادخلت
يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فاهرق ذلك الماء وموثقة سماعة اذا اصاب الرجل جنابة فادخل يده في الاناء فلا باس اذا لم يكن
اصاب يده شيء من المني وموثقته الاخرى وان كان اصابته جنابة فادخل يده في الماء فلا باس به ان لم يكن اصاب يده شيء من المني فان
اصاب يده شيء فادخل في الماء قبل ان يفرغ على كفه فليهرق الماء الى غير ذلك مما ورد في هذا المعنى مثل رواية زرارة في كيفية الوضوء
والغسل حيث اشترط في غمس اليد في الماء طهارتها واي فقيه يأخذ بحسنة ابن ميسر ويحكم بعدم انفعال ما الغسل بادخال اليد النجسة
فيه ويطرح هذه الاخبار مع كونها اكثر واظهر ومنها رواية ابي مريم الانصاري قال كنت مع ابي عبد الله في حائط فحضرت الصلوة فنزح دلوا
للوضوء من ركي له فخرج عليه قطعة من عذرة يابسة واكفا راسه وتوضا بالباقي وظهورها في عدم الانفعال لا ينكر بناء على ظهور العذرة
في عذرة الانسان او مطلق غير الماكول الا ان احدا لا يرضى بتوضي الامام ع من هذا الماء مع ما علم من اهتمام الشارع في الطهارة
بما لا يهتم في غيره ومع ذلك فهي معارضة بما دل على عدم التوضي بمثل هذا الماء في مرسلة علي بن حديد عن بعض اصحابنا قال كنت
مع ابي عبد الله عليه السلام في طريق مكة فصرنا الى بئر فاستقى غلام ابي عبد الله عليه السلام دلوا فخرج فيه فارتان فقال له ابو عبد الله عليه السلام
ارقه فاستقى اخر فخرج فيه فارة فقال ابو عبد الله ع ارقه فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شيء قال صبه في الاناء فصبه في الاناء فان
الامر بالاراقة لا يكون الا مع النجاسة ومنها خبر زرارة عن ابي جعفر عليه الصلوة والسلام قلت له راوية من ماء سقطت فيها فارة او
جرذ او صعوة ميتة قال ان تفسخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضا وصبها وان كان غير متفسخ فاشرب منه وتوضا واطرح الميتة
اذا اخرجتها طرية وكذلك الجرة وحب الماء والقربة واشباه ذلك من اوعية الماء وظهوره لا ينكر الا انه معارض بما هو اكثر واظهر من
المستفيضة مثل موثقة سعيد الاعرج قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الجرة تسع مائة رطل من الماء يقع فيه اوقية من الدم اتوضا منه
واشرب قال لا وحمله على التغير يعلم بعدم من نسبة الاوقية الى مائة رطل وخبر ابي بصير وما يبل الميل ينجس حبا من ماء وما يبل
الميل من النبيذ ينجس حبا من ماء وما يبل الميل من النبيذ ينجس حبا من ماء وخبر عمر بن حنظلة في المسكر وفيه لا قطرة قطرت منه في
حب الا اهريق ذلك الحب ورواية قرب الاسناد عن حب ماء يقع فيه اوقية بول هل يصلح شربه او الوضوء قال لا يصلح وموثقة عمار عن
الصادق عليه السلام فيما شرب منه باز او صقر او عقاب او دجاجة فوق كل شيء من الطير يتوضا مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما وان رايت في
منقاره دما فلا تتوضا منه ولا تشرب وما ورد في الانائين المشتبهين من الامر بطرحهما والتيمم الى غير ذلك ثم لم اقف لهم في خبر خاص اخر نعم
قد استدل لهم بما يعم القليل ولكن يخصصه عموم طهورية الماء بما تقدم وغيره واعلم ايها العالم ان في كيفية نجاسة مجموع الماء القليل بل
جميع المائعات بملاقاة النجاسة بعضه بخلاف غيرها من الجوامد الرطبة وجوها احدها السراية من جهة الحكم بان يلاقي الجزء الاول
للنجس يتنجس وينجس ملاقيه بما يليه وهكذا الى ان كل جزء ملاق بالفعل لما يليه فيتنجس جميع الاجزاء في زمان واحد لحصول الملاقاة بينها

كل جزء على ازيد من الحكم بنجاسة ما يلاقيه بعينه وبين النجس ويبطل هذا الوجه مضافا الى النقض عليه بما اجمع على عدم السراية كما
قبل نجاسته وحكمها في زمان الحكم بنجاسة الجزء الاول يتنجس جميع ما عداه لحصول الملاقاة بينه وبين الجزء الاول فلا يتوقف الحكم بنجاسة
الرطب اذا لاقى جزء منه النجاسة كالدهن الجامد ونحوه مما لا يتعدى النجاسة الى غير محلها او كالعالي من الماء المتحد اذا تنجس السافل منه ان ملاقاة
كل جزء لما يليه ممنوعة لاستحالة ذلك فان الملاقي من الجزئين سطحاهما لا تمامهما ومن المعلوم عدم ملاقاة احد السطحين الملاقي للنجس للسطح
الاخر فلا وجه لتنجسه حتى يتنجس به ما يلاقيه من سطح جزء اخر ودعوى ان نجاسة السطح الملاقي عبارة عن نجاسة الاجزاء اللطيفة من الماء لان النجاسة
تعرض الجسم لا العرض ولا يعرض في نظر العرف لذلك الجزء سطحان حتى يختص بالتنجس احدهما وان امكن ذلك واقعا بناء على بطلان الجزء الغير المتجزي
رجوع الى حكم العرف بتنجس الجسم وان لم يلاق النجاسة الا بعضه لا حاجة معه الى دعوى السراية من جهة التلاقي الثاني السراية من حيث نفس
المتنجس فان الجزء الملاقي للنجس يسري بنفسه الى ما حوله من الاجزاء كما يظهر للحس مع كون ذلك الجزء النجس ذا كيفية سريعة النفوذ كاللون والطعم
وقد اعتنى الشارع بهذه السراية وان دقت وخفيت ما لم يبلغ الماء كرا فاذا بلغه لم يعتن بها وان ظهرت من غير جهة من الاوصاف الثلثة كالحرارة
والبرودة وهذا اكثر بعضا من الوجه الاول لانتقاضه بالكر مع احساس السراية فيه وبما ذكر في الوجه السابق لانه يلزم عليه ان يكون انفعال
مجموع الماء على التدريج وان يتفاوت زمان السراية بالنسبة الى المائع الرقيق والغليظ مع ان التدريج باطل اجماعا فضلا عن تفاوت مراتب
في ذلك الثالث ان يكون الوجه تعبد الشارع بذلك في المائعات دون غيرها فالشارع الى ما عدا الجزء الملاقي للنجس من الاجزاء [illegible]
الشرعية لا غير وليس في الحقيقة سراية وح فالمنع هو الدليل الفرعي لكن المتبادر عرفا من الدليل الشرعي وهو قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه
ان ما دون الكر ينجسه شيء وينجسه ظاهر في تنجس جميعه من غير فرق بين الجزء العالي منه والسافل والمساوي كما ان المتبادر من نسبة التنجس الى
النجاسة كون الواسطة هي مطلق الملاقاة والاتصال من غير فرق بين وروده على النجاسة وورودها عليه كما انه لا فرق بين النجاسات كما هو مستفاد
من الروايات خصوصا مفهوم الصحيح اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء والقول باهماله ضعيف في الغاية متينا توهم كون نكرة الماء علة
لعدم تنجسه بجميع النجاسات لا لعدم تنجسه بكل فرد لكن نكتة السياق هو الثاني فانتفاء الكرية يوجب تنجسه بكل فرد لان النفي عن كل فرد
يفرض من النجاسة اذا استند الى الكرية انتفى بانتفائها وليس هذا من قبيل اذا صحبت زيدا فلا تخف لقيام القرينة في المثال وكيف
كان فقد خرج عن عموم قاعدة انفعال القليل بالملاقاة موردان اجماعا وموارد على الخلاف فاحد الموردين ماء الاستنجاء وسيجيء
انشاء الله وثانيهما الجزء العالي من الماء اذا كان جاريا الى السافل واستدل عليه في الروض بان سراية النجاسة الى الاعلى غير معقول وفيه ما لا
يخفى فالاولى التمسك بالاجماع كما ادعاه هو قدس سره وبعض متأخري المتأخرين كالعلامة الطباطبائي في مصابيحه وبعض افاضل
تلامذته في مقابيسه وهو في الجملة مما لا ريب فيه الا ان الاشكال في تعيين مقدار العلو والسفل فان مسمى العلو الموقوف عليه الجريان لا
يمنع عن السراية وكلمات الاصحاب مطلقة والمتيقن من الاجماع صورة التسنيم وما يشبهه من التسريح وللتامل في غيره مجال والتمسك
بالعموم اوضح وفاقا لكاشف الغطاء كصدق وحدة الماء فيدخل في عموم تنجيسه لذا لو كان الماء على هذه الهيئة كرا لم ينفعل شيء منه
بالملاقاة واما موارد الاختلاف فاحدها ما اغتفله سبط الثاني ما ذكره الشيخ ره من عدم انفعال القليل بما لا يدركه الطرف من الدم ولعل
المراد ما يحتاج ادراكه الى دقة النظر وفي حكمه ما لا يمكن التحرز منه مثل رؤوس الابر من الدم وغيره فانه معفو عنه لانه لا يمكن التحرز عنه انتهى
وتعليله بعدم تيسر الاحتراز كما ترى نعم قد يدل عليه في خصوص الدم صحيح علي بن جعفر عن اخيه في رجل رعف فامتخط فصار الدم قطعا
صغارا فاصاب اناءه هل يصلح الوضوء منه فقال ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا باس وان كان شيئا بينا فلا تتوضا منه ودلالتها مبنية
على ارادة السائل اصابة الماء من الاناء تسمية باسم المحل لان ارادة خصوص الظرف لا يناسب السؤال نعم يحتمل ان يراد الاعم من الظرف
والمظروف فيكون وصول الدم بالاعم منهما معلوما وشك في وصوله الى خصوص الماء او الاناء ومعنى الجواب حينئذ ان لم يكن الدم المفروض
اصابته شيئا يستبين في الماء اي شيئا معلوما فيه فلا باس فيكون الاستبانة في الماء كناية عن العلم بوصوله اليه لا صفة زائدة على
العلم بالوصول ويقوى هذا الاحتمال على تقدير كون الشيء مرفوعا كما في بعض النسخ هذا مع ان الانصاف ان الرواية اظهر في مطلب
الشيخ مما احتملنا لكن الخروج بهذا المقدار عن الاخبار التي عرفت قليلا منها مشكل مع دعوى على الاجماع على خلافه الثالث ما
نسب الى السيد المرتضى ره في الناصريات من عدم انفعال القليل الوارد على النجاسة نسبه اليه المحقق في المعتبر في مسئلة ان
الجنب بالمضاف نسب الى الحلي في السرائر ناسبا له الى فتاوى الاصحاب وهذه النسبة اليهما قد اشتهرت فلنذكر العبارتين
عن السيد في بر قال الحلي في باب ازالة النجاسات اذا اصاب من الماء الذي يغسل به الاناء من الولوغ فان كان من الغسلة الاولى
وجب غسله وان كان من الغسلة الثانية او الثالثة فلا يجب غسله ثم ذكر الخلاف في ذلك ثم قال وما اخترناه هو المذهب

قال السيد المرتضى في الناصريات قال الناصر ولا فرق بين ورود الماء على النجاسة وورود النجاسة على الماء قال السيد وهذه المسئلة
لا اعرف فيها نصا لاصحابنا ولا قولا صريحا والشافعي يفرق بين ورود الماء عليها وورودها عليه فيعتبر القلتين في ورود النجاسة على الماء ولا يعتبر
ورود الماء على النجاسة وخالفه سائر الفقهاء في هذه المسئلة والذي يقوى في نفسي عاجلا الى ان يقع التأمل صحة ما ذهب اليه الشافعي والوجه
فيه انا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة الا بايراد كر من الماء عليه وذلك يشق فدل على
ان الماء الوارد على النجاسة لا يعتبر فيه القلة والكثرة كما يعتبر فيما يرد عليه النجاسة قال محمد بن ادريس وما قوى في نفس السيد هو الصحيح المستمر على
المذهب وفتاوى الاصحاب انتهى ولعل حكمه بنجاسة الماء في الاولى من غسلات الولوغ لامتزاجه بالتراب المتنجس ويمكن استظهار هذا القول من الشيخ
ايضا قال في المقنعة بعد الحكم بطهارة ما يرجع من ماء الوضوء الى بدن المتوضي وثيابه وكذلك ما يقع على الارض الطاهرة من الماء الذي يستنجى
به ثم يرجع عليه لا يضره ولا ينجس شيئا من ثيابه وبدنه الا ان يقع على نجاسة ظاهرة فيحملها في رجوعه فيجب غسل ما اصابه منه انتهى وقال في
ء لو كان على جسد المغتسل نجاسة ازالها ثم اغتسل فان خالف واغتسل ارتفع حدث الجنابة وعليه ان يزيل النجاسة ان كانت لم تزل بالغسل الاول
انتهى وهو مبني على اشتراط طهارة ماء الغسل هذا ولكن الظاهر من السيد في بعض كلماته المحكية عنه موافقة المشهور حيث حكي في شرح عنه في مسئلة
المستعمل في رفع الحدث الاصغر والاكبر انه يجوز ان يجمع الانسان وضوءه من الحدث وغسله على الجنابة في اناء نظيف ويتوضأ به ويغتسل به
مرة اخرى بعد ان لا يكون على بدنه شيء من النجاسة انتهى فان الظاهر ان تقييد الاناء بالنظيف لا يتعقل الا لو كان الماء نجسا وكذا قوله بعد ان لا
يكون بناء على ان المراد خلو البدن عن النجاسة في الطهارة الاولى لكن حيث كان المنقول عنه طهارة الغسالة فيمكن ان يكون التقييد لاجل
كون الغسالة لا ترفع الحدث على ما هو المشهور بل المجمع عليه وكذا الظاهر من الحلي في موضع من كلامه نجاسة الماء الوارد على النجاسة منها قوله في الو
و والماء المستعمل في تطهير الاعضاء والبدن الذي لا نجاسة عليه اذا جمع في اناء نظيف كان طاهرا ومطهرا سواء كان مستعملا في الطهارة
الكبرى او الصغرى على الصحيح من المذهب انتهى واحتمال ان يكون قيد خلو البدن عن النجاسة ونظافة الاناء لكون الماء الوارد عنده غير
مطهر وان كان طاهرا خلاف الظاهر كما لا يخفى لان المستفاد منه ان الماء الطاهر مطهر وهذا كله رد على الشيخ المانع من التطهير بالمستعمل في
رفع الحدث الاكبر ومنها في مسئلة ماء الاستنجاء وماء الاغتسال من الجنابة من انه متى انفصل ووقع على نجاسة ثم رجع اليه وجب ازالته
ومنها انه قد ادعى الاجماع والاخبار على نجاسة غسالة الحمام من اجل غالب الناس من المياه الواردة على النجاسة ومنها انه رد على المستعمل في
النجاسة عن ملاقي الميت الى ما بلا فيه كما هو المشهور بانه لو كان كذلك لزم نجاسة الماء الذي يستعمله ماس الميت في غسل المس مع ان المستعمل في
رفع الاحداث طاهر اجماعا واما ما حكي عن الشيخين فلا ظهور له في المطلب لاحتمال ان يكون مراد المقنعة من حمل الماء النجاسة نجسه كما في
قوله لم يحمل خبثا لاحمله اجزاء من النجاسة الظاهرة واما عبارة الشيخ فيحمل على الاغتسال فيما لا ينفعل واما كلام السيد قدس سره فيحتمل
اختصاصا بالغسالة كما يظهر من استدلاله المتقدم ولذا حكي عنه ذلك في كره في ذلك المقام بل ظاهر الشهيد في الذكرى ان كلام السيد وكذا الحلي
كلاهما في الغسالة قال والعجب خلو كلام اكثر القدماء عن حكم الغسالة مع عموم البلوى بها واعترف المرتضى ره بعدم النص على الفرق بين
ورود الماء على النجاسة وعكسه وقواه فحكم بعدم نجاسة الماء الوارد والا لما طهر المحل ويلزمه ان لا ينجس حجر تحت بطونها ولي دفعهم
الفاضل انتهى فلعله ... على اي تقدير فالقول بالفرق في الانفعال بين الورودين ضعيف مخالف لما عليه الكل
بناء على عموم الاجماعات المنقولة على نجاسة القليل بملاقاة النجاسة كدعوى العكس في بداهة الفساد ولذا الاسماعيل احد شيء الى
ما دل على نجاسة المضاف بالملاقاة لورودها على النجاسة او ورودها عليه لورودهما من ابين ونحوها ويشهد لذلك جعل ما الاستنجاء
ومما الغسالة من مستثنيات هذه الكلية فوق في الذكرى استثنى الاصحاب من انفعال ماء القليل ثلثة مواضع ثم ذكر ما يظهر انه لا تامل
في عموم المفهوم في قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء لما نحن فيه بعد البناء على ان المستفاد من نسبة التنجيس الى النجاسة كون ذلك
باعتبار ملاقاتها وقد يتوهم ان شموله لما نحن فيه يستفاد من عموم الشيء في المفهوم فيمنع عمومه لكونها نكرة في سياق الاثبات و
قد يدفع عن ذلك بعد تسليم المنع بعموم لفظ الماء وفي كليهما نظر لان الورود من الاحوال لكل من الماء والشيء بالنسبة الى الاجزاء لا الى
افرادهما واذا كان نسبة التنجيس الى الشيء يستفاد منها عرفا ولا سيما مع المعتبر عن كيفية تنجيس النجاسات لما عدا الماء من المايعات
والجوامد الرطبة كون هذا التأثير لاجل مجرد وصولها اليها لم يفرق بين كيفيات الوصول والحاصل ان مجرد الخلاف في المسئلة الشرعية لا
يوجب الوهن في المحكمات العرفية اذا فرضنا احد الخلاف في انفعال الماء بالنجاسة اذا ورد ما من اين فلا يوجب ذلك تزلزلا في
فهم العموم من ادلة الماء الانفعال هذا كله مضافا الى الاجماعات المستفيضة كالاخبار على ما هو حق في المطلوب فان الحلي ادعى الاجماع والاخبار
المعتمدة على نجاسة غسالة الحمام معللا بها تجتمع غالب الناس من المياه الواردة على النجاسات كما لا يخفى وقد ادعى المحقق في مسئلة غسل

الميت الاجماع على نجاسة الماء الذي يغسل به الجنب اذا كان قبل غسل موضع النجاسة وكذا عنه ومن في ذي الاحداث وادعى العلامة
في ير والمنتهى في مسئلة الماء المستعمل في رفع الاحداث الكبرى الاجماع على نجاسته اذا كان على بدن المغتسل نجاسة ومنها عدم الخلاف في ان
الماء القليل الوارد على الشيء المتنجس لا يطهره فلو لم ينفعل لطهره كما يطهره الكثير لا رد له بل يطهره الكثير جاريا على القليل ومما اعتذر به بعض الفحول
عن هذا وشبهه بان القائل بعدم الانفعال لا يقول به مع استقرار الماء على النجاسة وفيه انه مع الحكم بطهارة غسالة الولوغ على ما مر
مع استقرار الماء في الاناء ان اريد الاستقرار في الجملة فهو حاصل في كل غسالة وان اريد تماما فلا محصل ولما الاخبار فكثيرة جدا منها
ما ورد في النهي عن غسالة الحمام معللا باغتسال اليهودي والنصراني والناصب ومنها مفهوم ما دل على اشتراط طهارة ماء المطر الواقع
على النجاسة بالجريان ومنها رواية علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام عن الكنيف يصب فيه الماء فينضح على الثياب قال ان كان جافا
فلا بأس فان الظاهر ان اشتراط الجفاف لحصول العلم بالنجاسة مع الرطوبة غالبا ومنها ما دل على وجوب تطهير اناء الخمر في جواز جعل الماء فيه
فلو لم ينفعل الماء الوارد لم يشترط تطهيره ومنها ما سيأتي في نجاسة الغسالة ومنها خبر الاحول الدال على عدم البأس بماء الاستنجاء معللا بان
الماء اكثر من القذر فان العلة على هذا القول ورود الماء على النجاسة بالجملة فالظاهر ان هذا القول اضعف من قول العماني وان قال به او مال
اليه جماعة من متاخري المتاخرين والله العالم ويطهر الماء القليل اذا انفعل بالقاء كر عليه مزيل لتغيره ان كان متغيرا دفعة عرفية اما
اعتبار الكرية فموضع وفاق لان ما دونه ينفعل بالملاقاة وان كان واردا على ما انفعل لكن لا يعلم ان القائل بعدم انفعال القليل بمجرد
الملاقاة قائل بطهارة الماء القليل الواقع فيه ماء متنجس ممتزج مع بقاء النجس على نجاسته ويحكم بطهارته بالامتزاج او بمجرد الاتصال على
الخلاف او بنجاسة الجميع بالملاقاة بل لاشتمال كل جزء فيه على جزء نجس بناء على منع اطلاقه بعض ما واحد في الطهارة والنجاسة ولكل وجه
ضعيف والمحكي عن فخر الاسلام في شرح الارشاد تفريع الوجه الثاني على مذهبهم حيث قال بعد حكايته ويتفرع على ذلك انه لو تغير
بعض اقل من الكر وزال التغير من قبل نفسه طهر عند العماني ومن وافقه انتهى ولما اكتفاء العماني باتصال النجس بالقليل الطاهر
ان لم يمتزج به واما القاء الكر عليه فالجمود على ظاهر كما فعله بعضهم يقتضي علو المطهر فلا يطهر الماء النجس بالقائه بالكر ولا بوصله
بكر طاهر مساو له مع ان الطهارة في الصورتين في الجملة اجماعية مع انه لا دليل على اعتبار العلو بل ولا المساواة لان المعيار في التطهير
ملاقاة الماء المعتصم للماء النجس على وجه لا ينفعل المعتصم لا يمكن الحكم بتغايرهما مع ما لا في في الطهارة والنجاسة فان طهر المتنجس
ومن المعلوم ان مجرد علو سطح المعتصم على سطح الماء النجس في زمان متصل بزمان الملاقاة لا مدخل له في المعتصم المذكورة وان ريد علو
او التساوي حين الملاقاة فهو حاصل على كل تقدير بناء على المختار من الامتزاج واما على القول بكفاية مجرد الاتصال فاعتبار احد الامرين
وجه من حيث ان مناط عدم اختلاف المعتصم والماء المتنجس في الطهارة والنجاسة هو الاتحاد ولا يصدق مع كون المعتصم سافلا الا
ان السافل لا يدفع النجاسة عن العالي فهو اولى بان لا يرفع عنه واما مع علو المطهر فلو فرض عدم الاتحاد لم يقدح لان الرفع بالعالي
اتفاقي لانه اولى من المساواة لكن من عرفت ان هذا القول بعد تقوي السافل بالعالي لما اعتبار الامتزاج فقد عرفت انه لا فرق على الامتزاج بين
علو المطهر وعكسه ومن هنا علم ان نسبة شارح الروضة هذا القول الى كل من عبر بالقاء الكر وايراده محل نظر لان جماعة من المعبرين بالالقاء
والايراد كالشيخ والمحقق والعلامة في التذكرة والشهيد في الذكرى يعتبرون الامتزاج ومعه لا وجه لاعتبار العلو او التساوي فاعتباره لا
وجه له وبالجملة فاعتبار احد الامرين انما يتجه على قول من اكتفى في التطهير بمجرد الاتصال الموجب للاتحاد مع منعه من اتحاد السافل بالعالي
اما القائل بالامتزاج والقائل بحصول الاتحاد ولو مع السفل والقائل بكفاية مجرد الاتصال في التطهير ان لم يحصل الاتحاد فلا محصل لهم
لهذا الشرط ثم ان الشيخ قدس سره في ط ذكر انه لا فرق في طهارة الماء المتنجس بوصول الكر اليه بين كونه نابعا من تحته او يجري اليه او يقلب
فيه فانه اذا بلغ ذلك مقدار الكر طهر النجس انتهى ورد في ير على الشافعي القائل بكفاية النبع بان الطهارة بالنبع حكم محض بالنسبة الى
حصر التطهير بما ذكر عليه وفي المعتبر ان هذا اشبه بالمذهب لان النابع ينجس بملاقاة النجاسة وان اراد بالنابع ما يوصل اليه
من تحته لا ان يكون نابعا من الارض فهو صواب انتهى وفي المنتهى بعد نقل ما في ط فان اراد بالنابع ما يكون نابعا من الارض ففيه اشكال
من حيث انه ينجس بالملاقاة فلا يكون مطهرا وان اراد ما يوصل اليه من تحته فهو حق انتهى وفي الذكرى لو نبع الكثير من تحته كالفوارة
امتزج طهر واما لو كان رشحا فلا لعدم الكثرة الفعلية انتهى وهذه الكلمات كلها كما ترى صريحة في عدم علو المطهر بل ما عدا كلام
الشهيد ناظر الى نجاسة النابع وكلام الشهيد ناظر الى عدم حصول الاستهلاك الموجب للتطهير والظاهر ان التعبير بالالقاء والورود
والوقوع انما وقع لفرض كون المطهر مما خارجا على ما هو الغالب في تطهير المياه القليلة الباقية في الحياض المنفعلة بالملاقاة ويشهد
له مضافا الى اتفاقهم على كفاية المساواة دعوى العلامة ره في المنتهى الاتفاق على ان تطهير النجس بالقاء الكر عليه وفي حكمه بكفاية

لأن لا يحصل الامتزاج لا

بمجرد الاتصال قال شيخنا في مسئلة الغديرين لو كان احدهما نجسا فوصل بغدير بالغ كرا قال بعض الاصحاب الاولى بقاؤه على النجاسة وذكر فيه
الى ان قال حتى كمن ينكر الاتفاق واقع على ان تطهير ما ينقص عن الكر بالقاء كر عليه لا اشكال ان الداخل ممتنعة فالمعتبر الاتصال الموجود هنا انما
الجمع بينه وعوده حكمه لا يمكن يراد من الالقاء في معقد الاتفاق مجرد الاتصال ويراد به خصوص صورة العلو لتكون مراده الاتفاق على التطهير بلا اعتبار
المطهر فيه او يراد الا يحصل بكون واردا في الفرض لعدم انه عن تطهير الماء القليل المنفعل في الحياض فانه الذي يعم به البلوى واما اعتبار الدفعة فقد يقتضي
الروضة الا انه والمراد منها محل ان ما يقابل الدفعات بان يلقى عليه الماء القليل دفعات الى ان يبلغ المجموع كرا وان يراد بها ما يقابل وقوع الكر
الواحد فيه متعددا كما لو فرض علو سطحه يستحيل ان يراد منها عدم انقطاع الكر الى ان يقع بتمامه فيه وان كان تدريجا فلو قطع الكر بعد انشاء بعض
لم يحصل التطهير بها الدفعة بالمعنى الاول فلا اشكال ولا كلام في اعتبارها على القول بالنجاسة القليل بل وعلى غيره ايضا مع ان اعتبار الكرية في الملقى
يغني عن اعتبارها الا ان يقع مع بعضهم بما ينافي هذا المعنى واما بالمعنى الثاني فقد حكي عن جماعة اعتبارها ولم يعلم منهم تصريح بوجه لاعتبار
فيحتمل ان يكون ذلك لئلا يحصل الامتزاج كان الوقوع دفعة يوجب ذلك غالبا اما ماء اولذا اقتصر عليها القائلون بالامتزاج كالمحقق في بعض
في كرة والشهيد في روض ومال المحقق في حاشية الروضة ان في صورة القاء الكر دفعة يتحقق الممازجة واما الخلاف في اشتراط الممازجة فمنهما لو لم يلزم فيه
على هذا فبين الدفعة وعلو الروض من جهة لكن مع منع قوله بعدم اعتبار الامتزاج قال بالدفعة وادعى النص وفتوى الاصحاب بها ويحتمل ان يكون
اعتبار ذلك مخصوصا بصورة ما اذا القى على الكر الموصل لطهر الكثير منها المتنجس منها لجعل العلماء بالالقاء اعتبروا الدفعة تحرزا عن اختلاف
سطح المطهر فينفعل السافل بالملاقاة ولا يتقوى الجزء العالي منه هذا التحديد غير لازم مع عدم الالقاء كما في صورة المساواة وينبغي الوجهان
مع عدم عدم الكرية كقول الشيخان الثلثا لطهر الماء كما متصل حلبه قال انه لم يشترط الدفعة فيه لتساقط لان ورود اول جزء منه الى النجس يقتضي نقصا
عن الكر فلا كمن يتطهر انتهى وعاد لا ملازمة المذكورة لانه لا يبعد القول بعدم تقوي السافل بالعالي ويشهد له ما ذكره شارح اللمعة من التحجب
ممن جمع بين القول بالدفعة والقول بالممازجة كالفاضل في كره فانه انما اعتبر الدفعة لئلا يزول وحدة الكر باختلاف سطوح مع ان
اختلاف السطوح مع الممازجة ولا يعرف الفصل بين الاختلاف الحاصل بالماء والحاصل في الهواء انتهى لكن ينبغي على هذا ان لا يعتبر الدفعة
فيما اذا زاد الملقى عن الكر يبقى منه في العلو مقدار كر بعد نزول شيء منه الى الماء النجس لان السافل متقو بالعالي اذا كان العالي كرا كما سيجيء
دعوى عدم الخلاف فيه ان كان السافل فيما يقابل المنبع مجال رده مما ذكره مع صدر من المحقق الثاني كلام كرة راجع الى الاكتفاء بالاتصال مع عدم اعتبار الزيادة
على الكر ويحتمل ان يكون الوجه ما ذكره مع صدر من ورود النص بالدفعة وتصريح الاصحاب بها ويحتمل ان يكون الوجه فيه استصحاب النجاسة ولزوم الا
في اولهما بعد ما بيناها الى الدفعة كما عن جمال الدين في حاشية الروضة والذي يقتضيه التامل في الادلة ان اعتبار الدفعة بذلك المعنى ان كان يحصل
الامتزاج فلا كلام فيه بناء على ما سنحققه من اعتبار الامتزاج بين الدفعة والامتزاج غير ظاهر وان كان لوجه فيه اختلاف سطح الماء عند نزول شيء
منه الى النجس فيه مع عدم تقوي السافل بالعالي في هذه الصورة لحكم العرف باتحاد الماء وان كان بما يقوي العدم مما كان كل من السافل والعالي
مما تسلا توصل اليهما واما الماء الواحد الملقى على النجس فلا يخرج عن الاتحاد بمجرد نزول بعض اجزائه واما ما اورده شارح اللمعة على العلامة من القول
بعصمة السطح للماء عند الامتزاج فمبنى ذلك على غير معلوم لاصل عدم مع ان التطهير بالامتزاج اجماعي فلا باس بخروجه عن مسئلة اشتراط تساوي
سطوح الكر مع ان الامتزاج يحصل في اول زمان الالقاء دفعة بين الكر الملقى وبين مقدار كثير من الماء النجس فيطهر ويزيد المطهر عن الكر بكثير ولكن
الوجه فيه ما ادعاه مع صدر من النص وتصريح الاصحاب فاعترف غير واحد بعدم العثور عليه لا على من ادعاه واما الاصحاب فلم يصرح بها منهم الا المحقق العلامة
والشهيد فقد من كره وتبعه في بعض تصانيفه العلامة في ره وتطهيرها النجس من الغدير بتمام امكن منها ويمكن ان يكون انه قد ما خصصا
اعتبار الدفعة بصورة الالقاء ونقل عن الشيخ في ره والمحقق والعلامة تطهيره اذا القي بها صاحبه اكثر اليه من بحثه كما عرفت سابقا وصرح
الكر بطهارة القليل بنبع الكثير من تحته اذا كان يقوة كالفوارة ويشهد بما ذكرنا اعتراضهم مع ضد بالطهارة بفوران الجاري من تحت القليل و
د بالجملة فلا دليل للتفصيل المذكور موضوعا واما ما ذكره المحققين من اعتبار الدفعة بعد الاجماع على الطهارة منها الشك بدونها فيه ان ذلك مسلم مع
الا والممازجة فلا خلاف اجماع على الطهارة معها وان كان بما يحتمل ذلك بدون الخلاف في اعتبار الامتزاج مع عدم الدفعة لا معها لكنه فاسد هذا
و المسالة عما لا ما بن يقطه هو لانه اما ان يشترط في عدم انفعال الكر استواء السطوح ام لا وعلى الثاني فاما ان يشترط على التطهير لا مزج ولا
علم وعلى تقديرا اشتراط الماء ان يكون انجاسه لحصول التغير او لانها صورة من الاولى ان يعتبر في عدم انفعال الكر استواء السطوح والمجرح لاشتراط
الدفعة في الالقاء وعدم جوابا يقتضي خروجه عن المساواة فينفصل الاجزاء التي يصيبها النجس فينقص الطاهر عن الكر فاقول بمدا انما يصح فيما لم يتوقف
منه الا لقى فكيف زال بنفصل الماء والنجس الاعلى القول بعدم اشتراط الامتزاج يحصل الطهارة بمجرد الاتصال فلا ينفعل بعد شيء بالبرد ومع
فقد فرض تمام الكر يتحقق الاتصال بعضه بالنجس والتحاق الحكم بانفصال بعضه المتصل للقطع باتحاد الماء في هذا الفرض وعدم قدح علو

في الماء المحقون

اجزائه بقيامه على بعض اجزائه فالصورة الثالثة انه هل اعتبار المساواة لكن يشترط الامتزاج والوجيه عدم اعتبار الدفعة بل يحصل به ممازجة الطاهر النجس و
استهلاك النجس لو فرض صورة ذلك قبل القاء تمام الكر يحتاج الى الباقي اقول ما ذكره في غاية الجودة وهو الذي اخترناه وسنحققه في الصورة الثانية ان لا يشترط
الممازجة ولا يعتبر المساواة ويكون نجاسة الماء بمجرد الملاقاة والمتجه الاكتفاء بمجرد الاتصال فاذا حصل بالقاء مما كفى ولا يحتاج الى الزائد الرابعة لصورة بحالها
لكن النجاسة للتغير والمعتبر ح اندفاع التغير كما في صورة اشتراط الامتزاج مع فرض تاثير التغير في بعض الاجزاء بعين الدفعة وما جرى مجراها انتهى واما الدفعة بالمعنى
فان ربما اعتبارها في التطهير ممن فلا وجه لاعتبارها الا على القول باشتراط الامتزاج كما تقدم التصريح به عن صاحب الروض بعلي حيث اراده والتصريح بخلافه عن كاشف اللثام
ولا على القول بكفاية الاتصال كما عرفت كاشف اللثام وقد نقل كفاية تواصل الغديرين من العلامة وغيره بعد الحكم بطهارة النجس بالاتصال الاول بين معا بناء
على الاتصال وانقطاعها وان ربما اعتبارها في صورة ارادة التطهير بالالقاء فله وجه للتحرز عن اختلاف سطوح الكر اذا انقطع بعضه عن بعض لكن هذا مما
وازم الدفعة بالمعنى الثاني ثم ان العلامة ذكر في كره قول الشافعي بطهارة النجس بالنبع من تحته ورده بانا نشترط في المطهر وقوعه كرا دفعة ولو بعلم ان مراده اشتراط الكرية
هنا بناء على انفعال النابع القليل بملاقاة النجاسة وانتفاء وقوع الكر بناء على اشتراط علو المطهر وانتفاء الدفعة والاظهر بناء على مذهبه هو الاول والذي
ذكره في هي في رده هذا القول تبعا للمعتبر ان النابع ينجس بملاقاة النجاسة هذا واما اعتبار الامتزاج فيظهر من اكثر من تعرض لهذه المسئلة كالشيخ في
والمحقق في المعتبر والعلامة في كره والشهيد في كرى قال في ف في الاستدلال على الكثير المتنجس بالتغير ان يرد عليه من الكثير ما يزيل تغيره ان البالغ الوارد لو وقع
فيه عين النجاسة لم ينجس والمتنجس ليس باكثر من عين النجاسة ثم ذكر في القليل النجس انه لا يطهر الا بورود كر عليه لما ذكرناه من الدليل انتهى ولا ريب
ان تمسكه بالاولوية المتنجس بالطهارة من عين النجاسة لا يصح الا مع امتزاجه بالكر واستهلاكه ضرورة مع لا ابتناء لا يطهر عين النجاسة حتى يقاس المتنجس عليه
وفي المعتبر استدل على طهارة القليل النجس بورود كر من الماء عليه بان الوارد لا يقبل النجاسة والنجس مستهلك انتهى وهو كالصريح في اعتبار الامتزاج
وقال ايضا لو نقص الغدير عن كر فوصل بغدير اخر فيه كر ففي طهارته تردد والاشبه بقاؤه على النجاسة لانه ممتاز عن الطاهر والنجس لو غلب الطاهر
نجسه مع ممازجته فكيف مع مباينته انتهى وذكره في المسئلة المذكورة ان الاقرب بقاؤه على النجاسة مع الاتصال وانتقاله الى الطهارة مع الممازجة
لان النجس لو غلب الطاهر لم ينجس فمع التميز يبقى على حاله وفي الذكرى يطهر يعني القليل بمطهر الكثير ممازجا فلو وصل بكر مماسه لم يطهر وقال ايضا
لو نبع الكثير من تحته كالفوارة فامتزج طهره لصيرورتهما ماء واحدا اما لو كان ترشحا لم يطهر لعدم الكثرة الفعلية ومراده من الكثرة الفعلية تحصل
به الامتزاج لا بلوغ الكرية اذ لا يعتبر عنده الكرية في النابع ولو فرض النابع في كلامه نبرا او كونه قائلا بانفعال مطلق النابع القليل كان اللازم تعليل
الحكم بنجاسة النابع بالملاقاة كما في المعتبر والمنتهى وقد تقدم كلامهما وهذا القول ان كل من ذكر في الجاري المتغير انه يطهر بتدافع الماء عن المادة
وتكاثرها حتى يزول التغير كما في المقنعة والمبسوط والوسيلة فان اعتبار زوال التغير بالتدافع والتكاثر لا يكون الا لاعتبار الامتزاج اذ لو كفى الاتصال
كان التطهير بمجرد زوال التغير كما في اللمعة والجعفرية ولذا جعل المحقق الثاني في مع صدد تغير القواعد بالعبارة المذكورة مبنيا على اعتبار الامتزاج مما
ذكرنا ظهر ان ما في شرح الروضة من انه لم يعرف القول بالامتزاج ممن قبل المحقق في المعتبر لا يخ عن نظر هذا ولكن يمكن دعوى استقرار فتوى
الاكثر على خلاف ذلك لان الشيخ في ط والمحقق في يع وصريح العلامة في ير والشهيد في اللمعة الرجوع عما في كتبهم السابقة والاكتفاء بمجرد الاتصال
كصريح المحقق والشهيد الثانيين واكثر من تاخر عنهم واما من عبر بتطهير الجاري بالتدافع والتكاثر فيمكن حمله على ما هو الغالب من زوال التغير
بذلك من المعلوم ان زوال تغير الجاري بذلك من المعلوم ان زوال تغير الجاري بالتدافع اغلب واسهل واسرع فذكره لذلك لا لاعتبار
في التطهير ولذا عبر به من صرح بعدم اعتبار الممازجة كما في الموجز بل صرح به جماعة ممن يرى طهارة الماء بالاتمام كرا فان لازمه كما ذكره الفاضل
طهارة الكثير المتغير جاريا او راكدا من دون اعتبار اتصال بما معتصم فضلا عن امتزاجه وكيف كان فالاقوى هو اعتبار الامتزاج لاصالة
النجاسة وعدم الدليل على الطهارة الا بالممازجة لضعف ما تمسك به على الطهارة بدونها اما الطهارة مع الامتزاج فيدل عليه وجوه الاول
الاجماع كما ادعى الثاني ان الكر اذا فرض عدم قبوله للانفعال بالملاقاة وامتزج احدهما بالاخر بل لزم عدم جواز استعمال الكر فيما يشترط
فيه الطهارة لاشتمال كل جزء منه على جزء من المتنجس فهذا خفيفة في معنى انفعاله اذ لا يجوز شربه ولا التوضي عنه ولا تطهير الثوب به نعم لو
فرضنا ان نجسا ادمس في الحوض المذكور فقد تو ارتفاع حدث وان صادفه متنجسا الاان ترى ان هذا مانع عرضي عن الانتفاع
بالكر في الشرب والوضوء والتطهير فلا ينافي اعتصامه في ذاته نظيره ما اذا وضع اجزاء لطيفة من نجس العين ولم يستهلك الثالث ما تقدم
عن فحوى ما دل على طهارة نجس العين بالاستهلاك مثل ما دل على انه لا باس بما يقع من البول في الكر اذا لم يبلغ في الكثرة حد
التغير الرافع اذ وقوع النجاسة العينية في الكر يستلزم تغير ما اكتنفها من اجزاء الماء فيتنجس وقد حكم الشارع بنفي الباس عن ذلك
وليس الا لامتزاجه بباقي اجزاء الكر فدل على حصول الطهارة بالامتزاج وكيف كان فلا اشكال في الحكم المذكور لكن الاشكال في انه
هل يعتبر استهلاك المتنجس في الطاهر على الوجه المعتبر في تطهير المضاف او يكفي مطلق الامتزاج بحيث لو فرض للنجس لون مغاير للماء لظهر

الركن الأول

ونوضيحه الزوال فيطهر كر واحد كرارا متعددة اذا امتزج ولو استهلك فيهما وعلى الاول فلا يطهرها الا اذا استهلكهما جزء
وجمله من الاصل والمنفى الطهارة بالاستهلاك لظهور كلمات من تقدم من القائلين بالامتزاج في الاستهلاك واختصاص الادلة المتقدمة
بهذه الصورة ومن ان ملاحظة كلمات القائلين بالامتزاج في مقام اخر تقتضي بعدم اعتبار الاستهلاك بالمعنى المتقدم لانهم ذكروا في الجاري
المتنجس انه يطهر بتكاثر الماء من المادة عليه حتى يزول تغيره ومن المعلوم ان زوال اخر مراتب التغير يحصل بقليل من الماء الجاري مستهلك
في جنب الماء النجس ولم ينقل احد منهم باعتبار ما زاد على ما يزول التغير فاذا اكتفى في المتغير بمجرد الامتزاج المزيل للتغير اكتفى به في غيره
لاتحاد الدليل الذي استندوا اليه للطهارة في المقامين فان الفاضلين ره عللا في المتغير ايضا بالاستهلاك فيعلم ان ارادتهم منه مجرد الامتزاج
وفي التذكرة في طهارة الكثير المتغير بوقوع كر في احد جوانبه بحيث علم عدم شياعه فيه تردد انتهى فان مفهومه عدم الشك في الطهارة مع العلم
بالشياع والمفروض في كلامه كون الكر اقل بمراتب من الكثير المتغير واما المحكي التي تمسك بها الشيخ ره في ... وهي وان لم تستقم الا باراة
العلية ان حكمه في عنوان المسئلة بطهارة الكثير المتغير بالكر فما دام ازال به التغير طاهر ايضا بل صريح في كفاية كر لتطهير كر متغير اذا ازال
تغيره ومن المعلوم ان احد المتساويين في المقدار لا يستهلك الاخر فلا بد من توجيهه لبيله بان المراد من الاستهلاك هو الامتزاج الموجب
لعدم تمايز اجزاء كل منهما وهذا المعنى مطهر لعين النجاسة والماء المتنجس ومما يشهد على ارادة هذا المعنى انه استدل في المنتهى على طهارة
المضاف بالقاء الكر عليه بما حاصله ان الكر لا ينفعل مع عدم استهلاك النجاسة له ولا يمكن الاشارة الى عين نجسة فوجب الجزم بطهارة
الجميع بتغير مناط الطهارة بعد تمايز الاجزاء واما الشهيد فله وان كان اعتبار الكثرة العقلية الا ان هذا الكلام منه معارض بما هو
كالصريح في عدم اعتبار الاستهلاك بمعنى الغلبة فانه قال ره بعد ذلك لو غمس الكوز بمائه النجس في الكثير الطاهر طهر مع الامتزاج ولا يكفي
المماسة ولا اعتبار بسعة الرأس وضيقه ولا يشترط اكثرية الطاهر نعم يشترط الملك المتحو للامتزاج انتهى وقال ايضا قبل ذلك فيما لو تغير بعض الكثير
انه يطهر بتموجه ان بقي كر فصاعدا غير متغير والا فبالقاء كر متصل فكر حتى يزول التغير قال ولو قد بقي الكر الطاهر متميزا وزوال التغير
بتموجه بالناقص عن الكر اجزا انتهى فان في هذه الفقرة الاخيرة كفاية مقدار قليل من الماء مزيل التغير المتغير وان كان كثيرا مع عدم
ذلك القليل بالكر الباقي غير متغير ولو كان هذا القليل ملقى من الخارج الحاصل انه لم يعلم فتوى احد من الاصحاب باعتبار الاستهلاك
بمعنى الغلبة ومن هنا صح للمحقق الثاني عند الاستدلال على كفاية مطلق الاتصال دعوى الاجماع على انه لا يعتبر في المطهر وراء الامتزاج شيء
والفاضل المقداد والشهيد الثاني في صحة دعوى الاجماع على طهارة الماء المتنجس بماء المطر مع انه لا يستهلكه غالبا وللشارح صحة دعوى
الاجماع في غير موضع من كلامه على ان الكر الواحد يطهر اكرارا كثيرة ومن ذلك للتطهير فانهم حصانه في كلام من اراده القائلين بالامتزاج
الاستهلاك البحث قال في موضع ان مما يعلم به عدم الامتزاج بقاء ماء الكوز النجس على وصفه السابق ان كان كغيره مع ملوحة المطهر
حلاوته مع برودة المطهر او بالعكس فيها انتهى ولا يخفى ان مجرد بقاء الصفة قد يجتمع مع استهلاك المضاف النجس في المطلق مع ما عرفت
ان احدا من اهل الامتزاج لم يظهر منه اعتبار الامتزاج المعتبر في تطهير المضاف فضلا عن المطلق ومما يدل على ذلك ما ذكرنا في الوجه الثالث
من ادلة الامتزاج فان زوال التغير الاجزاء المكتنفة بالنجاسة الواقعة في الكثير يحصل باختلاطه بقليل مما يتحرك اليه من اطرافه هذا مضافا
الى ظهور قوله في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر فان الرؤية كناية عن الملاقاة وملاقاة ماء المطر لاجزاء الماء النجس موجبة لطهارتها
ولا يعتبر استهلاكه لها الغلبة عليها بل يشبه استدلال بعضهم بهذه المرسلة على كفاية ملاقاة المطر وما يجري مجراه من الكثير والجاري
لجزء من الماء النجس لكن فيه ما ضعفه ويؤيده ايضا رواية المتيرابين السائلين احدهما بول والاخر ماء المطر فان البول المتجمل في ماء المطر بغير او لا
يزول تغيره بجزء اخر من المطر لا يستهلكه فيحصل من جميع ما ذكرنا انه يكفي في المطهر مطلق الامتزاج وان لم يحصل الغلبة واما ضعف ما تمسكوا
به على كفاية الاتصال وعدم اعتبار الممازجة فلانهم ذكروا لذلك وجوها يظهر ضعفها بعد ذكرها احدها الاصل ذكرها بعض الافاضل
وفيه انه يقتضي النجاسة الثاني عمومات مطهرية الماء بقول مطلق او خصوص المعتصم منه كماء المطر وماء النهر منها قوله عليه
الصلوة والسلام في رواية السكوني الماء يطهر ولا يطهر وفيه بعد تسليم السند انه مجمل من حيث المتعلق لكونها قضية مهملة في مقابل
قوله لا يطهر بغيره كما في قولك زيد يعطي ولا يعطى ومن حيث كيفية التطهير بل الظاهر المركوز في الاذهان ان الماء يطهر الاشياء
على مجموع الشدة لا يلاقي جزء منها ومنها قوله عليه الصلوة والسلام ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا وفيه مع ضعف
سنده بعد ان الظاهر منه ارادة خلط الطهارة لا احداثها بعد ان لم يكن كما ذكرنا ذلك موضحا في مسئلة انفعال القليل
من الجاري هذا مع ما ذكرناه احتمالا في الروضة السابقة ومنها قوله عليه الصلوة والسلام في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء
المطر فقد طهر فانه يشمل على المطر الواقع على سطح الحوض فانه راى الحوض فطهر فقد ان الرؤية كناية عن الملاقاة ودرؤية كل جزء توجب طهارته لا طهارة ما عدا

ودعوى صدق ملاقاة المجموع بملاقاة جزء منه فيطهر المجموع بعد تسليم كونه على وجه الحقيقة دون المسامحة معارضة بانه يصدق على الجزء الاخر
لم يره المطر فلم يطهر فالظاهر الرواية انه اناطة الطهارة وجودا وعدما بالرؤية فان المبتدا متضمن لمعنى الشرط فلا يرد ان هذا من باب مفهوم
الصفة ومنها قول ابي جعفر عليه الصلوة والسلام فيما ارسله في اول المختلف عن بعض العلماء عن ابي جعفر عليه السلام مشيرا الى غدير من الماء ان هذا لا
يصيب شيئا الا طهره وتقريب الاستدلال واضح كما في المرسلة ومنها قوله في صحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير طعمه او ريحه فينزح حتى يذهب
الريح ويطيب الطعم لان له مادة بناء على ان التعليل خاص بالفقرة الاخيرة اعني قوله فينزح الجميع ما قبله فيشمل الاخيرة وعلى كل تقدير فيدل على
كفاية زوال التغير في طهارة ما يتنجس بالتغير وله مادة من غير اعتبار امتزاجه بشيء من المادة او ما معتصم اخر فاذا اكتفى بالاتصال في المتغير ذي
المادة اكتفى في غيره من المياه النجسة بغير التغير باتصاله بما معتصم وفيه ما مر في تطهير الجاري من اجمال الرواية واحتمال رجوع العلة الى ذهاب
الوصف بالنزح الثالث اقتضاء الاتصال الاتحاد والماء الواحد لا يختلف حكمه وفيه انه ان اريد بالاتحاد اتحاد السطح فالكبرى ممنوعة وان اريد
الاتحاد في الاشارة اليهما فالصغرى ممنوعة الرابع ان الاتصال لو لم يوجب اختلاط بعض اجزاء الكر ببعض اجزاء المتنجس فاما ان يرتفع النجاسة من المتنجس
او يتنجس جزء الكر والثاني مخالف لادلة عدم انفعال الكر فتعين الاول فاذا طهر الجزء طهر الجميع لعين ما ذكر وفيه منع الملازمة الاخيرة فان طهارة
الجزء المختلط بالاختلاط المنفي في الباقي لا يوجب طهارته وان اريد بالاختلاط مطلق الاتصال كان الاكتفاء به عين النزاع وما الفرق بينه وبين
ما لو تغير بعض الكثير دون بعضه الباقي على الكثرة هذه خلاصة ما ذكروا لكفاية الاتصال وقد ذكر شارح الروضة وجوها لابطال اعتبار الامتزاج
ليتبين بذلك كفاية الاتصال والاصل في ذلك قول المنتهى فيما تقدم من كلامه في الغدير من المتواصلين ان في بقاء النجس منهما على نجاسته نظر للاتفاق
على طهارة النجس بالقاء كر والمداخلة ممتنعة والاتصال موجود هنا انتهى وعمدة تلك الوجوه ما اخذه بعض الافاضل من كلامه احدها
انه لو اعتبرت الممازجة فاما ان يراد امتزاج الكل بالكل او البعض بالبعض اما الاول فنفيه ولانه غير ممكن وثانيا غير ممكن الاطلاع عليه لا
بقاء النجاسة وثالثا ان جماعة من معتبري الامتزاج كالعلامة والشهيد وغيرهما حكموا بطهارة حياض الصغار المتصلة باستيلاء الماء من
المادة عليها وبغمس كوز الماء النجس في الكثير ولو بعد مضي زمان وطهارة القليل بماء المطر بل ادعى السيد والشهيد الثاني الاجماع
على الثالث مع ان الامتزاج الكلي لا يحصل في شيء ورابعا ان الامتزاج لبس كاشفا عن الطهارة حين الملاقاة قطعا بل يتوقف عليه فرضا
ان الماء المعتصم يخرج عن كونه كرا او جاريا او ما غيث قبل تمام الامتزاج الكلي وخامسا انه اذا القي النجس الكثير في المطهر يجب ان يستهلك فيه
فاما ان يحكم بالنجاسة وهو خلاف الاصل والاجماع او بالطهارة وهو المطلوب وكذلك عكسه اذا استوى المطهر من مجاري متعددة بل دفعة
وغاية ما يمكن ان يقال انه يطهر اجزاء المخالطة له وهكذا بالتدريج وفيه مع استلزامه المنع عن استعمال الماء قبله بلا دليل واختلاف
الماء الواحد في السطح الواحد انه انما يتم اذا اجتمع الاجزاء المختلطة بحيث لا يتوسط بين الكر منها النجس وعلم ذلك في المعلوم مع الاستهلاك
واما الثاني فان اريد بالبعض شيئا فهو المطلوب او القدر المعين فلا بد من ان يبين او الاكثر فالاكثر قليلا لا تقريبا فلا دليل عليه مع ان
الفرق بين الابعاض غير معقول مضافا الى ورود كثير مما ذكر في الاول هنا والجواب انا نختار امتزاج الكل من النجس بالبعض من الطاهر بحيث
لو فرض التجلس اقل لون زال بالماء الطاهر على ما ذكرناه في الاستدلال من طهارة دلالة النص والاجماع على طهارة المتغير من الجاري والكثير
اذا زال تغيره بممازجة بعضه الاخر والتغير قد يكون خفيفا بل يكون ذا نماكان في الخارج منه وجوده المشرف على الزوال ومن المعلوم ان هذا
يحصل بامتزاج شيء قليل من الماء المعتصم فيكفي لتطهير الاكدار المتنجسة ما يكون نسبته اليها كنسبة الجزء المعتصم الطاهر الممازج الى المتغير
في المثال المذكور ولو فرض عدم العلم بهذا فلا مانع عن التزام بقاء النجاسة ومما ذكرنا يظهر ان طهارة الكوز من الماء النجس بالغمس وطهارة
ما في الحياض باستيلاء الماء من المادة عليها وحصول التطهير بماء الغيث لا يرد نقضا على القائل بالامتزاج واما خروج الماء المعتصم عن
عنوانه اعني الكرية والجريان قبل الامتزاج التام فغير مسلم للاجماع على انقطاع ما لم ينقطع عن الكر بالمرة وقد حكموا بطهارة الحبوب النجسة اذا انتقعت في
الكر مع ان اجزاء الكر المتخللة بين اجزاء الحبوب ليست باشد اتصالا بالكر من الاجزاء المتخللة من الكر في الماء المتنجس مع ان انفعال المطهر بالتطهير لا
يمنع عن التطهير به كما في الماء القليل الذي يقع على موضع في الثوب النجس ثم ينتقل منه الى موضع اخر منه فان المعتبر الطهارة قبل التطهير مع ان
الماء سريع النفوذ في الماء فيطهر الجزء النجس الملاقي له قبل التخلل بين اجزاء الكل واما اختلاف الماء في السطح الواحد فلم نجد دليلا شرعيا على
امتناعه والثابت من النص والاجماع امتناع اختلاف الماءين مع شيوع احدهما في الاخر وقد ذكر في شرح الروضة وجوها اخر لرد القول
بالامتزاج لا يخفى ضعفها على ما ذكرناه في الجواب عن الوجه المذكور بقي هنا امور الاول ان من لم يقل بالامتزاج بين من عبر بصدق الاتحاد العرفي على
مجموع الطاهر والنجس كما هو ظاهر الروضة وبين من يكتفي بمجرد الملاقاة كظاهر اللمعة ولازمه طهارة الكوز من الماء النجس بصب شيء منه في الكر مع
عن غمسه فيه وليس بابعد من التزام طهارة النجس الكثير بقطرة او قطرات من المطر وقد نذكر هنا التفصيل بين الجاري وماء الحمام وغيره

غير شرط الامتزاج في الاولين ونسب الى المنتهى والنهاية والتحرير والموجز وشرحه حيث حكموا بالطهارة بتواصل الغديرين وغيره وان الجاري انما يطهر بالتدافع والتكاثر واعتبروا في طهارة ماء الحمام استيلاء المادة عليه اما مطلقا كما في كتب العلامة او مع عدم تساوي السطح الطاهر والنجس كما في الآخرين وعنه ان الظاهر انه لا قائل بكون حكم ماء الحمام اغلظ من غيره واما الجاري فليس له عند العلامة عنوان مستقل بل الاعتبار عنده بالكرية وقد صرح في المنتهى بان تطهير الجاري بكاثر الماء الواصل حتى يزول التغير ويطهر الكثير المتغير بالقاء كر عليه فغير من المطلق بحيث يزول تغيره واستدل في المسئلتين بان الطارى لا يقبل النجاسة والمتغير مستهلك واما الموجز وشرحه فصرحا بما عدا الفرق بين ماء الحمام وغيره من الحياض الصغار وقد يعكس بعض المعاصرين هذا التفصيل فيخص الامتزاج بغير الجاري وماء الحمام ولم يعتبره فيهما لاجل صحيحة ابن بزيع المتقدمة الواردة في ماء البئر ومرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر وقوله ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا وهو ضعيف بما عرفت من عدم تمامية هذه الوجوه

الثاني قد يقال ان اشتراط الامتزاج عند القائلين به مختص بما اذا لم يلق الكر دفعة والا فالقاء الكر دفعة مغن عن الامتزاج لدعوى الاجماع او الاتفاق كما في المنتهى وعن المختلف على حصول التطهير بالقاء الكر دفعة ويؤيدها دعوى الاجماع على كفاية كر لا كرار متعددة بناء على ان الغالب عدم تحقق الامتزاج وفيه ان هذا غرض اذ لا دليل على ذلك بعد ظهور كلامهم في ان الامتزاج شرط آخر غير الدفعة ومقتضى استدلالهم عليه باستهلاك النجس كما عرفت ظاهر في عدم الاستغناء عنه بالدفعة وما ذكر من الاجماعات على الطهارة بالقاء الكر دفعة وارد اما في القليل النجس واما في الكثير المتغير ولا ريب انهم اعتبروا في الثاني زوال التغير بالالقاء ولا يكون ذلك الا بالامتزاج واما الاول فلا ينفك عن الامتزاج ايضا ويؤيده ما نقدم من تردد العلامة قدس سره في كرة في الكر الواقع في احد جوانب الكثير النجس مع عدم ثبات فيه مع ان الظاهر ان اعتبار الدفعة اما لاجل عدم اختلاف سطوح الكر الملقى كما يشهد به بعض من تقدم كلامه وظهر من كثير من كلمات القائلين بها واما لاجل حصول الامتزاج بها واما لاجل النص وفتوى الاصحاب وعلى الاولين فهي غير الامتزاج واما الاخير فقد عرفت انها دعوى غير مسموعة نعم يمكن بل يحتمل ان يقال بالعكس وهو ان الامتزاج بالماء المعتصم مغن عن الدفعة على القول باشتراطها الا لاجل تحصيل امتزاج

الثالث انك قد عرفت ان المعتبر امتزاج جميع النجس مع المسمى الكثير الطاهر ولو اقل قليل منه لان دليل الطهارة جار فيه ويظهر من كاشف اللثام في مسئلة تطهير الجاري انه لا بد على القول بالامتزاج من امتزاج النجس بتمام الكر وفيه نظر لان مناط الطهارة امتزاج النجس بماء معتصم سواء كان كرا ام جزء كر واعلم ان الماء القليل لا يطهر بتمامه كرا على الاشهر بين المتأخرين بل المشهور لاصالة بقاء النجاسة السالمة عما يرد عليه عدا ما يتخيل من ان الاصل المذكور معارض باستصحاب طهارة المتمم بالكسر المستلزم لطهارة النجس للاجماع على اتحاد حكم المائين فيرجح عليه لاعتضاده بقاعدة الطهارة او يرجع اليها بعد تساقطهما وما اشتهر حتى ادعي الاجماع عليه من قوله اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا وما يكره علم الهدى قده من الاجماع على ان تلك الماء المعلوم وقوع النجاسة فيه المشكوك في سبقها على الكرية ولحوقها محكوم بالطهارة فلولا طهارة النجس بالتمام كرا لم يكن لذلك وجه وفي الكل نظر اما استصحاب طهارة المتمم ففيه اولا انه ان اريد الاجماع على عدم تبعض الماء المتصل من حيث الطهارة والنجاسة فقد عرفت منعه في مسئلة اعتبار الامتزاج وان اريد الاجماع على عدم مع امتزاج المائين ففيه ان الامتزاج فيما نحن فيه غير مؤثر في التطهير والتنجيس باتفاق الكل وان اريد عدم تبعض حكم المائين القليلين المتصلين ففيه ان نظيره موجود في الماء القليل الوارد على الماء النجس اذا لم يجعله كرا فان الوارد على النجاسة لا ينفعل بمذهب السيد والحلي مع انه لا يوجب طهارة ما ورد عليه باعترافهما وما اعتذر به بعضهم عن ذلك بانهم يعتبرون في بقاء الوارد على الطهارة عدم استقراره قد عرفت ما فيه سابقا وكذا الماء الملاقي لاناء النجس ولو لم يكن واردا بناء على مذهب العماني ومن تبعه فان الظاهر انهم لا يقولون بتطهير النجس بمجرد ذلك وان اريد الاجماع المركب والتبعض في نفس هذه المسئلة لان العلماء بين القولين ففيه انه لو ثبت الاجماع على بطلان القول الثالث فلا مانع منه اذا اقتضته القواعد والاصول كما بين في الاصول واما ثانيا فلانه لو سلم الاجماع على الاتحاد كان المسلم منه ذلك مع الامتزاج اذ مع فرض التمايز قد عرفت في تطهير القليل انه لا مانع من تعدد حكم المائين المتواصلين والمفروض ان الامتزاج هنا ملغى وغير مؤثر في التطهير والتنجيس اجماعا والمدعى تأثير مجرد تواصلهما في التطهير واما ثالثا فلانه لا مسرح للاصل مع مفهوم قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فانه صادق على الماء المتمم انه قليل لاقى نجسا ودعوى ان ملاقاة القليل لهذا الماء وان كانت منجسة بحكم المفهوم الا انها علة لعدم الانفعال بل علة للكرية لحصول الكرية بمجرد الملاقاة فلا مرجح لاحد معلولي الملاقاة اعني الانفعال على الاخر وهو عدمه مدفوعة بان الملاقاة ليست علة لعدم الانفعال بل علة للكرية المانعة من الانفعال واذا كان الشيء علة مانعة للشيء استحال ان يكون علة للمانع اذ بمجرد وجودها يحصل المعلول فلا مسرح لوجود المانع فلا بد من دفع البعد عن مانعية الكر في هذا المقام وتخصيص مانعيته بما اذا لم يحصل بالملاقاة بل كانت قبلها وان شئت قلت ان ظاهر الرواية سبق الكرية على الملاقاة ومما ذكرنا يظهر انه لا وجه لمنع كون

القليل ملاقيا للنجس اذ بمجرد الملاقاة يزول القلة فان الملاقاة متقدمة على زوال النجاسة بل باعتبار سبق الكرية والمفروض ان الملاقاة علة تامة بلا واسطة لتنجس الماء الطاهر فيصير المجموع نجسا واما الحديث ففيه اولا ضعف السند ودعوى الحلي اجماع المؤالف والمخالف عليه موهونة بما ذكره المحقق قده من انه لم يذكره من الخاصة الا جماعة مرسلين له ولم يعمل به من المخالفين الا ابن حي وفي كره ان هذا الخبر لم يعمل به الا ابن حي واما الاجماع الذي ادعاه الحلي فمرجوح فاصر عن جبر سند الخبر لان هذا القول لم يعرف قبل السيد ولا ممن بعده الا من تبعهما نعم عمل المنكرين لاخبار الآحاد به يوجب جبره لكنه لا يبلغ حدا يطرح معه عموم ما انفعال الماء القليل وثانيا ضعف دلالته على المدعى فان الظاهر من قوله لم يحمل خبثا بمقتضى كونها جملة فعلية تجدد الحمل وحدوثه فكانه قال لم يحدث فيه حمل الخبث الآن فينتفي عنه صفة الحاملية وان كانت موجودة سابقا فيتحد معنى مع الروايات الصحيحة المشهورة اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء ولذا فسر الشيخ في موضع من التهذيب والاستبصار قوله اذا كان الماء اكثر من راوية لم ينجسه شيء بقوله لم يحمل خبثا وذكر ايضا في مسئلة ان الجاري لم ينفعل بعد الاستدلال عليه بما دل على جواز البول فيه انه لا يحمل خبثا وثالثا بمعارضته مع ما دل على نجس القليل بملاقاة النجاسة الشامل للقليل المتمم فان تخصيصها بما اذا لم يكن ملاقاته سببا لبلوغ الكرية ليس باولى من طرح هذا الفرد من عموم الرواية اما بحمل قوله لم يحمل على حدوث النجاسة فيه فلا يشمل عدم بقائه لو كان حادثا من قبل او بتقييد الماء بالطاهر هذا بناء على اعتبار طهارة المتمم واما من لا يعتبرها فهو وان لم يرد عليه عموم انفعال القليل لكن يرد عليه في مقام المعارضة ما دل على نجاسة ما يجتمع في الحمام من غسالة اليهود والنصارى واولاد الزناء وهو شر منهم والمعتضد بسيرة المسلمين على الاجتناب عما اجتمع من المياه النجسة وقوله في رواية السكوني الماء يطهر ولا يطهر خرج منه تطهيره بما معتصم بما او بما يخرج معه وقوله سبحان الله كيف يطهر من غير ماء واما الثالث فقد اجاب عنه في المعتبر بان الماء المشار اليه يحكم بطهارته لان البلوغ كرا يرفع ما كان فيه من النجاسة بل لانه في الاصل طاهر والنجاسة المشاهدة كما يحتمل ان يكون منجسة لو وقعها قبل الكرية يحتمل ان لا يكون منجسة بان يقع بعد البلوغ فالنجاسة مشكوك فيها فالترجيح بجانب اليقين انتهى فان قلت هذا الماء البالغ كرا الذي يوجد فيه النجاسة لم يكن مسبوقا بالطهارة انما المسبوق بها الماء المتردد بين هذا الكر والاقل منه وقد ثبت من الادلة مثل قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه وقوله في الماء الذي يقع فيه النجاسة انه لا يتوضأ منه الا ان يكون كثيرا قدر كر ان ملاقاة الماء للنجاسة مقتضية لتنجسه والكرية مانعة مع ان الكرية شرطا كان للطهارة او مانعة عن النجاسة امر وجودي والاصل القلة فكما ان الماء المشكوك في كريته اذا اصابته نجاسة حكم بنجاسته على ما اعترف به المحقق قده في الفرع التاسع من فروع مسئلة القليل مستدلا بان الاصل القلة فكذلك فيما نحن فيه حيث ان الماء الملاقي للنجاسة مشكوك الكرية والقلة فالاصل قلته وهذا الاصل وارد على اصالة طهارة الماء كما في الفرع المذكور قلنا ان الملاقاة التي هي سبب للنجاسة لم يحرز وقوعها قبل الكرية فالاصل عدمها قبلها والحاصل ان هنا حادثين مجهولي التاريخ فيرجع الى اصالة طهارة الماء وقاعدتها فان المقام حقيق به واجاب بعض المعاصرين بان الالتزام بعدم طهارة الماء المذكور ليس منكرا فلا يحكم عليه بالطهارة ولا النجاسة فهو لا ينجس الطاهر ولا يطهر النجس كما في المشكوك كريته اذا لاقته النجاسة على وجه قوي اذ كما ان الكرية شرط وقد شك فيها فكذلك الطهارة شرط وقد شك فيها مع امكان الفرق بان الشرط علم العلم بالنجاسة قبل البلوغ لا الطهارة انتهى وفيه ان السيد ادعى الاجماع على الحكم بطهارة الماء المذكور وقد اعترف بهذا الحكم من خالفه في المسئلة كالفاضلين والشهيد واما الماء المشكوك في كريته فلا معنى للتوقف فيه لان المرجع فيه اما اصالة عدم الكرية او اصالة بقاء الطهارة او تساقطهما والرجوع الى قاعدة الطهارة واما قوله اذ كما ان الكرية شرط الخ فلم احصل معناه فان الكرية شرط مخالف للاصل فالاصل عدمها عند الشك والطهارة شرط لدفع الكر النجاسة لكنها مطابقة للاصل والاصل بقاؤها عند الشك ولا حاجة الى ما ذكره من الفرق مع ان فيه ما فيه وما كان منه اي من الماء المحقون يبلغ من حيث الوزن او المساحة كرا فصاعدا لا ينجس الا ان يغير عين النجاسة ولو في ضمن المتنجس احد اوصافه على التفصيل المتقدم في الجاري بلا خلاف نصا وفتوى الا ما يوهمه عبارة المفيد وسلار على ما يأتي وظاهر النص والفتوى كون الكرية مانعة عن نجاسة الماء اما النص فلان المستفاد من الصحيح المشهور اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه ان الكرية علة لعدم التنجيس ولا نعني بالمانع الا ما يلزم من وجوده العدم واما قوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه وقوله في صحيحة حريز كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ واشرب ونحو ذلك فهي وان كانت ظاهرة في كون القلة شرطا في النجاسة بناء على ان القليل هو المخرج عن عموم قابلية من احرازها في الحكم فاذا شك في كون ماء خاص قليلا او كثيرا وجب الرجوع الى تلك العمومات الا انه لما دلت اخبار الكر كما تقدم على كون الكر مانعة ونفس الملاقاة سببا بل هذه الاخبار بنفسها دالة على هذا المعنى حيث ان الخارج منها هي القلة وهي امر عدمي باعتبار اصلها يرجع الامر بالآخرة الى مانعية الكثرة التي هي مفاد اخبار الكثير فكان اللازم تقييد الماء في هذا الاخبار بالكثير وجعل الكثرة جزء داخلا في موضوع الماء المحكوم بعدم الانفعال فتلك العمومات للبيان من قبيل ما كان عنوان العام مقتضيا للحكم وعنوان المخصص مانعا منه ...

كلمة مضافا الى ما دل بعمومه على انفعال الماء الخارج منه الكر مثل قوله عليه السلام في الماء الذي يدخله الدجاجة والطير المعذرة انه لا يجوز التوضي منه الا ان يكون كثيرا قدر كر من الماء وقوله فيما يشرب منه الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه فان ظاهرها كون الملاقاة للنجاسة سببا لمنع الاستعمال والكرية عاصمة ومن هنا ظهر انه لا بد من الرجوع الى اصالة الانفعال عند الشك في الكرية شطرا او شرطا وبذا ضعف ما يحتمله بعضهم في هذا المقام سواء شك في صدق الكر كما اذا شك في كرية ماء مشكوك المقدار غير مسبوق بالكرية ام في مفهومه كما اذا اختلف في مقدار الكر او في اعتبار اجتماعه واستواء سطوح اجزائه لم يكن هناك اطلاق في لفظ الكر ونحوه يرجع اليه وجه الرجوع الى العموم الاجزء واضح لان الشك في التخصيص وكذا الوجه في الرجوع اليه مع الشك في المصداق اذا كان الماء مسبوقا بالقلة لاستصحاب عدم الكرية ومثل هذا الاستصحاب وان كان محل بحث عند البعض لعدم احراز الموضوع فيه الا ان الظاهر انه من ادلة الاستصحاب شموله له واما اذا لم يكن مسبوقا بالكرية اما لفرض وجوده دفعة واما للجهل بحالته السابقة لترادف حالتي الكرية والقلة عليه فقد يتأمل في الرجوع فيه الى العمومات بناء على ان الشك في تحقق ما علم خروجه كما في قولك اكرم العلماء الا زيدا اذا شك في كون عالم زيدا او عمروا ولا يلزم من الحكم بخروجه مجازا ومخالفة ظاهر موجبة الى القرينة الا ان الاقوى فيه الرجوع الى العموم اما لان اصالة عدم الكرية وان لم يكن جارية لعدم تحققها سابقا الا ان اصالة عدم وجود الكر في هذا المكان يكفي لاثبات عدم كرية هذا الموجود بناء على القول بالاصول المثبتة واما لان الشك في تحقق مصداق المخصص يوجب الشك في ثبوت حكم الخاص له والاصل عدم ثبوته فاذا انتفى حكم الخاص ولو بالاصل يثبت حكم العام اذ يكفي في ثبوت حكم العام عدم ثبوت حكم الخاص دون العكس فتأمل والفرق بين المثال وما نحن فيه ان الامر في المثال دائر بين المتباينين وفيما نحن فيه بين الاقل والاكثر والمتيقن خروج المعلومات واما لان عنوان المخصص في المقام من قبيل المانع عن الحكم الذي اقتضاه عنوان العام فلا يجوز رفع اليد عن المقتضي الا اذا علم بالمانع ومع الشك فالاصل عدم المانع وان كان ذات المانع كالكرية فيما نحن فيه غير مسبوق بالعدم والفرق بين ما نحن فيه وبين المثال ان عنوان المخصص في المثال ليس من قبيل المانع بل هو قسيم فكان العام عند المتكلم منقسم الى قسمين كل منهما يقتضي حكما مغايرا لما يقتضيه الاخر ولاجل بعض ما ذكرنا افتى جماعة كالفاضلين والشهيد بنجاسة الماء المشكوك في كريته نظرا الى اصالة عدم الكرية الحاكمة على استصحاب طهارة الماء ويمكن حمل كلامهم على الغالب وهو البلوغ تدريجا فلا يشمل ما لم يكن مسبوقا بالقلة نعم اجمل في موضع من المنتهى الرجوع الى استصحاب الطهارة مستدلا عليه بقاعدة اليقين والشك ولعله لاعتضاده بقاعدة الطهارة والا فقاعدة اليقين جارية في الكرية غالبا بل دائما كما عرفت ومما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض انه اذا شك في شمول اطلاقات الكر واطلاقات القليل لبعض الافراد فالاصل يقتضي بالطهارة وعدم تنجسه بالملاقاة نعم لا يرفع الخبث به بان يوضع فيه كما يوضع في الكر والجاري وان كان لا يحكم عليه بالنجاسة بمثل ذلك بل يحكم بالطهارة فيؤخذ منه ماء ويرفع به الخبث على نحو القليل ولا مانع من رفع الحدث به لكونه ماء طاهرا فالوالسر في ذلك ان احتمال الكرية كاف في حفظ طهارته وعدم تنجسه ولكن لا يكفي ذلك في الاحكام المتعلقة بالكر كالتطهير به من الاخباث بوضع المتنجس في وسطه ونحو ذلك ثم حول التطهير به على هذا النحو انتهى وظ كلامه بقرينة ذكره في ذيل عنوان اعتبار تساوي السطوح في الكر ان مراده الشك في شرط اعتصام الكر وانفعال القليل وهو الوجه الثالث من وجوه الشك الثلثة التي ذكرناها وقد عرفت انه لا اشكال في وجوب الرجوع فيه الى عموم الانفعال وكانه تخيل تبعا لصاحب ق ان كلا من القلة والكثرة امران وجوديان لا بد من الرجوع عند تردد الماء بينهما الى ما يقتضيه الاصل في احكام القليل والكثير الا ان صاحب ق رجع الى الاحتياط لكونه الاصل عنده فيما لا نص فيه وانت خبير بان القليل مع انه امر عدمي باعتبار فصله لعدمي لم يترتب في الادلة حكم عليه وانما يترتب على ماء ليس بكر كما يستفاد من قوله ع الا ان يكون كثيرا قدر كر وقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه الدال على كون السبب في عدم الانفعال الكرية فمع الشك فيه يحكم بعدم المسبب لاصالة عدم السبب نظير ذلك ما زعمه بعضهم في التذكية والموت من وجوب الرجوع الى الاصول في الاحكام اذا شك فيهما وبالجملة فلا ينبغي الاشكال في الحكم بالنجاسة مع الشك في الكرية مطلقا نعم هذا الحكم في الصورة الاخيرة لا يخلو عن اشكال وان ذكرنا له وجوها ثم ان الكلام في مسئلة عنونها متاخرو المتاخرين واطالوا فيها الكلام وهي انه هل يشترط في موضع الكر او حكمه تساوي سطوحه او لا ولم نجد ذلك على ما وجدنا كلام العلامة قده في كره حيث قال لو وصل بين الغديرين بساقية اتحدا ان اعتدل الماء والا ففي حق السافل فلو نقص الاعلى عن كر نجس بالملاقاة ولو كان احدهما نجسا فالاقرب بقاؤه على حكمه مع الاتصال وانتقاله الى الطهارة مع الامتزاج انتهى وظاهره ان السافل لا يتقوى بالعالي ولا يعتصم نعم يتقوى ويعتصم به سواء كان العالي كرا ام متمما ومراده بالاتحاد في حق السافل وعدمه في العالي الاتحاد من حيث الحكم والا فلا يتصور حصر موضوع الاتحاد من احد الطرفين بل لا بد اما من التزام عدم الاتحاد العرفي مع عدم الاعتدال مطلقا فخرج من ذلك السافل واما من التزام الاتحاد مطلقا فخرج العالي ويتفرع على ذلك كله في الدروس حيث قال لو كان الجاري لا عن مادة ولاقى النجاسة لم ينجس ما فوقها

مطلقا ولا تحتها اذا كان جميعه كرا فصاعدا الا مع التغير انتهى فحكم بتقوي السافل بالعالي القليل المتمم له ثم ذكر بعد ذلك انه يتحد الواقفان المتساويان او العالي ولو كان لفوارة دون السافل فالمجتمع من العبارتين ما تقدم عن التذكرة فتوى ومثلها ظ كشف الالتباس في الغديرين المتواصلة بل الموجز لكنهم قدس الله اسرارهم خالفوا ذلك في مادة الحمام فاشترطوا فيها الكرية معللا ذلك بانفعالها بنجاسة السافل لو لم يكن كرا ونبه قدس سره على هذا القول ايضا من اعتباره الدفعة في القاء المطهر بناء على ما في شرح الروضة من ان الوجه في ذلك ان لا يختلف سطوح الماء فينفعل السافل ويظهر ايضا من جامع المقاصد عند مناقشته في قول الذكرى ويطهر بالقاء كر الخ قال في عد وماء الحمام كالجاري اذا كانت له مادة هي كر فصاعدا انتهى فان ظاهره عدم تقوم السافل بالعالي القليل في الحمام الذي هو اولى بسهولة الامر من غيره وقال في كري الاظهر اشتراط الكرية في المادة حملا للمطلق على المقيد ثم قال وعلى القول باشتراط الكرية يتساوى الحمام وغيره لحصول الكرية الدافعة للنجاسة مع علو العدد فالاقرب اختصاص الحكم بالحمام لعموم البلوى وانفراده بالنص انتهى ويتبعهما في ذلك مع صاحب فانه في شرح العبارة المتقدمة اشتراط الكرية في المادة انما هو مع عدم استواء السطوح بان يكون المادة اعلى او اسفل مع شرط القاهرية بفوران ونحوه في هذا القسم اما مع استواء السطوح فيكفي بلوغ المجموع كرا كالغديرين اذا وصل بينهما بساقية تحصل للعلامة والشهيد قولان اختارنا بينهما مع صدق لهما قول ثالث يظهر من كلماتهما كبعض كلمات المعتبر والمنتهى قال في المعتبر الغدير ان الطاهران اذا وصل بينهما بساقية صار كالماء الواحد فلو وقع في احدهما نجاسة لم ينجس ولو نقص كل منهما عن الكر اذا كان مجموعهما مع الساقية كرا فصاعدا انتهى وفي المنتهى لو وصل بين الغديرين بساقية اتحدا واعتبر الكرية مع الساقية جميعا وقال في القواعد لو اتصل الواقف بالجاري لم ينجس بالملاقاة انتهى نعم فيه وفي مع صد بعدم علو القليل واما الشهيد قده فقد اكتفى في المقام في تطهير القليل النجس بملاقاته كرا من غير تقييد بعدم علو النجس فاذا كان السافل دافعا للنجاسة عن العالي فهو اولى بدفعها عنه نعم لا يظهر من هذا الكلام حكم ما لو كان المجموع كرا ويمكن استفادة هذا المذهب من عبارة الدروس المتقدمة التي ذكرنا انهما موافقة للتذكرة فان الحكم بعدم انفعال الجاري لا عن مادة اذا لاقى جزءه المتوسط بين ما فوقه وما تحته اذا كان المجموع كرا لا يكون الا مع تقوي الجزء الاوسط الملاقي بما هو اسفل منه الا اذا فرض العلو على وجه قيام بعض اجزائه على بعض كالعمود او شبهه فان هذا ليس من مختلف السطوح وذكر في الموجز وشرحه ان الجاري لا عن مادة الملاقي للنجاسة ان كان قليلا انفعل سافله فقط وان كان كثيرا لم ينفعل بالبعض لا سافله لكونه كرا في مادة الحمام اما انها لو لم يكن كرا انفعلت بنجاسة الحياض وهذا مناف بظاهره للاول وممن صرح باطلاق القول من الطرفين شيخنا الشهيد الثاني قده في الروض في بعد كلام له في هذا الباب بحرير هذا المقام ان النصوص الدالة على اعتبار الكثرة مثل قوله ع اذا كان الماء قدر كر وكلام اكثر الاصحاب ليس فيه تقييد الكر المجتمع بكون سطوحه متساوية بل هو اعم منه من المختلف كيف اتفق انتهى وذكر بعد ذلك ان الحكم ما هو اصرح من ذلك في التعميم لمتساوي السطوح ومختلفها وتبعه في ذلك سبط الشهيد قده نعم خالفه في ذلك ولده المحقق قده في المعالم فلم يستبعد اعتبار المساواة قال لان ظاهر اكثر الاخبار المتضمنة لاشتراط الكر وكميته اعتبار الاجتماع في الماء وصدق الوحدة والكثير عليه وفي تحقق ذلك مع عدم المساواة في كثير من الصور نظر والتمسك في عدم اعتبارها بعموم ما دل على عدم انفعال مقدار الكر بملاقاة النجاسة مدخول لانه من باب المفرد المحلى وهو ليس بالوضع بل باعتبار منافاة عدم ارادته للحكمة وهي انما يتصور مع عدم احتمال العهد ونقدم السؤال عن بعض افراد الماهية عهد ظ فان ظاهر النص السؤال عن الماء المجتمع نعم يثبت العموم في ذلك المعهود باقل ما يندفع به محذور منافاة الحكمة وربما يتوهم ان هذا من تخصيص العام بسبب خاص وقد عرفت انه لا عموم فيه على وجه يتطرق اليه التخصيص انتهى **اقول** ولا اشكال في ان المناط في عدم انفعال الماء ليس الا مجرد كون الماء المتصل الواحد كرا واما احتمال مدخلية هيئة خاصة من الاجتماع او غيره فلا يصغى اليه ومنع العموم في الاخبار خصوصا ما لم يكن منها مسبوقا بسؤال يمكن دعوى تخصيص الكلام او تخصيصه لا وجه له ونادر بعض الهيئات مثل الاجتماع في محل واحد متساوي السطوح او غير ذلك من قبيل نادر ما حضر في الذهن من افراد المطلق لانه بسبب من الاسباب بحضور الماء الصافي في الذهن من لفظ الماء او ماء كل بلدة في ذهن اهله ولا اعتبار بهذا اصلا ولا يكاد يسلم عنه مطلق فالواجب تشخيص موارد الواقع وانا طة الحكم بها لا بتساوي السطوح واختلافها فرب ماء مختلف السطوح يعد ماء واحدا فان الجاري لا عن مادة على ارض منحدرة لا يعد كل جزء منه ماء مستقلا العدم مساواة سطحه لسطح الجزء الاخر ومن هنا الزم في ذكر القائلين بعدم تقوي الاعلى بالاسفل بلزوم نجاسة نهر عظيم يجري لا عن مادة على ارض منحدرة وربما الزم بعضهم على ما حكي كون اجزاء هذا الماء لعدم استواء سطوحها بمنزلة مياه منفصلة وبانه ينفعل جميع اجزائه عند وصول الماء النجس اليها لا لاجل الاتصال لانه مع اختلاف السطوح في حكم الانفصال فيه وبني ذلك على اختصاص ادلة انفعال القليل بالماء المجتمع لا مطلق المتصل والا فينجس الاعلى بملاقاة الاسفل اذا لم يبلغا كرا او فيه ما فيه وبالجملة فالاتحاد الحقيقي العرفي مع اختلاف السطح في بعض الصور مما لا يقبل الانكار اذا عرفت ما ذكرناه من ان المناط في اعتصام

الماء المتصل البالغ هي الوحدة العرفية فاعلم ان اجزاء الماء المتصل بعضها ببعض اما ان يتساوى السطوح واما ان يختلف وعلى الثاني اما ان يكون الماء ساكنا بان يحبس الماء في اناء موضوع لا على الاستواء واما ان يكون جاريا وعلى الثاني اما ان يكون الاختلاف على وجه التسنيم كالمنصب من ميزاب وجدول قائم واما ان يكون على وجه الانحدار بان يجري على ارض منحدرة وعلى التقديرين اما ان يبلغ احد المختلفين كرا واما ان لا يبلغ الكر الا المجتمع منها فهنا اقسام ا **الأول** تساوي السطوح والظ عدم الخلاف في تقوي بعضه ببعض عدا ما تقدم عن صاحب [illegible] من دعوى انصراف اطلاق ادلة الكر الى الماء المجتمع المتقارب الاجزاء وظ مفهوم ما دل على اعتبار المادة المنحصرة في الكر في اعتصام ماء الحمام بدعوى شموله لصورة تساوي المادة ودونها لكن دعوى الاختصاص في الاول كالشمول في الثاني ممنوع عند التأمل فعند جامع المقاصد اطلاق الفتوى اعتبار الكرية في مادة الحمام بما اذا لم يتساو السطحان والا كفى بلوغ المجموع كرا كالغديرين المتواصلين بساقية وكيف كان فلا اقوى التقوي لتحقق وحدة الماء حتى لو كان الساقية بين الغديرين في غاية الدقة لان كل جزئين متصلين من الماء يعدان جزءا واحدا من الماء عرفا وكذا المتصل بهما اذ المتحد بالمتحد عرفا فيتحد جميع الماء وما يوهم اطلاق التعدد عليهما احيانا من انهما ماءان فهو جار في كل متصل واحد كصبرة الحنطة فالتعدد باعتبار ما قبل الاتصال ولذا لا يطلق ذلك لو علم بكون احدهما سائلا من الاخر فليس اطلاق المتعدد عليهما باعتبار قلة العرض في بعض سطحيهما والوحدة باعتبار تساوي عرض جميع السطح ولذا لو فرض اناء من صفر ونحوه موضوع على هذه الهيئة كان الماء واحدا والماء المصبوب فيه ماء واحدا ا **الثاني** ان يكون الاجزاء مختلف السطوح مع سكون الماء كما لو حبس الماء في اناء مضلع او موضوع على وجه يختلف سطوحه والظ هنا وحدة الماء لما ذكرنا من اتحاد كل جزئين منه عرفا وكذا المتصل بهما ولذا لو فرض نقصان المجموع عن الكر حكم بنجاسة الاعلى بملاقاة الاسفل للنجاسة لان الثابت عدم السراية الى الاعلى مع الجريان لا مع السكون **الثالث** مختلف السطحين على وجه التسنيم مع عدم كرية احدهما ففي عدم تقوي احدهما بالاخر كما هو صريح جميع كلمات المحقق الثاني وظ بعض كلمات العلامة والشهيد او تقوي كل منهما بالاخر كما هو ظ بعض كلمات العلامة والمحقق على تقدير شمول الغديرين المتواصلين لما نحن فيه وبعض عبائر الدروس والموجز وشرحه وصريح الشهيد الثاني في الروض وسبطه او تقوي الاسفل بالاعلى دون العكس كما تقدم عن العلامة في كره وبعض كلمات الشهيد والموجز وشرحه اقوال وربما يعترض على المفصل بانه ان ثبت اتحاد المائين المختلفين وجب الحكم بتقوي كل منهما والا لم يحكم بتوصيله ويمكن ان يبني ذلك على كفاية احد الامرين في التقوي من الاتحاد كما في صورة التساوي او العلية والقهر كما في تقوي الاسفل بالاعلى القاهر عليه كما ذكره ونظيره ذلك في رفع النجاسة حيث اعتبروا علو المطهر او مساواته وعلل ذلك كاشف الالتباس بثبوت الاجماع في التساوي والقهر مع العلو فالدفع نظير الرفع ولعل منشأ ذلك دعوى التقوي بالمساوي فالعالي اولى منه بالتقوي كما في صورة الرفع لكن يرد عليهم منافاة ذلك لاعتبارهم الكرية في مادة الحمام والاقوى في هو القول الثاني لتحقق الاتحاد عرفا بالتقريب المتقدم في اتحاد كل جزئين متصلين وهكذا المتصل بهما مع ان اتحاد العامع عمود الماء النازل من الميزاب والجدول القائم واضح عرفا فيتحد حكما مع الماء المستقر في الاسفل بالاجماع خصوصا اذا كان اصله نازلا عن العالي فان دعوى الوحدة هنا اوضح ويؤيد الاتحاد قولهم ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا جعل المادة بعضا من ماء الحمام مع تشبيهها عليه وقوله في صحيحة داود بن سرحان هو بمنزلة الماء الجاري فان الظ رجوع الضمير الى المجموع من المادة وما في الحياض وكذا قوله ماء الحمام لا ينجسه شيء واستند المحقق الثاني على عدم التقوي بان الاعلى لا ينجس بنجاسة الاسفل اتفاقا فلا يطهر بطهارته ويمكن التفصي عن ذلك بقيام الاجماع على عدم سراية النجاسة الى الاعلى في الماء بل ولا في غيره من المائعات ولو مع تحقق الوحدة كما هو واضح عند العرف في الماء النازل شبه العمود من الميزاب فالاولى التمسك على عدم التقوي بما دل على اعتبار المادة في ماء الحمام المنصرف اطلاقها بحكم الغلبة الى الكر فان مفهومه عدم الاعتصام اذا كان المجموع كرا فاذا ثبت عدم اعتصام الاسفل بالاعلى في الحمام ثبت في غيره بالاجماع والاولوية فان الحمام اولى بالتسهيل من غيره ولذا لم يعتبر المحقق الكرية في مادته بل ولا في مجموعه مع انه يمكن عدم الحاجة الى الاجماع والاولوية بناء على ان المستفاد من القضية الشرطية في قوله اذا كانت له مادة مع القول بمفهومه هنا انتفاء علية المادة لاعتصام ماء الحمام فيتعدى بمقتضى العلة من منطوقها الى كل ماء قليل له مادة هي كر ومن مفهومها الى كل ماء قليل لم يكن له مادة هي كر كما فيما نحن فيه واما التقوي المتقدم فهي اولا ممنوعة بان الاظهر في حكمة عدم انفعال الكثير انتشار النجاسة في اجزائه وتوزيعها عليه فيستهلك فيه ولا يتقوى عليه وهذا متحقق مع علو بعضه بل الاولى على هذا تقوي الاعلى لو لاقى نجسا بالاسفل لانتشار النجاسة منه الى المجموع دون تقوي الاسفل الملاقي وثانيا انها معارضة بما تقدم من دليل اعتبار الكرية في العالي في تقوي الاسفل به هذا كله مع امكان حمل كلمات من حكم بتقوي الاسفل هنا على صورة العلو على وجه الانحدار ويكون الحكم في التسنيم عندهم مثل الميزاب شبيها بمادة الحمام التي هي كر فالتالي هذا البحث وجه جمع بين كلماتهم المتنافية ظاهرا كما عرفت فان ظ عبارتي المعتبر والمنتهى عدم التسنيم ا **الرابع** هو القسم الثالث لكن مع

العالي كرا وظ العبائر المتقدمة عن جماعة كالعلامة والشهيد في كتبه والمحقق الثاني تقوي الاسفل به بل ربما ادعى بعض وحكى شارح الدروس الاتفاق عليه لكنه مشكل لان العلامة في هي وكره مع اعتبار الكرية في مادة الحمام تردد في الحاق غير الحمام به الا ان يراد الالحاق من حيث عدم اعتبار الدفعة في تطهيره ولان الشهيد في س وكرى كما عن جامع المقاصد بعد حكمهما بتطهير البئر بالامتزاج مع الكثير الجاري منعا تطهيرها بالو ثم الجاري والكثير عليه من فوق معللا بعدم الاتحاد في المسمى ولان شارح ضه حكم العلامة فيه باعتبار الدفعة في الكثير الملقى على الماء النجس بانه لولاها لزم اختلاف سطوح الكثير عند الالقاء فينفعل ما نزل منه بملاقاة النجس ونقل عن صاحب المعالم ايضا ان اللازم على القول باعتبار تساوي السطوح في الكر اعتبار الدفعة في التطهير لئلا يختلف سطوح الماء الملقى ومن المعلوم ان القول باعتبار الدفعة لا يختص بما اذا لم يرد المطهر على الكر ومقتضى ما تقدم من صاحب المعالم من دعوى انصراف الكر الى غير المجتمع المتقارب عدم الاعتصام هنا وكذا مقتضى استدلال من حكم على عدم تقوي العالي المتسنم بالسافل بان العالي لا ينجس بنجاسته فلا يطهر بطهارته ونحوها وكيف كان فلا يوجد في المقام دليل على الاعتصام ممن يعتبر بعد الوحدة في المسئلة السابقة لان كثرة العالي لا دخل لها في تحقق الوحدة ولا في علية العالي والاستناد في ذلك الى ما ورد من كفاية المادة في عدم الانفعال الحمام مشكل لاحتمال اختصاص الحكم بالحمام ولذا قيل بعد اعتبار الكرية فيها الا ان يقال ان المستفاد منها كما تقدم عليه وجود المادة لعدم انفعال ماء الحمام فيتعدى الى كل ماء قليل له مادة متسنمة عليه هي كر فصاعدا والمادة لغة وعرفا ما يستمد منه فيشمل الكر المتسنم انتهى هذا مضافا الى رواية ابن ابي يعفور ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا بناء على ان النهر هو الجاري ولو لا عن نبع بمقتضى التشبيه مورد احكام كل من الطرفين للاخر فيثبت لماء النهر حكم ماء الحمام الا ما خرج بالدليل وضعف الرواية منجبر بالشهرة مضمونها هذا مضافا الى ما تقدم من تقريب الوحدة في المسئلة السابقة بشهادة العرف ودلالة قوله يطهر بعضه بعضا على وحدة المادة وذيها فينبغي عموم ما دل على انفعال ما دون الكر وينفي الرواية مؤيدة ا **الخامس** اختلاف السطحين مع انحدار احدهما زائدا على ما يلحق عرفا بالمساوي مع نقص كل منهما عن الكر ويلزم من العبائر المتقدمة ثبوت اقوال التقوي من الطرفين وهو المستفاد من ظ عبائر جماعة تقدمت كالدروس والموجز وشرحه حيث حكموا بتقوي الاسفل بالاعلى فيلزم العكس بالاجماع وهو صريح الروض والمدارك وربما ينسب الى اطلاق المعتبر والمنتهى في الغديرين المتواصلين بساقية وفيه تامل لامكان دعوى ظهوره في التساوي وشبهه وعدمه مطلقا كما تقدم من ظ بعض كلمات العلامة والشهيد وجميع كلمات المحقق الثاني وتقوي السافل بالعالي دون العكس كما تقدم عن كره وبعض عبائر س والموجز وشرحه بناء على حمله فيها بين الانحدار والتسنيم والاقوى هو القول الاول لان الظ وحدة الماء عرفا فتشمله ادلة اعتصام الكر واما القول الثاني فالظاهر من المحقق الثاني بناؤه على ما يقتضيه استدلاله بان عدم نجاسة العالي بالسافل يقتضي عدم طهارته بطهارته واما العلامة والشهيد فكلامهما المتقدم في اعتبار كرية مادة الحمام الظاهر في عدم التقوي مطلقا مختص بما هو الغالب في مادة الحمام من تسنمها بل لعل القول الثالث كك بناء على ظهور العالي والسافل في كلمات الاصحاب في التسنيم واعلم ان القليل المتغير لا يطهر بزوال تغيره من قبل نفسه اجماعا لان علة التنجيس فيه الملاقاة دون التغير وهي لم تزل واما الكر المتغير فالمشهور انه لا يطهر ايضا بزوال تغيره من قبل نفسه ولا بتصفيق الرياح فيه ولا بوقوع اجسام طاهرة فيه بل تغيره من دون اتصاله بمعتصم او امتزاجه لاستصحاب النجاسة حتى من المنكرين للاستصحاب بناء على تمييز ما نحن فيه عندهم بعموم الدليل وللامر بنزح النزح في البئر المتغير حتى يزول تغيره بناء على ان حتى للانتهاء دون التعليل خلافا للمحكي عن يحيى بن سعيد اما بناء على مذهبه في طهارة الماء باتمامه كرا كما بناه عليه بعض للمرسل المشهور اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا بناء على ان الخارج من ذلك حال تغير الكر فيدخل ما بعده في العموم او نقضي الكر زال تغيرها فاجتمعا وان يثبت هنا ثبت في غيره بالاجماع ولذا ذكر صاحب ك وجماعة تبعا للمحقق في المعتبر ان هذا لازم القول بخبر البلوغ او لقاعدة الطهارة بناء على عدم جريان استصحاب النجاسة لان موضوع النجاسة هو المتلبس بالتغير او المردد بين ما حدث فيه التغير في زمان وما تلبس به وعلى التقديرين فلا يعلم بقاء الموضوع الذي هو شرط في جريان الاستصحاب وللاخبار الظاهرة في اعتبار غلبة التغير في النجاسة مثل قوله كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ واشرب وقوله لا باس اذا غلب لون الماء لون البول وقوله عليه السلام ان كان النتن الغالب على الماء فلا توضأ ولا تشرب ونحو ذلك ويكون كلمة حتى في صحيحة ابن بزيع للتعليل او للانتهاء مع استظهار رجوعها على العلة الغائية مثل قوله تفكر في العبادة الى ان تفهمها ويرد الاول مضافا الى ضعف المبنى كما تقدم ضعف الانتشار فان الادلة التي اعتمد عليها في ذلك القول لا دلالة لها على ما نحن فيه فان عمدة تلك الادلة الحديث المشهور اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا وهو مخصوص نصا واجماعا بالخبث الذي لا يكون مغيرا للماء فاذا ثبت النجاسة بالتغير كانت مستصحبة ولو قيل ان القدر الثابت من المخصص المتغير ما دام متغيرا واما ما بعد زوال التغير فهو داخل في العموم قلنا هذا بعينه وارد على المتمسك بقوله في الصحيح اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء كما لا يخفى كذا حكاه في الحدائق عن بعض الافاضل وفيه ان الخبث في الخبر المتقدم ليس هو القذر المغير اذ الخبث ليس اسما للعين

وانما هو معنى قائم بالجسم النجس فالمعنى ان الكر لا يتصف بالنجاسة ولا يحملها فخروج صورة التغير انما هو من عموم الأحوال فالمخرج حالة التغير وغيرها داخل تحت الاطلاق المفيد للعموم نعم لو فرض المخرج هو الماء المتغير من بين افراد المياه يكون هذا الحكم مختصا بالماء الغير المتغير وكان حكم الماء المتغير مسكوتا عنه في هذا الخبر او فرض المخرج هو الخبث الحاصل من التغير وكان حكم الخبث بعد زوال التغير مسكوتا عنه امكن التمسك في محل الشك بالاستصحاب لكن التخصيص باحد الطريقين غير ثابت فلم يعلم خروجه الا ما لو اجتمع الكر من مياه نجسة زال تغيرها ومن هنا يعلم انه لو سلم عدم جريان العموم بالنسبة الى الكر الذي تغير ثم زال تغيره لكن لا اشكال في جريان العموم بالنسبة الى الكر المجتمع من المياه المذكورة فان ثبت طهارته ثبت في غيره بالاجماع واما ما ذكره من النقض بالصحيحة المشهورة ان كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فغيرها لبيان حكم الدفع فلا معنى للتمسك بها عند الشك في الرفع فالاستصحاب سليم ويرد عليه انه يكفي في جريان الاستصحاب على المصاب بوالعرفية للقضايا المتيقنة سابقا وقد نبهنا على ان مقتضى الدقة العقلية في استصحاب الكرية بل هو اولى بعدم الجريان من الاستصحاب فيما نحن فيه ويرد على الثالث بان الظاهر من الاخبار اناطة الحكم بغلبة الماء على اوصاف النجاسة او غلبتها عليه في اول الامر فلا يشمل ما كان غالبا بعد ان كان مغلوبا واما كلمة حتى في صحيحة ابن بزيع فهي ظاهرة في غير التعليل ودخولها على الغاية المقصودة من النزح غير معلوم وعلى تسليمها فالغاية هو ذهاب الطعم والريح الحاصل بامتزاجه بالماء الطاهر المتجدد بالنزح لا مطلق ذهابهما والكر من الماء الذي عليه المدار في عدم الانفعال وان وردا ناطة الحكم بغير مما لابد من ارجاعه اليه ولو بتكلف وطرح لعدم المقاومة الف ومائتا رطل على المشهور بل في الغنية الاجماع عليه وظاهر المنتهى والمعتبر كونه مجمعا عليه بين الاصحاب وصرح غير واحد بعدم الخلاف فيه ويدل عليه مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا وعليه الاصحاب كما في الحدائق والظاهر كون التقدير فيها بالرطل العراقي الذي هو مائة وثلاثون درهما على المشهور ولمكاتبة الهمداني الى ابي الحسن ان الصاع ستة ارطال بالمدني وتسعة ارطال بالعراقي ووزنه الف ومائة وسبعون وزنه وعن البحار انه مائة وثمانية وعشرون واربعة اسباع وتنبيه العقلة ومستند الحمل على العراقي صحيحة مسلم ان الكر ستمائة رطل فان الظاهر الاتفاق على ان المراد به ليس العراقي ولا المدني فيتعين الحمل على المكي وهو عند الاصحاب كما في الحدائق ضعف العراقي فيكون مبينا للمرسلة مع كفايتها للاشتراط واما احتمال حملها على المدني كما ذكره شيخنا البهائي فيكون تسعمائة بالعراقي فيقرب من مقدار القلتين ففيه روايه علي بن جعفر الواردة في انفعال الف رطل من الماء وقع فيها او فيه من دم وربما استظهر ارادة العراقي من المرسلة لكون المرسل عراقيا والارادة العراقي بدون نصب القرينة في بعض الاخبار كما في رواية الكلبي النسابة التي استشهد بها في الحدائق ويضعف الاول بان المرسل عن المخاطب مع ان ملاحظة عرف السائل لها وجه اذا ذكر اللفظ في السؤال فاعاده الامام عليه السلام في الجواب لا ما اذا لم يذكر الا في كلام الامام عليه السلام وما ارادة العراقي في بعض الاطلاقات فمع ان الراوي فيه عراقي معارض بالمثل بل اقوى ففي صحيحة زرارة انا لوضوء بمد والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال مع ان زرارة لم يكن مدنيا واضعف مما ذكر التمسك بعد تسليم تكافؤ الاحتمال باصل الطهارة وعموم قوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الماء طهورا لم ينجسه شيء فان الاصل مدفوع بما ثبت من علية الكرية لعدم الانفعال الدالة على ان الملاقاة بنفسه مقتضية للانفعال ولا يتخلف عنه الا لمانع والمانع مدفوع بالاصل واما العموم فبعد تسليم الرواية والاغماض عن الطعن عليها بعدم ورودها في اصول اصحابنا فهو لا جل الجمع بينه وبين قوله عليه السلام اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء الدال على علية الكرية لعدم التنجيس مقيد بالكر وان كونه لا ينجسه شيء انما هو باعتبار كريته عنده للموضوع وهو الماء الذي لا ينجسه شيء فكلما شك في كريته فلا يجوز الحكم عليه بعدم التنجيس بمقتضى العموم لانه شك في موضوع العام لا فيما خرج منه فافهم وقد نبه على ما ذكرنا في رد الاصل شيخنا في تمهيد القواعد في مسألة الشك في كرية الماء فحكم بالنجاسة ورد اصالة الطهارة بان الملاقاة سبب في التنجيس ثم ذكر ان هذا هو الشايع بين الفقهاء واعترض عليه في الحدائق بمنع كون الملاقاة مقتضية للتنجيس بل هي مع القلة وهي غير متحققة وبان القلة لم تذكر في الادلة عنوانا للانفعال وانما المذكور فيها ان الماء الذي يدخله الحمامة والدجاجة الواطئة للعذرة لا يجوز استعماله الا ان يكون كرا من ماء وان الماء الذي لا فاه الكلب لا يستعمل الا ان يكون حوضا كبيرا وان الماء اذا لم يكن كرا ينجس بالنجاسة ومعلوم ان مقتضى هذه العمومات النجاسة الى ان يثبت كون المشكوك فيه خارجا عنها والا اقتصر على المتيقن نعم قد يتوهم ان مقتضى الثالث كون عدم الكرية شرطا في الانفعال لكن يمكن احرازه بالاصل فان الاصل عدم تحقق ماء الاعتصام فيما كان القلة فيما بين بالعراقي وقد نبه على ما ذكرنا في رد العموم شيخنا في المعالم بان الاخبار الدالة على اعتبار الكرية اقتضت كونها شرطا لعدم الانفعال فما لم يدل دليل شرعي على حصول الشرط يجب الحكم بالانفعال ثم قال وهذا يظهر ضعف احتجاجهم بالاصل على الوجه الذي قرروه ونقل عنه في الحدائق بان شرطية الكرية لا يقتضي الحكم بالانفعال مع عدم العلم بالشرط لان المشروط عدم عند عدم الشرط في الواقع لا عند عدم العلم به مع انه معارض بدلالة الاخبار المذكورة على ان القلة شرط في الانفعال فما لم يدل دليل على حصول الشرط يجب الحكم بعدم الانفعال انتهى ولا يخفى ان مقتضى ... عدم جواز التمسك بعموم الطهارة وان اللازم التمسك بعموم النجاسة فان عدم

الدليل على كون الانائيكر يكفي في الرجوع الى العموم وما كان كل من طوله وعمقه وعرضه ثلاثة اشبار ونصف على المشهور وفي الغنية الاجماع عليه ويدل عليه رواية الحسن بن صالح الثوري عن ابي عبد الله عليه السلام اذا كان الماء في الركي كرا لم ينجسه شيء قلت وكم الكر قال ثلاثة اشبار ونصف عمقها في ثلاثة اشبار ونصف عرضها والظاهر ان المراد من العرض هو سطحه المشتمل على الطول والعرض كما سيأتي في الصحيحة المحددة للكر بالذراع والشبر مع ان الطول لو كان انقص من ثلاثة ونصف لم يتم الا بزيادة عرضها فلا اقل من وجوب كونه مساويا له فالعرض هنا مثل قوله عرضها كعرض السماء والارض نعم يشكل على هذا السطح المستدير البالغ ثلاثة اشبار ونصفا مع انه ليس كرا اجماعا ويمكن اخراجه بان الظاهر من الرواية كون مجموع الثلاثة ونصف من العمق ثابتا في تمام سطح الكر لا في خط منه فيخرج الدائرة ويمكن اخراجها بالاجماع فهو من باب تقييد المطلق وهذا الايراد وارد في جميع الروايات ويمكن الاستدلال عليه برواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام اذا كان الماء ثلاثة اشبار ونصف في مثله ثلاثة اشبار ونصف في عمقه من الارض فذلك الكر ويمكن تقريب دلالتها نظير ما تقدم في الرواية السابقة من ان معنى كون الماء ثلاثة اشبار ونصف كون سطحه المشتمل على الطول والعرض بهذا المقدار ويكون في عمقه صفة لثلاثة اشبار ونصف هي بدل على مثله يعني اذا كان سطحه ثلاثة اشبار ونصف في ثلاثة اشبار ونصف ثابتة في عمقه ويعضد ما ذكرنا سقوط مثله في بعض نسخ المنتهى المحكي عن نسخة مقروءة على المجلسي مصححة ودلالة الروايتين وان لم تخل عن تكلف الا انهما نصان في زيادة النصف على الثلاثة فيرجحان على رواية اسمعيل بن جابر ان الكر ثلاثة اشبار في ثلاثة اشبار لاحتمال سقوط النصف فيها وعدم احتمال زيادته في الروايتين واعتضادهما بالشهرة واجماع الغنية وان طعن عليه في المعتبر بوجود الخلاف لكن ابنه في المنتهى بشذوذ قول القميين وهما اولى بالترجيح بهما من اقربية هذه المساحة بما ورد من التحديد بالقلتين واكثر من رواية تحديد الكر بقوله عليه السلام حتى نحو هذا وما تقدم من الحياض وزن الكر وتاييده بما ارسله الصدوق من انه كان ثلاثة اشبار طولا في ثلاثة اشبار عرضا في ثلاثة اشبار عمقا هذا كله مع مخالفة رواية اسمعيل للرواية عن علي بن جعفر عن اخيه في جرة فيها الف رطل من الماء فوقع فيه اوقية من دم هل يصلح شربه فان الف رطل على ما اعتبره بعضهم شبرا من الماء فوجده الفين وثلثمائة وثلاثة واربعين مثقالا لا يقرب من ثلاثين شبرا فلا معنى للحكم بانفعاله واحتمال نقصانه عن سبعة وعشرين شبرا لثقل الماء بعيد في الخارج وفي مورد الرواية ومع فرض التكافؤ فالمرجع الى عمومات ادلة النجاسة كما تقدم خلافا لمن عرفت وهنا رواية صحيحة اخرى ذكر في ... انها اصح رواية عثر عليها في المقام وهي صحيحة اسمعيل بن جابر في الماء الذي لا ينجسه شيء قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته والذراع قدمان كما يظهر من باب المواقيت والمراد بسعته سطحه المشتمل على الطول والعرض فيصير مكسره ستة وثلاثين واحتمل في المعتبر العمل بها لكن ذكر في المنتهى انه لم يقل احد بهذا المقدار واستجود حمل الشيخ قدس سره لها على ما اذا بلغ الحد بالارطال ويؤيده ما عن المحدث الاسترابادي من انا اعتبرنا الكر بالوزن فوجدناه قريبا من هذا المقدار والمعروف من صاحب المدارك استشكاله في العمل بالصحيح اذا خالف عمل الاصحاب وهنا اقوال اخر ضعيفة احدها قول الاسكافي بما بلغ مكسره مائة شبر وما ابعد ما بينه وبين قوله في الوزن بالارطال العراقي او ما بلغ قلتين والثاني قول الراوندي وما هو بلغ مجموع ابعاده الى عشرة ونصف من غير تكسير ولم نجد ما يمكن الاستدلال له نعم استدل له شارح الروضة برواية ابي بصير المتقدمة بجعل في بمعنى مع فلا يعتبر الضرب وفيه ما لا يخفى ثم ان لازم هذا القول اختلاف افراد الكر واقل فروضها كما في الروض ما كان طوله عشرة اشبار ونصف مع كون كل من عرضه وعمقه شبرا او ذكر بعضهم في ابعد فروضه ما كان عمقه تسعة اشبار وعرضه نصف شبر وطوله شبرا وما في الروض اولى لان ظاهر المنقول عن الراوندي هو اعتبار الشبر المكعب لهذا لم يذكروه مخالفا للمشهور في اصل التحديد بثلاثة ونصف وانما ذكروه في المنتهى في فروع هذا التحديد وان المشهور يعتبرون في الابعاد الضرب وان انكره لا يعتبره قطب الدين قدس سره والثالث المحكي عن ابن طاوس قدس سره من التخيير بين هذه الروايات فان اراد الظاهري فله وجه وان اراد الواقعي وحمل الزائد على الاستحباب فلا يعرف وجهه كما لم يعرف وجه لتقدير الكر على المشهور بالوزن والمساحة مع كونه بالوزن اقل دائما فان تصحيح التحديد باحد الامرين من الاقل والاكثر مشكل جدا نعم لو تفاوت الحدان بحسب اختلاف المياه ثقلا وخفة كما قيل انه قد يقرب التفاوت الى مرتبة العشر كان له وجه لكن بعد اضطراب الشبر في السابق كان التحديد لطول ابدان السابقين واعضائهم وبالجملة فالظاهر انه لا ينبغي الارتياب في كون الكر بحسب المساحة ازيد وقد نقل ان بعضا اعتبره فوجد الوزن قريبا من ستة وثلاثين شبرا واذا اعتبر اشبار السابقين يصير اقل من ذلك ولم اجد من دفع الاشكال نعم دفعه بعض ... بوجه اشكل وهو منع علم الائمة بنقص الوزن دائما عن المساحة ولا اعتصاصه لان علمهم ليس كعلم الخالق فقد يكون قدروه بادهانهم الشريفة واجرى الله الحكم عليه انتهى وفيه ما لا يخفى فان هذه يرجع الى نسبة الغفلة في الاحكام الشرعية بل الجهل المركب اليهم ونبرأ الى الله سبحانه اياهم على هذا الخطاء تعالى الله وتعالوا عن ذلك علوا كبيرا ثم ان هذا التحديد كغيره من التحديدات الشرعية مبني على التحقيق دون التقريب لانه مقتضى ظاهر اللفظ نعم قد يتسامح في اطلاق الفاظ المقادير على ما نقص او زاد اذا كان بحكم المعدوم بالنسبة الى الحكم المتعلق بذلك المقدار و

بتفاوت في اصل المساحة وفي مقدارها الاحكام وحيث كانت الاحكام الشرعية تابعة للحكم الحقيقية لم يعلم جواز المساحة في متعلقاتها فهي في
دائرة عن المقادير المتعلقة للاحكام الطبية واما القسم الثالث من المياه فهو ماء البئر وهو ما لا يصح سلب البئر عنه عرفا واوضحه في غاية المراد
بانه مجمع ماء نابع من الارض لا يتعداها غالبا ولا يخرج عن مسماها عرفا ولا يخلو هذا التعريف عن خدشة فالاولى وكوله الى العرف والظاهر عدم صدق
ماء البئر على ما يجري في الهاء من العيون الجارية وان كان المجمع يسمى بئرا مطلقا او مع نبع ماء منه غير ما يجري في الهاء فيحتمل وجوب النزح منه وان
اتصل بالجاري للاطلاقات والاقرب عدم الحاجة اليه لمنع شمول ادلة انفعال البئر الا لماء لو خلي وطبعه لا اذا اتصل بالجاري ثم لو فرض
الشك في صدق البئر على مجمع ماء كما في العيون الراكدة فان قلنا بنجاسة البئر مطلقا فالاقوى فيها الفرق بين الكر والقليل اذ لا دليل على
طهارة القليل منها لعدم ثبوت كونها من الجاري مع ما عرفت من التامل في اعتصام الجاري القليل لولا الشهرة والاجماعات المدعاة ومثل ذلك الحال
في المسألة واما رواية ابن بزيع المشتملة على التعليل بالمادة فهي اذا لم نقل بها في موردها وهو البئر لفرض القول بنجاسته اذا لم يتغير منه
اما على القول بطهارة البئر مطلقا ففي الحكم بالطهارة هنا اشكال لما عرفت من ان التعليل فيها يحتمل الرجوع الى الجزء الاخير منها وهو ترتب
ذهاب التغير على النزح وعلى تقدير الظهور في الرجوع الى الفقرة الاولى او الثانية او كليهما فيعارضها ما دل على انفعال القليل فلا بد من ارتكاب
التخصيص في تلك الاخبار او مخالفة الظاهر في الرواية لا بعنوان تخصيصها بالكر حتى يلغو التعليل بالمادة بل يصرف التعليل الى الجزء الاخير واولوية
التخصيص في خصوص المقام ممنوعة لقوة العموم وضعف ظهور التعليل على فرض التكافؤ فيمكن الرجوع الى مفهوم ما دل على اشتراط المادة
المشتملة على الكر في اعتصام ماء الحمام بناء على ما تقدم من ان ظاهر الجملة الشرطية علية المادة المشتملة على الكر للاعتصام فكما يتعدى من منطوقه
الى كل ماء قليل متصل بمادة مشتملة على الكر كذلك يتعدى من مفهومه الى كل ماء قليل انتفت فيه تلك العلة وتوهم ان النسبة بينهما عموم من وجه
فيتعارضان فيما اذا كان للماء القليل مادة غير كر مدفوع بان مادة الاجماع غير قابلة للخروج عنه المفهوم والا لغى اعتبار الكرية في المادة
وكانت العلة نفس المادة نعم يمكن ان يقال انه لو علم كون مادة العين الراكدة كرا وعلم اتصالها بها حين الملاقاة لم ينفعل المنطوق العلة في
ماء الحمام فانه يتعدى الى غيره كما عرفت اذ لنص المخصصة لادلة انفعال الماء القليل ويبقى تعليل الصحيحة مؤيدا لعموم الطهارة وفي تطهيرها
بالنزح المزيل لو انفعل بالتغير وجهان لرجوع التعليل في الصحيحة الى الفقرة الثانية فقط او مع الاولى واما الان المادة اذا فرضت كرا فاخرج
منها بسبب نزح بعض الماء مقدار مزيل للتغير فقد زال تغيره بماء معتصم فيطهر كما عرفت سابقا وكيف كان فانه ينجس ماء البئر كغيره بتغيره
بالنجاسة اجماعا نصا وفتوى وهل ينجس بالملاقاة ولو كان كثيرا ام لا اكثر القدماء كالصدوقين والمشايخ الثلاثة واتباعهم والحلي وابن سعيد
والمحقق والفاضل في بعض كتبه والشهيد بل عن الامالي انه من دين الامامية وعن الانتصار والغنية وظاهر التهذيبين ومصرايات المحقق
الاجماع وفي السرائر نفي الخلاف فيه وفي شرح الجمل الاجماع وعن كاشف الرموز انه عليه فتوى الفقهاء من زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا
وفي الروضة كاد يكون اجماعا او لا ينجس ولو كان قليلا كما عن العماني وابن الغضائري والشيخ في التهذيبين والعلامة في اكثر كتبه وشيخه مفيد
الدين محمد بن الجهم وولده وصاحب التنقيح والموجز وجامع المقاصد والمحقق الميسي والشهيد الثاني على ما حكي عن رسالته المصنفة
في المسألة وجمهور المتأخرين عنه او يفرق بين القليل والكثير كما عن البصروي وحكي في المنتهى عن جماعة قبله وهو لازم للعلامة المفصل في الجاري
بين القليل والكثير وفي الملازمة نظر لكن لا يبعد استظهارها منه في المنتهى ثم المحقق مع ما حكي عن مصرياته من الاجماع على الحكم بالنجاسة في
منافيه تردد وان كان الاظهر التنجيس لما ذكره في المعتبر من النقل المستفيض عن الصحابة بايجاب النزح وانه كان معلوما منهم وان اختلفوا
في مقدار النزح والاخبار المتواترة الدالة على وجوبه وربما استدل ايضا بالاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة العظيمة ويرد بتواتر
الاخبار والنقل بالنزح بعد تسليم دلالته على النجاسة حمل ذلك على الاستحباب لما سيجيء من الامارات واما الاجماع والشهرة فموهونان
بما عرفت من الخلاف من كثير من العلماء وربما استدل ايضا ببعض الاخبار الظاهرة في النجاسة مثل صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال كتبت الى
رجل اسأله ان يسأل ابا الحسن الرضا عليه السلام عن البئر يكون في المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات من بول او دم او يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة
ونحوها ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلوة فكتب عليه السلام في كتابي ينزح منها دلاء وفيه ان دلالتها الا
الامر بالنزح يضمنه اصالة عدم الخوف في الردع بالكتابة وهو معارض بظهور قوله ينزح دلاء في كفاية نزح مطلق الدلاء للدم والبول و
العذرة فيتعين حمل الجملة الخبرية على الاستحباب فيكون نزح مقدار من الدلاء مستحبا لكل واحد وان كان الافضل ما ورد من المقدار المعين
لكل واحد اذ لو حمل على الوجوب لم يجز حمله على ظاهره من التخيير بين الدلاء في النجاسات المذكورة اجماعا فلا بد اما من التزام اجمال الرواية
وان المقصود بيان ايجاب اصل النزح بمقدار من الدلاء وان النزح طريق تطهير البئر وتفصيله موكول بيانه الى ما يجب في كل واحد من النجاسات
الى مقام اخر واما من التزام نصب القرينة لارادة العدد الخاص من لفظ الدلاء بالنسبة الى كل من النجاسات المسؤول عنها وشيء من الامرين

الخالفين

الخالفين لظاهر الرواية بل صريحها لا يليق لاحد لاجل اصالة عدم ردع الامام عليه السلام بل الظاهر ان السائل بعد ملاحظة كلام الامام عليه السلام لم يرتب في انه
ردعه بهذا الكلام عن اعتقاده هذا مضافا الى ان ابن بزيع روى الرواية الاتية التي هي اظهر من هذه الرواية في عدم انفعال البئر وصحيحة علي بن
يقطين عن ابي الحسن عليه السلام عن البئر يقع فيها الحمامة او الدجاجة او الفارة او الكلب والهرة فقال يجزيك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهرها ان شاء الله
وهذه اظهر دلالة من الاولى لوقوع التطهير في كلام الامام عليه السلام الا ان الامر بنزح الدلاء اظهر هنا في الاستحباب من حيث كونه اظهر في مقام البيان
فيبعد جدا حملها على بيان نوع المطهر واحالة تفصيل كل واحد من النجاسات المذكورة الى مقام اخر فالاولى حمل لفظ التطهير هنا على ارادة
ازالة القذارة والنفرة الحاصلة من وقوع تلك الاشياء وصحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام اذا اتيت البئر وانت جنب فلم تجد دلوا ولا شيئا
تغترف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء رب الصعيد ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم وفيه ان الاستدلال مبني على فرض بدن الجنب نجسا
ولا شك في ان وقوعه في البئر ينجس البئر فلا يرفع الحدث بل يزيد الخبث ويحتاج بالاخرة الى التيمم فليس محذور الوقوع في البئر راجعا الى ما
يضر بالقوم كما هو ظاهر الرواية بل هو لغو صرف وزيادة في نجاسة بدنه فالتعليل بهذا اولى بل متعين حيث ان محذور افساد الماء يرتفع بنزح دلاء
منه فلا دلالة في الرواية على المطلوب فيكون النهي عن افساد الماء لاجل استقذار القوم ذلك ولاثارة الوحل من البئر او لصيرورته مستعملا
في الحدث الاكبر فالانصاف ان هذه الصحيحة اظهر في عدم الانفعال والعجب ممن حكي عنه في المنتهى مساواة ظهور هذه الصحيحة في الدلالة على الانفعال
لصحيحة ابن بزيع الاتية الدالة على عدم الانفعال وموثقة عمار الواردة في وقوع في وقوع الكلب والفارة والخنزير قال ينزف كلها فان غلب
الماء ينزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل وقد طهرت وفيه ان نزح كل للاشياء المذكورة لعله
خلاف الاجماع ولذا حمله الشيخ على صورة التغير وحسنة الفضلاء بابن هاشم قالوا قلنا له عليه السلام بئر يتوضأ منها يجري البول قريبا منها اينجسها فقال
ان كانت البئر في اعلى الوادي يجري فيه البول من تحتها وكان بينهما قدر ثلثة اذرع لم ينجس شيء من ذلك وان كان اقل من ذلك نجسها و
ان كان البئر في اسفل الوادي يمر الماء عليها وكان بينه وبين البئر تسعة اذرع لم ينجسها وما كان اقل من ذلك فلا تتوضأ منه فقلت له
فان كان مجرى البول يلصقها وكان لا يلبث على الارض فقال ما لم يكن له قرار فلا باس وان استقر منه قليل فانه لا يثقب الارض ولا قعر له حتى
يبلغ البئر وليس على البئر منه باس فتوضأ منه انما ذلك اذا استنقع كله والانصاف ان هذه الحسنة وان لم تخل على ظاهرها من حيث عدم
انفعال البئر بمجرد قرب المبال فيها الا انها ظاهرة في الانفعال عند العلم بوصول البول اليها ونحوها في الظهور قوله عليه السلام في رواية ابن مسكان
عن ابي بصير وكل شيء يقع في البئر ليس له دم مثل العقرب والخنافس واشباه ذلك فلا باس لكنها كالروايات الاربع المتقدمة على فرض تسليم
ظهورها في الانفعال وجميع اخبار النزح مع الاغماض عن ظهورها في الاستحباب وتسليم دلالة وجوب النزح على النجاسة معارضة بما
لصحاح المستفيضة وغيرها التي هي اقوى دلالة من تلك الاخبار ففي صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير
حتى يذهب اللون ويطيب الطعم ودلالتها واضحة ولا يلتفت الى ما ذكر لها في المعتبر وغيره من التاويل وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام عن بئر
وقع فيه زنبيل من عذرة يابسة او رطبة او زنبيل من سرقين ايصلح الوضوء منها قال لا باس وصحيحة معوية بن عمار لا يغسل الثوب ولا تعاد الصلوة
مما يقع في البئر الا ان ينتن وصحيحته الاخرى في فارة تقع في البئر فيتوضأ منها الرجل ويصلي وهو لا يعلم ايعيد صلوته ويغسل ثوبه فقال لا
يعيد صلوته ولا يغسل ثوبه وبمعناها موثقة ابان ورواية جعفر بن بشير عن ابي عيينة وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في البئر يقع فيها
الميتة فقال ان كان لها ريح ينزح عشرون دلوا بناء على ان النزح لزوال الريح غالبا بالعشرين او للاستحباب ان لم يرجع الضمير الى البئر وصحيحة زرارة
عن الحبل من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء قال لا باس بناء على ان البئر لا ينفك غالبا من ملاقاة الحبل وان امكن ان
يقال ان الدلو لا ينفك ايضا عن ملاقاة ما يتقاطر من الحبل لكثرة لا يقدح في المطلوب كما لا يخفى ونحوها او دونها في الظهور رواية زرارة
في جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به الماء قال لا باس بناء على ان محل السؤال وان كان هو نفي الباس عن استعمال الجلد الخنزير واستعمال الماء
المحل الذي يستقى به الا انه لو انفعل البئر كان ينبغي التنبيه على ذلك لئلا يستعمل البئر بعد ذلك قبل النزح ونحوهما مرسلة علي بن حديد
عن بعض اصحابنا قال كنت مع ابي عبد الله عليه السلام في طريق مكة فصرنا الى بئر فاستقى غلام ابي عبد الله عليه السلام دلوا فخرج فيه فارتان فقال ابو عبد الله عليه السلام
ارقه واستقى اخر فخرج فيه فارة فقال عليه السلام ارقه فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شيء فقال صبه في الاناء فصبه ورواية محمد بن القاسم عن ابي الحسن عليه السلام
في البئر يكون بينها وبين الكنيف خمس اذرع او اقل او اكثر يتوضأ منها قال ليس يكره من قرب ولا بعد ويتوضأ منها ويغتسل ما لم يتغير
الماء وارسل الشيخ وعن مسعدة عن الصادق عليه السلام انه كان في المدينة بئر وسط مزبلة فكانت الريح تهب وتلقي فيها العذرة وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ
منها وموثقة ابي بصير قلت لابي عبد الله عليه السلام بئر يستقى منها ويتوضأ به وغسل به الثياب وعجن منه ثم علم انه كان فيها ميت قال لا باس
لا يغسل منه الثوب ولا تعاد منه الصلوة وموثقة ابي اسامة قال اذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة ينزح منها سبع دلاء

قلنا فما تقول في ثيابنا او صلوتنا ووضوئنا وما اصاب ثيابنا قال لا باس وعن البئر يقع فيها زنبيل عذرة يابسة او رطبة فقال لا باس اذا
كان فيها ماء كثير فان الكثرة العرفية غير معتبرة في الماء اجماعا فهي للتحقيق عن التغير ثم ثبت الحقيقة الشرعية في لفظ الكثير حتى يكون الرواية دليلا
للقول باعتبار الكثرة في البئر فهذه اخبار اثنا عشرة بين صريح في المطلوب وظاهر فيه ولو فرضت معارضة ظواهرها بظواهر ما تقدم من اخبار النجاسة
كان الواجب على المنصف ترجيح هذه عليها هذا كله مضافا الى مخالفة اخبار النجاسة للعامة وموافقتها لعمومات طهارة الماء واستلزام العمل باخبارها
لطرح اخبار معتبرة كثيرة في مقام التعارض في مقدار النزح واما الشهرة ونقل الاجماع فموهونان بالاطلاع على فساد المستند ومخالفة
جماعة كثير من اهل التحقيق والتدقيق لهم ثم على فرض التكافؤ فالواجب الرجوع الى العمومات ومع التنزل فالى اصالة الطهارة هذا مضافا
الى لزوم الحرج الشديد خصوصا في البلاد التي ينحصر ماؤهم في البئر ولذا قال كاشف الغطاء اما حاصل من لاحظ ذلك لم يحتج الى النظر في الادلة
عامتها وخاصتها واما القول باعتبار الكرية في البئر المنقول عن البصروي ويحتمل انه لازم قول العلامة قده في الجاري فوجهه عموم ادلة
انفعال القليل ولا يعارضها عموم ادلة طهارة البئر لانصراف الاطلاق فيها الى ما يبلغ الكر لانه الغالب في الابار ولذا امروا في اخبار
بنزح مائة دلو او سبعين دلوا والكر من غير تقييد بكون الماء كثيرا اعتمادا على الغالب ودعوى ان العمومات مخصصة بما دل على طهارة
البئر عند التغير بنزحها حتى يزول التغير فلولا اعتصام الماء لانفعل ما يخرج منها بملاقاة المتغير مدفوعة باحتمال كون النزح مطهرا
تعبدا على خلاف القاعدة وخصوص رواية الحسن بن صالح الثوري المتقدمة في الكر من قوله عم اذا كان الماء في الركي كرا لم ينجسه شيء وقوله عم
في موثقة عمار السابقة في ادلة المختار لا باس اذا كان الماء كثيرا بحمله على الكثير الشرعي كما انه اقرب من حمله على ما اذا لم يتغير وقوله عم في صحيحة ابن بزيع
المتقدمة ماء البئر واسع لا يفسده شيء بناء على ابقاء الوسعة من حيث الحكم الى الوسعة بمعناها الحقيقي وهي الكثرة الفعلية وجعل القضية محمولة على
الغالب كما يشعر به كونها توطئة وتمهيدا لعدم الافساد وارادة الوسعة من حيث الاستعداد لمكان المادة مرجوحة بالنسبة الى حمل القضية على الغالب
وعن الفقه الرضوي وكل بئر عمقها ثلثة اشبار ونصف في مثلها فسبيلها سبيل الجاري الا ان يتغير لونها او طعمها او رائحتها ولولا اعراض
الاصحاب عن هذا القول امكن المصير اليه وعن الجعفي اعتبار الذراعين في عدم انفعال الماء ولم نعثر له على وجه ثم المختار من طهارة البئر فالظ بينهم استحباب
النزح وينسب الى الشيخ قده في تب وجوب النزح تعبدا وتبعه العلامة قده في المنتهى فان ارادوا به الوجوب الشرطي لما يشترط فيه الطهارة من الشرب و
الاستعمال في الماكول والطهارة من الحدث والخبث بمعنى عدم جواز هذه الامور قبل النزح فليس الا النجاسة الا ما منع استعمالها في هذه الامور فاذا تحقق المنع
عن هذه الامور تحقق النجاسة ولزمها نجاسة الملاقي فلا يرد ان الثمرة تظهر في عدم تنجس ملاقيه فتامل وان ارادوا الوجوب النفسي ففي غاية البعد عن ظ
الروايات ثم ان في الروايات قراين كثيرة على الاستحباب منها اما من الامر بنزح الانجاسة واحدة او نجاسات فان ارادة الوجوب لارادة خلاف ظ
اللفظ ومنها ورود اخبار متعارضة هنا فان الحمل على الوجوب يوجب طرح بعضها بخلاف الحمل على الاستحباب وطريق تطهيره المتعارف المتفق عليه
وان كان هو النزح لكن الاظهر كفاية غيره من المياه النجسة في المطهر كما ان غيره قد يبادر كره في التطهير بالنزح اذا كان ذا مادة يتبع بالنزح كما في ظاهر صحيحة ابن
بزيع المتقدمة وافتى به الشيخ في الغدير النابع واما تطهيره مع غيره فهو الاقوى على القول باعتبار الامتزاج مع المعتصم في التطهير فاذا
في عدد ولو اتصلت بالنهر الجاري طهرت تساوى قرارهما او اختلفا وقال الشيخ ويطهر بطهر غيره وبالنزح لكن في المعتبر اذا اجري اليها الماء
المتصل بالجاري لم يطهر لان الحكم متعلق بالنزح ولم يحصل ظاهره المنع ولو مع تساوي القرارين وفي س وكري طهارتها بالامتزاج بالجاري
والكثير اما لو تسنما عليها من فوق فالاقوى انه لا يكفي لعدم الاتحاد في المسمى **اقول** قد صرح الشهيد في س بانا لو اوقفنا المتصل بالجاري مع
علو الجاري متحد معه بل نقدم في مسئلة اشتراط تساوي السطوح في الكر دعوى الاتفاق على الاتحاد مع علو المعتصم فلا وجه لمنع تطهير
البئر بالامتزاج مع المعتصم المتحد معه ومن ذلك يظهر ضعف دفع المنافاة بينهما بان الكلام هناك في المرضع واضعف منه احتمال الخصوصية
في البئر مفقودة في غيرها وجه الاشتغال يمضى بحكم برد المحقق حيث ادعى خصوصية في البئر من حيث اختصاص تطهيرها بالنزح وكيف كان فالاقوى
كون ماء البئر على القول بالانفعال كماء القليل فيما يطهر به فينبغي ارجاع الخلاف هنا الى كيفية التطهير وما يظهر من تعليل المعتبر من
اختصاص تطهير البئر بالنزح لا مستند له الا الاخبار الظاهرة في اختصاص المطهر في النزح مثل قوله عليه السلام في صحيحة ابن بزيع ينزح دلاء في جواب قول
السائل ما الذي يطهرها الظ في الحصر ونحو ذلك والظ حملها على الغالب من تعذر التطهير بغير النزح او تعسره ثم اللازم في صورة اتصالها
بالجاري ونحوه الاتحاد الرافع للنجاسة بالامتزاج او بمجرد الاتصال على الخلاف الالتزام باعتصام ماء البئر وعدم انفعاله بما يقع فيه ولا
باس به اما لو تطهر بالقاء الكر عليه فقد يقال ان اللازم من القول بتطهيره بذلك الالتزام ايضا بصيرورة ماء البئر معتصما لا ينفعل بما يقع فيه
لان دليل التطهير بالقاء الكر عدم قبول الكر للانفعال واتحاد ماء البئر معه بالامتزاج او بمجرد الاتصال ولازم ذلك عدم قبوله للنجاسة الخارجية
بعد ذلك فيكفي في اعتصام البئر ابدا القاء الكر عليه ويمكن ان يقال ان استهلاك الكر في البئر بعد وقوعه دخل في حكم البئر فيشمله ادلة البئر

يخرج عن ورود الكر وحصول التطهير به انما هو باول الوقوع ذا التطهير امتزاج البئر مع شيء منه معتصم به لا استهلاكه والمستهلك
هو الواقع الملتبس في الوقوع فلا منافاة بين كونه رافعا وكونه غير رافع لاختلاف زمانيهما وان استهلك البئر بالكر الملقى عليه فلعلها اجدا
كان لها حكم الكر لعدم صدق البئر عليها وان شك رجع الى اصالة عدم استهلاك البئر والى اصالة عدم الانفعال على اختلاف الانظار في ذلك و
كيف كان فيطهر بنزح جميعه عرفا وان بقي منها شيء يسير هو منه بمنزلة ما يبقى بعد انفصال الغسالة من الثوب والاناء وفي حكم النزح اخراج ما فيها
باجزائه من ساقيه وغوره على خلاف فيه من حيث انفعال العائد بارض البئر وجانبها اللذين لا دليل على طهارتهما بغير النزح وفي ما حكم من اخراج
الماء واما احتمال كون العائد هو الغائر فلا يقدح بعد اصالة عدم عوده واصالة عدم ملاقات هذا العائد ان وقع فيها مسكر منجل ولا يكون الا
مع كونه مايعا بالاصالة ولو بني على عموم كل مسكر خمر في النبوي المروي عن ابي جعفر وقول ابي الحسن عم ان الله لا يحرم الخمر لاسمها ولكن حرمها لعاقبتها
فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر لم يفرق بين الجامد والمايع ولو بني على ظهور التنزيل في خصوص حرمة التناول لخرج ما عدا الخمر لاختصاص دليله
الامر بنزح الكل بالخمر مثل قوله عم في رواية الحلبي وان مات فيها بعير او صب فيها خمر فلينزح نعم لو قيل بنزح الجميع فيما لا نص فيه عم الحكم لغير الخمر
هذه الجهة بل لولا هذا لم يعم الحكم في الخمر ايضا لاختلاف الاخبار فيها ايضا ففي رواية كردويه عن البئر يقع فيها قطرة دم او نبيذ ومسكر او بول او
خمر قال ينزح منها ثلثون دلوا وفي خبر زرارة بئر وقع فيها قطرة دم او خمر قال الدم والخمر والميتة ولحم الخنزير كلها سواء ينزح منها عشرون فان غلب
الريح نزح حتى يطيب وحكى في المعتبر عن المقنع الافتاء بمضمونه ثم احتمل العمل والتفصيل بين القطرة والكثير كما في الدم وكانه قده يحمل الثلثين
على الاستحباب كما فهمه منه الشهيد الثاني ولو فرض عدم القول بالفرق او شذوذه كما عن المنتهى امكن العمل بما في المقنع وحكى عن الذخيرة لقوته وحمل
الثلثين على الفضل ونزح الجميع على الافضل كما يشهد به الجمع بينهما وبين ما لا يجب نزح الجميع اتفاقا كصحيحة معوية بن عمار في البئر يبول فيها الصبي
او يصب فيها بول او خمر قال ينزح الماء كله ورواية ابن سنان فان مات فيها ثور او صب فيها خمر فلينزح الا ان المشهور ما في المتن وعن السرائر عليه الاجماع
وعن الغنية الاتفاق فالعمل عليه مع كونه احوط اوقع فيها فقاع كما افتى به الشيخ ومن تاخر عنه على ما حكي ولا مستند له الا ما ورد من انه خمر
وفيه انصراف التنزيل الى خصوص الحرمة او اليها والى النجاسة نعم لو قيل بالجميع فيما لا نص فيه كما استدل به في المعتبر تم الحكم بالجميع كما تم ان وقع
فيها عصير عنبي او مني او احد الدماء الثلثة في قول مشهور بل عن السرائر والغنية الاجماع على غير العصير مصرحا في الاول بعدم الفرق بين
كون المني من ماكول اللحم وغيره وربما كان اطلاق بعض الاخبار في الدم المفرق بين قليله وكثيره منافيا لهذا الحكم ولذا قال في المعتبر بعد حكاية
اطلاق المقنعة والمصباح بعدم الفرق ورد الفرق بينها وبين غيرها من الدم بمجرد العفو عن قليله دونها ان الاصل ان حكمها حكم بقية الدماء
عملا بالاحاديث المطلقة **اقول** دعوى الانصراف ممكن فيرجع الى ما لا نص فيه لكنها مشكلة او ممنوعة ولو مات فيها بعير فلا خلاف في وجوب
نزح الجميع وعن السرائر والغنية الاجماع عليه وقد تقدم صحيح الحلبي في الخمر وفي رواية ابن سنان وان مات فيها ثور او نحوه نزح كله اما وقوعه ميتا
فالظ انه كذلك لظهور الاخبار في علية ملاقات الميتة للحكم نعم ظ رواية زرارة المتقدمة في الخمر ان في الميتة الواقعة عشرين ولم اجد عاملا بها
ولا بما ورد في مطلق الدابة وورد في الحمار والجمل كر من ماء وذكر جماعة كالحلي والمقداد والمحقق والشهيد الثانيين وغيرهم ان البعير يعم
الانثى يشمل الذكر والانثى وعن شرح الفاضل الهندي انه عليه اتفاق اهل اللغة لكن الازهري قال هذا كلام العرب يعرفه الا خواص اهل
العلم باللغة ثم حكى عن الشافعي في الوصية قولا بانه لو قال اعطوه بعيرا لم يكن لهم ان يعطوه ناقة فحمل البعير على الجمل لان الوصية مبنية على عرف
الناس لا على محتملات اللغة التي لا يعرفها الا الخواص ثم حكى عن الغزالي في البسيط ان المذهب انه لا يدخل فيه الناقة وخرج طوائف من اصحابنا
قولا ان الناقة تندرج فيه ومن كلام ائمة اللسان ان البعير كالانسان والناقة كالمراة انتهى ما عن شرح الفاضل **اقول** مقتضى الجميع ان لفظ
البعير موضوع للمطلق لكن شاع استعماله في المقيد ولذا قال في الخلاف البعير الجمل فالاولى ادخال الناقة فيما لا نص فيه وكذا الحال في شموله
للصغير حكاه الفاضل المقدد عن ظ فقه الثعالبي لكن عن الصحاح والمحيط ومهذب اللغة انه لا يقال لذلك الا اذا اجذع وعن القاموس انه الجمل
البازل ثم المشهور كما في كلام جماعة الحاق الثور بالبعير وهو الاقرب لصحيحة ابن سنان المتقدمة والظ اختصاصه كالبعير بالاهلي مع احتمال
شمولها للوحشي او الحاقه بالاهلي لعطف نحوه عليه في رواية ابن سنان ويحتمل دخول الثور في حكم البقرة الوارد فيها نزح الكر لكن الاقوى
الاول لانصراف الثور وربما الحق بما ذكر في نزح الجميع عرق الابل الجلالة وعرق الجنب من الحرام وبول ما لا يوكل لحمه وروثه عدا بول الرجل
والصبي وخروج الكلب والخنزير حيين والفيل ولا يتم الحكم في شيء منها الا بايجاب الجميع فيما لا نص فيه مع دخول بعضها في اطلاق بعض النصوص
وكيف كان فان تعذر لغلبة الماء وكثرته نزح لتعسره وتجدد النبع لا لمانع اخر اقتصارا على مورد النص استبعادا ما لها اجمع نزاوح عليها اربعة رجال
يوما اثنان منهم الاخرين وهما اما بشتغلان بالنزح كما عن صريح السرائر واما يدخل احدهما البئر فيملي الدلو بمجرد وصولها الى البئر لئلا
يحتاج النازح الى تكرار اخافته الدلو في الماء للامتلاء كما عن الشهيد الثاني ولم يظهر من النص تعيين احد الوجهين ولذا احتاط المولى

الوجه الثاني المجلسي قده بدخول واحد في البئر ووقوف اثنين للنزح خروجا عن الشبهة وعلى كل تقدير فلا يجزي واحدا واحدا وان فرض انه ينزح
بذلك ما ينزح بالاثنين دفعة وبعينه قيام الآخرين للنزح اول زمان التعب فالكل عن النزح فالاولى ليهتدي الا راحة لكن مدة الاشتغال بنفس
النزح يوما الى الليل فيجب بتقييد المفيد ما قبل الزوال ... الدلو في البئر على الاحوط والمستند في ذلك خبر عمار الوارد في بئر وقع فيها كلب
او فارة او خنزير قال ينزف كلها فان غلب عليه الماء فلينزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل فقد طهرت
الخبر بناء على تنزيله على صورة تغير الماء بما وقع فيه والا فنزح الجميع للمذكورات خلاف الاجماع مع انه لو كان للاستحباب كفى في المطلوب لا لان
بدلية التراوح عن نزح الجميع المطلوب وجوبا او استحبابا ثم ان الرواية خالية في المعتبر عن لفظ ثم لكنها موجودة في غيره وظاهرها وجوب
التراوح بعد النزف منه يوما كاملا وليس كذلك وقد ذكر في توجيهه وجوه مثل قراءة ثم بفتح الثاء للاشارة او سقوط كلمة قال بعدها ويؤيده حكاية ذكره
عن بعض النسخ او ان المراد بالنزف يوما ثم اذا لم ينزف في يوم تراوح عليها اربعة والكل كما ترى الا ان هذه اللفظة لا تخل بالمراد بعد الاجماع
على عدم وجوب ما عدا التراوح عند غلبة الماء وصراحة الرواية في وجوب التراوح ويؤيدها المرسل عن الرضا عليه السلام فان تغير وجب ان ينزح
الماء فان كان كثيرا وصعب نزحه فالواجب عليه ان يكترى اربعة رجال يستقون منها على التراوح من الغدوة الى الليل ثم ان مقتضى وجوب الاقتصار
في كيفية التطهير التوقيفي على المتيقن عدم الاجتزاء بالنساء ولا الخناثى ولا الصبيان ولا بالملفق من نصفي يوم وليلة ولا الاكتفاء بالاثنين وان نزحا
ما ينزح الاربعة ولا بثمانية رجال في نصف يوم بدلو بل او ازيد ولا فرق في عدم الاجتزاء بما ذكرنا في الفروع بين التمكن من العمل على طبق النص في تلك
البئر او تعذره كما لو لم يكن الا النساء او الصبيان او لم يمكن الا الملفق او غير ذلك ثم ان مقتضى النص عدم جواز تركهم للنزح واشتغالهم اجمع
ولو كان ضروريا كالاكل لامكان الاشتغال به في زمان التراخي ومن ذلك الصلوة فليس لهم الاشتغال جميعا بالصلوة لكن ذكر جماعة تبعا للذكرى
جواز الصلوة لهم جماعة ولعل وجهه عموم ادلة استحبابها الشامل لهؤلاء وفيه ما لا يخفى فانها ساقطة عن المعذور ولاجل ما ذكرنا اورد عليهم با
مثل استثناء سائر المستحبات كتشييع الجنائز وقضاء حاجة المؤمن ونحوه بل يرد عليهم ان اللازم استثناء زمان مقدمات الجماعة من سعيهم
الى المسجد واضرابهم نعم يجوز لهم الجماعة على التناوب بان يقف الامام ويقف معه واحد يصلي معه ركعة ثم ينفرد ويتم صلوته مخففا بمقدار ركعة
من الامام فيقوم مقام احد النازحين ويجيء هو ويلحق الامام وينفرد الآخر فيتم صلوته بمقدار الركعة الثالثة للامام فيقوم مقام النازح
الآخر فيجيء هو ويلحق في الرابعة ولو حصل في اثناء التراوح تغير في البئر بحيث يمكن نزح مائها اجمع فهل يكتفى بالتراوح او يعدل الى نزح الجميع
ولو زاد عن يوم التراوح وجهان الاقوى الاول والاحوط الثاني لان التراوح مطهر مع الغلبة فاذا انتفت مع نجاسة البئر كان مقتضى الدليل طهر ما
ينزح الجميع ولو تبين في اثناء النزح الجميع غلبة الماء وتعذر نزحها او عرضت بعد عدمها فالاقوى في الصورة الاولى كون ما نزح محسوبا من
التراوح اذا فرض اجتماع الشروط وفي المقام فروع كثيرة لكن فائدتها بعد البناء على استحباب النزح يسيرة والله العالم وينزح كر تقدم تحديده
وزنا ومساحة ان مات فيها دابة والظاهر ان المراد بها هنا الخيل كما عن بعض او حمار او بقرة اما الحمار فلا كلام فيه ففي رواية عمرو بن سعيد بن هلال
وسألت ابا جعفر عليه السلام عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة كل ذلك يقول سبع دلاء حتى بلغت الحمار والجمل كما في الوسائل فقال كر من ماء واقل ما يقع
في البئر عصفور ينزح منها دلو واحد وفي المعتبر عطف البغل على الحمار وهي زيادة معتبرة ويظهر من سوق الرواية عموم حكم الحمار لما ماثلها في
الجثة حيث جعل الحيوانات اصنافا بحسب الجثة فيشمل البقرة ولو كان في الرواية لفظ الجمل احتمل ارادة ما بينهما في الجثة وفي صحيحة ابن سنان
اذا سقط في البئر دابة صغيرة او نزل فيها جنب ينزح منها سبع دلاء وان مات فيها ثور او نحوه او صب فيها خمر ينزح الماء كله وفي صحيحة الفضلاء
زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية عن ابي عبد الله عليه السلام وابي جعفر عليه السلام في البئر يقع فيها الدابة والفارة والكلب والطير فيموت قال يخرج ثم
ينزح من البئر دلاء والظاهر ان المراد من الدابة الصغيرة المماثلة للسنور والكلب والخنزير دون ما يدب على الارض كما فسرها به اولا في الصحاح ولا خصوص
ما يركب كما فسرها به ثانيا لان الظاهر انا ارادتها ما يقرب من الشاة والكلب والسنور واشباهها لكن العلامة قده استظهر منها بعد نفي الاول
وجعل اللام اما للعموم واما للعهد الذهني فيفيد العموم فاذا ثبت ذلك دخل فيها الحمار والفرس والبغل والبقر والابل غير ان الابل
والثور خرجا بما دل على نزح الجميع لهما فان قلت يلزم التسوية بين ما عدا الامام قلت خرج ما استثنى بدليل منفصل فيبقى الباقي لعدم
المعارض وايضا التسوية حاصلة من حيث الحكم بوجوب نزح الدلاء وان افترقت بالقلة والكثرة وذلك شيء لم يتعرض له الا ان للقائل ان يقول
ما ذكرتموه لا يدل على بلوغ الكرية ويمكن التمحل بان يحمل الدلاء على ما يبلغ الكر جمعا بين المطلق والمقيد خصوصا مع الاتيان بجمع الكثرة لا يق
ان حمل الجمع على الكثرة استحال ارادة القلة منه والا لزم الجمع بين ارادتي الحقيقة والمجاز وان حمل على القلة فكذلك لانا نقول لا نسلم استحالة
الثاني سلمناه ولكن ان نحمل على معنى المجازي وهو مطلق الجمع لم يلزم ما ذكرنا على ان لنا في كون الصيغة المذكورة حقيقة في الكثرة او مجازا
نظرا وبعض المتاخرين استدل بهذه الرواية على وجوب النزح للحمار دون الفرس والبقرة والحقهما بما لم يرد فيه نص وقد روى مثل هذه الروايات

البقباق عن ابي عبد الله عليه السلام انتهى ولا يخفى ان كلامه قده من مواقع للنظر ثم الظاهر ان مراده ببعض المتاخرين المحقق في المعتبر لكنه قده لم يستدل برواية
الفضلاء بل برواية ابن سعيد المتقدمة الناصة على حكم الحمار ثم اورد رواية الفضلاء في عدد لا يثبت من قدر الدلاء التي تنزح ومن المحتمل ان يكون مما
يبلغ الكر فيكون العمل بالمتيقن اولى ثم ذكر الفرس والبقر ونسب الحاقهما بالحمار الى الثلاثة وطالبهم بدليل الالحاق فان احتجوا برواية ابن سعيد قلنا
هي مقصورة على الحمار والبغل فان قالوا هي مثلهما في العظم طالبناهم بدليل التخطي الى المماثل من اين عرفوه ولو ساغ البناء على المماثلة في العظم لكانت
البقرة كالثور ولكان الجاموس كالجمل وربما كان الفرس في عظم الجمل ثم قال ومن المقلدة من يطالبنا بدليل المسئلة لا دعى الاجماع بوجوده في كتب الثلثة
وهو غلط فانه ان لم يكن تجاهلا فالاوجه ان يجعل الفرس والبقرة في قسم ما لم يتناوله نص على الخصوص انتهى كلامه رفع مقامه وهو في غاية الجودة
الا انا قد ذكرنا انه قد يفهم من الاخبار ان المراد من الحمار والبغل امثال ما كان في جثتهما ويخرج ما خرج بالدليل كالثور والجمل فلذا عمم جماعة
الحكم فذكر في السرائر الخيل والبغال والحمير اهلية كانت او غير اهلية والبقرة وحشية او غير وحشية او ما ماثلها في مقدار الجسم وادعى في الغنية
الاجماع على الخيل وشبهها وهو مراد المحقق ببعض المقلدة وعبارة المقنعة وعن الوسيلة والاصباح الحمار والبقرة وما اشبههما وعن
المهذب الخيل والبغال والحمير وما اشبهها في الجسم والظاهر ان الكل فهموا من رواية الحمار وغيرها ما ذكرنا من ارادة المثال وبالجملة الاخبار
منزوحات البئر لا يكاد يمكن الالتيام بينها الا ان ما فهمه الجماعة ليس ببعيد عن سياق الاخبار لكن نظر المحقق قده حيث انكر عليهم الى التصريح
او الظهور اللفظي في الاخبار وانكاره في غاية الجودة كما ان انكار ظهور ما ذكرنا من سوق الاخبار في غير محله والله العالم وينزح سبعين
دلوا بالدلو المعتادة على تلك البئر كما هو صريح بعض وظاهر ما سيذكره المصنف ان مات فيها انسان اجماعا كما في الغنية والمنتهى وظاهر غيرهما و
مستنده رواية عمار الساباطي عن رجل ذبح طيرا فوقع دمه في البئر قال ينزح منها دلاء هذا اذا كان ذكيا فهو هكذا وما سوى ذلك مما يقع في بئر الماء
فيموت فاكثره الانسان ينزح منها سبعون دلوا واقله العصفور ينزح منها دلو واحد وظاهر اللفظ يشمل الصغير والانثى بلا خلاف وكذا الكافر على المشهور
ونسب في الروض الى الاصحاب وخالف فيه الحلي ووافقه الاسكافي فحكم بالجميع مستندا بان الكافر اذا وقع وخرج حيا وجب نزح الجميع فكيف اذا مات
فيها وفيه ما ذكره في المعتبر من منع وجوب الجميع للكافر الخ فان النص في موت الانسان نص على الكافر بعمومه واذا لم يجب في ميتته الا سبعون
فاولى في حيوته انتهى وفي توجيهه ان مقتضى هذه الاولوية عدم اجتماع الحكم بوجوب الجميع للكافر الخ والسبعين له اذا مات في البئر فيقتضي
القاعدة اخراج الكافر الخ عن حكم ما لا نص فيه لاطلاق الرواية بوجوب السبعين للكافر اذا مات فيها المستلزم لملاقاته لها حيا فيخرج
عن موضع ما لا نص فيه فما صنعه من تقييد الرواية بحكم ما لا نص فيه يشبه طرح الادلة اللفظية بمقتضيات الاصول العملية بما لا نص فيه
ودعوى ان النزح انما وجب للموت فلا يدل على حكم الكافر من حيث كفره فالاطلاق غير مجد مدفوعة بانه ان اريد بذلك منع عموم الانسان
في النص للكافر فلا شاهد له وان اريد انه وان كان شاملا له الا انه اوجب نزح السبعين لاجل موته فهو ساكت عما يجب نزحه للكفر ففيه
ان الجهتين في الكافر متلازمتان فلا معنى للسكوت عن احديهما فهو نظير ما اذا حكم الشارع بصحة الصلوة في ثوب عليه عذرة الكلب
ناسيا فانه لا يمكن ان يدعى ان الحكم بالصحة من جهة نجاسة الثوب بالعذرة لا من جهة استصحاب فضلة ما لا يؤكل لحمه او العكس لان الجهتين
متلازمتان يقبح السكوت عن احديهما في مقام البيان فافهم هذا ولكن الانصاف ظهور الرواية في حكم الحيوانات التي تحدث النجاسة فيها
بالموت لا ما ينفعل الماء به قبل الموت فمرجع الخلاف الى دعوى الاطلاق في النص وعدمه فقول الحلي لا يخلو عن وجه ثم ان مورد الرواية موت
الانسان في البئر فلو وقع ميتا كان خارجا عن النصوص لكن ربما ادعى القطع بكفاية السبعين لان الموت في البئر اما اشد حكما واما
مساو وفيه نظر نعم لو استفيد من النص ان السبعين لاجل انفعال البئر بنجاسة موت الانسان فلا فرق بين الموت في البئر او خارجها كان
في محله وكذا سائر الموارد التي ورد مقدر لموت حيوان في البئر وهل يفرق بين الميت المسلم والكافر ان قلنا بوجوب الجميع في موت الكافر
وجهان مبنيان على ان المستفاد كون السبعين للنجاسة الحاصلة من الموت التي لا فرق فيها بين المسلم والكافر او للنجاسة الحاصلة من موت المسلم
والحاصلة من موت الكافر لعله اغلظ الا ترى ان موت الانسان اغلظ حكما من موت العصفور مع ان النجاسة في كلها مستندة الى الموت
وهذا هو الاقوى خلافا للشهيد والمحقق الثانيين فاختارا عدم الفرق معللا بعموم النص مع اختيارهما وجوب الجميع لموت الكافر بعده
موجبا واعترضهما بعض المعاصرين بما حاصله ان النص ظاهر في موت الانسان في البئر فان سلم شموله للكافر اكتفي بالسبعين مطلقا
والا وجب نزح الجميع مطلقا فالتفصيل بين موته فيها ووقوعه ميتا لا وجه له **اقول** نظر المفصل الى ما عرفت من المستفاد من النص
ان السبعين لاجل نجاسة الموت ولا فرق بين المسلم والكافر في النجاسة الحاصلة بالموت واما ايجاب نزح الجميع لموت الكافر فليس للفرق
بين موته وموت المسلم بل لخصوص نجاسة الكفرية حال الحيوة ويطهر بنزح خمسين دلوا ان وقعت فيها عذرة رطبة او يابسة فذابت
او رطوبتها الذائبة او المكتسبة من الماء هذا هو المشهور كما عن غير واحد عن المنتهى ... الرطوبة شاهد له ويمكن الاستشهاد برواية ابي بصير

سئلنا ابا عبد الله ع عن العذرة تقع في البئر قال ينزح منها عشر دلاء فان ذابت فاربعون او خمسون دلوا على ان كلمة او مرددة من الراوي فيؤخذ
بالاكثر الاحتمالين لاستصحاب النجاسة ولكن الانصاف ان الظ المروي ان لفظ اربعون او خمسون كليهما من الامام ع فيكون على التخيير ويحمل الزائد
على افضل الفردين ويؤيده ما عن الصدوق من انه يطهر باربعين الى خمسين ثم العذرة خرء الانسان كما عن جماعة من اهل اللغة ولكن ظ الشيخ
في التهذيب في باب بيع العذرة اطلاقها على فضلة غير الانسان وهو ظ الحلي حيث اضاف العذرة في السرائر الى الابل وصريح المعتبر حيث قال ان العذرة و
الخرء مترادفان يعمان فضلة كل حيوان ويشهد له خبر عبد الرحمن عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب ورواية ابن بزيع المتقدمة في البئر
يقع فيها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها والاطلاق وان كان اعم من الحقيقة الا ان الاشتراك المعنوي اولى من المجاز ويمكن ان يجعل اللفظ مشتركا
معنويا منصرفا الى عذرة الانسان وعلى كل تقدير فيبقى فضلة غير الانسان من غير الماكول غير منصوص كعذرة الكافر ان قلنا باختصاص النص الى
عذرة المسلم اعلم ان المحكي عن الشهيد قده في وجه تسمية العذرة انها سميت بذلك لانها كانت تلقى في العذرات وهي الافنية وقال في الصحاح العذرة
فناء الدار سميت بذلك لان العذرة كانت تلقى في الافنية او وقع فيها دم كثير عرفا كذبح الشاة على المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه وفي السرائر و
ينزح لسائر الدماء النجسة من سائر دماء الحيوانات سواء كان ماكول اللحم او غيره نجس العين او غيره ما عدا دم الحيض والاستحاضة والنفاس
اذا كان الدم كثيرا وحد اقل الكثير شاة خمسون دلوا وللقليل منه وحده ما نقص عن دم شاة عشر دلاء بغير خلاف الا من شيخنا المفيد قده فانه ذهب الى
ان الكثير الدم عشر دلاء وللقليل خمس دلاء والاحوط الاول وعليه العمل انتهى والمحكي عن الصدوق وظ الشيخ في الاستبصار ان لكثير الدم من ثلثين
الى اربعين وقربه الفاضلان في المعتبر والمنتهى والمختلف وحسنه في الذكرى واستوجهه في الروض وقواه ابن فهد في المقتصر وقربه الفاضل
الهندي قده لا يخلو عن قوة لان المروي صحيحا عن علي بن جعفر عليه السلم عن اخيه ع في رجل ذبح شاة فاضطربت فوقعت في البئر واوداجها تشخب دما هل يتوضأ
من تلك البئر قال ينزح منها ما بين ثلثين الى اربعين وطرح هذا الصحيح لاجل الشهرة والاجماع المدعى في الغنية وعدم الخلاف المدعى في السرائر
مع مخالفة المشايخ الاربعة من القدماء والفاضلين والشهيدين من المتاخرين في غير محله نعم العمل بالمشهور احوط ثم المراد من الصحيحة من ثلثين الى اربعين
لا ما بينهما ليخرج الطرفان لان الظ دخول الغاية نظير ما عن المصباح من ان للدم ما بين الواحد الى العشرين وشبه قوله سئلته عما يقع في البئر ما بين
الفارة والسنور الى الشاة حيث ان المراد من الفارة الى الشاة فما ذكره بعضهم من الخدشة في نقل المصباح لمعنى الرواية في غير محله وههنا روايات
اخر مخالفة للروايتين ثم الظ من الكثير الكثير في نفسه نحو بدا فله بدا لشاة لم يظهر له مستند وعن قطب الدين الراوندي ملاحظة الكثرة والقلة بالاضافة
الى ماء البئر كثرة وقلة ونقله قطب الراوندي عن العلامة وقد عرفت عدم العثور على مستند الحكم فضلا عن اناطته بلفظ الكثير لينكلم في معناه
ثم ان ظ كلماتهم كالنصوص شمول الحكم لدم نجس العين ولا خلاف بغير النصوص وجه والله العالم ويطهر بنزح اربعين ان مات فيها ثعلب او ارنب
او خنزير او سنور او كلب وشبهه وزاد في السرائر الشاة والغزال وابن اوى وابن عرس وما اشبه ذلك في مقدار الجسم على التقريب ولعل
المستند رواية علي الضعيفة بالقاسم بن محمد الجوهري المنجبرة بعمل الحلي عن ابي عبد الله عليه السلم في الفارة تقع في البئر قال سبع دلاء وعن الطير
والدجاجة تقع في البئر قال سبع دلاء والسنور عشرون او ثلثون او اربعون دلوا والكلب وشبهه ونقل في المعتبر الرواية عن كتاب الحسين بن
سعيد سئلته عن السنور فقال اربعون دلوا والكلب وشبهه وفي رواية سماعة ان كان سنورا او اكبر منه نزحت منها ثلثين دلوا او اربعين وفي صحيحة
ابي اسامة خمس دلاء للسنور والكلب وفي روايتي ابن يقطين والبقباق ينزح دلاء لموت الكلب وفي رواية ابي مريم ينزح البئر في موت الكلب
وفي رواية ابي بصير والظاهر انه ليث ابن مسكان وان سقط فيها كلب فقدرت ان تنزح ماءها فافعل والاوفق في الجمع بين الاخبار العمل
برواية الخمس وحمل ما زاد على الاستحباب وفي رواية اسحق بن عمار فاذا كانت شاة وما اشبهها فتسعة او عشرة وفي رواية عمرو بن سعيد بن
هلال سئلته عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة فقال كل ذلك يقول سبع دلاء واما ما عن الهداية والمقنع من النزح من ثلثين
الى الاربعين في الكلب والسنور فلم نعثر له على رواية وكذا ينزح اربعون لبول الرجل لرواية علي بن ابي حمزة عن ابي عبد الله عليه السلم قال بول الرجل قال
ينزح منها اربعون دلوا وضعف ابن ابي حمزة غير قادح بعد الانجبار بنسبته في المعتبر الى الاصحاب وفي الغنية الى الاجماع وعن كشف اللثام عدم الخلاف نعم
اعتذر المحقق قده عن علي بن ابي حمزة بان كونه واقفيا غير قادح في روايته عن الصادق عليه السلم لان تغيره بعد موت الكاظم عليه السلم ولعله لان الظ
ان من يحمل الحديث عن الامام عليه السلم يبادر الى نقله وروايته لغيره وتثبته في كتابه والظ ان من سمعه انما سمعه منه قبل موت الكاظم عليه السلم وبعد
ان يكون قد نقل الرواية من زمان الصادق ع الى زمان الرضا عليه السلم غير مروية ولا مثبتة في الكتاب وح فالاعتراض على المحقق قده بان المعتبر حال
الراوي حال الرواية لا حال التحمل في غير محله وفي المنتهى علي بن ابي حمزة لا يعول على روايته غير ان الاصحاب قبلوها وبذلك يطرح ما يعارض
الرواية من الاخبار ثم ان مورد النص والفتوى بول الرجل وظاهره الذكر البالغ وفي السرائر ان الاخبار متواترة من الائمة الطاهرين عليهم السلم
انه ينزح لبول الانسان اربعون دلوا وظاهره الشمول للمراة فضلا عن الصغير والمحكي عن ابن ادريس وعن الغنية والاصباح والاشارة ويطهر

بنزح عشرة للعذرة الجامدة اذا خرجت قبل ميعانها كالجامدة مقابلة الذائبة التي تقدم نزح خمسين لها وهو اولى من التعبير باليابسة
الممزوج الرطبة الغير المانعة عنها وعدم دخولها في الذائبة الممزوج لها خمسون ومستند الحكم رواية ابي بصير المتقدمة وللقليل الدم عرفا كدم ذبح الطير
والرعاف اليسير وفي السرائر حد اكثر القليل ما نقص عن دم الشاة ولم نعثر له على مستند كاصل الحكم بالعشر فيه نعم نسبه في السرائر الى روايات اصحابنا
والمروي مستفيضا فيه دلاء وفي غير واحد منها لوصف الدلاء باليسيرة ولم يظهر وجه لابقائها على العشرة وقد ذكر الشيخ قده وغيره في تقريب
الاستدلال لها وجوها غير خالية عن النظر ولو تكرر وقوع القليل بحيث بلغ الكثير فالظ ثبوت مقدار الكثير لان المقدرات للقليل لصدق وقوع
الدم الكثير فان الكثير لا يقع غالبا الا تدريجا فلو ثبت حكم القليل بالنزول ما يتبع فيه ثم ما يتعلق به ثبوت حكم الكثير في الباء الفرقة
وانفصالها غير معقول مع جريان دليل وجوب مقدرات القليل فيه وهو كون كل وقوع سببا للمقدار القليل فرجوع المجموع الى المقدار الجمع الكثير
يحتاج الى دليل وسيأتي تمام الكلام ان شاء الله تعالى ويطهر بنزح سبع لموت الطير كما عن الثلثة واتباعهم بل على المشهور لرواية يعقوب بن عثيم اذا وقع في البئر
الطير والدجاجة والفارة فانزح منها سبع دلاء وموثقة سماعة عن الفارة تقع في البئر والطير قال ان ادركته قبل ان ينتن نزحت منها سبع دلاء
ورواية علي بن ابي حمزة عن الطير والدجاجة تقع في البئر قال سبع دلاء وعن الفقه الرضوي اذا سقط في البئر فارة او طائر او سنور نزح منها سبع دلاء وهي
وهو اربعون رطلا واذا انفسخت نزحت منها عشرون دلوا وفي صحيحة ابي اسامة ينزح الجميع للطير والدجاجة لكن لم يعثر على عامل به وكذا رواية اسحق بن
عمار عن جعفر عن ابيه ان عليا يقول الدجاجة ومثلها تموت في البئر ينزح دلوان او ثلثة واذا كانت شاة او ما اشبهها فتسعة او عشرة ثم الطير من
الحمامة الى النعامة كما عن كثير من كتب العلماء والموجز وشرحه في الذكرى ان الظ فسر بذلك وفي كلام جماعة الحمامة والدجاجة وما اشبههما
وعن اخرى وما على قدر جسمهما وعن بعض الاقتصار عليهما وفي السرائر لموت الطائر جميعه نعامة كانت او غيرها من كبارها او صغارها ما عدا العصفور وما
في قدر جسمه عن الصهرشتي انه كان طائرا في حال صغره ينزح له دلو واحد كالفرخ لانه يشابه العصفور والمتعدد الفرق وكذا حكم الفارة اذا تفسخت
على المشهور لرواية ابي سعيد المكاري اذا وقعت الفارة في البئر فتسلخت فانزح منها سبع دلاء وفي خبر ابي عيينة اذا خرجت فلا باس وان تفسخت فسبع
دلاء واعتذر في الروض عن ضعف ابي سعيد بورود الاطلاق بالسبع في الفارة وبالثلث فيها فيجمع بينهما بالتفسخ وعدمه والرواية كالاماثل الدلالة
على الفرق وان لم يكن حجة في نفسها لكن في المنقول عن مسائل علي بن جعفر ينزح عشرون دلوا اذا تقطعت ونحوه الرضوي السابق في الطير وفي
صحيحة ابي اسامة خمس مع التفسخ ثم المذكور في كلام جماعة تبعا للمفيد قده عطف الانتفاخ على التفسخ وفي ذلك وكشف الالتباس انه المشهور بل عن الغنية
الاجماع عليه واقتصر في اللمعة على الانتفاخ وهو مؤذن باتحادهما كما قال في السرائر ان حد التفسخ الانتفاخ وغلطه في المعتبر وكشف الالتباس
ووجهه الفاضل الهندي بان الانتفاخ يوجب تفرق الاجزاء وان لم تنقطع في الحس وان لم يبن بعضها من بعض بينونة ظاهرة ولكن لا يخلو عن دخول
في المبادرة منه عرفا وان ايده الاحتياط وكذا بول الصبي وهو الذي يتغذى بالطعام ولم يبلغ فان لم يتغذ بالطعام فسيجيء حكمه وان بلغ فهو رجل مضى
حكمه ومستند الحكم رواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه الصلوة والسلام ينزح منها سبع دلاء اذا بال فيها الصبي او وقعت فيها فارة او نحوها
لكن في صحيحة معوية بن عمار المتقدمة في الخمر ينزح الكل لبول الصبي كالمحكي عن الصدوق والسيد ينزح الثلث لبول الصبي اذا اكل الطعام وفي المعتبر لم
نعثر له على نص وفي السرائر ان رواية السبع احوط وعليه العمل والاجماع وفي رواية علي بن حمزة سألته عن بول الصبي الفطيم يقع في البئر قال دلو واحد ونص
عدم الشمول للصبية فبقي تحت غير المنصوص ولو تغذى بالطعام مع عدم استغنائه عن الرضاع ففي الحكم اشكال ومقتضى الاصل السبع كذا الاغتسال
الجنب فيها ولو ترتيبا كما يقتضيه الاطلاق مع قوة انصرافه الى الارتماس ولذا خصه في السرائر نعم رواية ابي بصير عن الرجل يدخل البئر فيغتسل منها قال
ينزح منها سبع لا ظاهرة في الترتيب فالاقوى تعميم الحكم ان لم يكن منها تضعيف فيها بل ظ كثير من الاخبار كصريح المحكي عن جماعة تعميم الحكم لمطلق مباشرة
الجنب وان لم يغتسل مثل صحيحة ابن مسلم اذا دخل الجنب البئر نزح منها سبع دلاء ورواية عبد الله بن سنان ان سقط في البئر دابة صغيرة او نزل فيها
جنب فانزح منها سبع دلاء والانصاف ان الاطلاق فيها ينصرف الى الاغتسال بل لو ادعى انصرافها بحكم غلبة الوجود الى الارتماس لم يكن بعيدا كما هو الظ
من لفظ الوقوع في رواية الحلبي فان وقع فيها جنب فانزح منها سبع دلاء وقوله في رواية ابن ابي يعفور المتقدمة في ادلة نجاسة البئر ولا تقع في البئر
ولا تفسد على القوم ماءهم الا ان هذا الظهور لو سلم لا ينافي ظهور رواية ابي بصير في الترتيب فيجمع بينهما على تقدير اعتبار السند الدلالة بكون كل
من الفردين سببا للحكم لا يحمل المطلق على المقيد هل يعم الحكم الكافر وجهان من اطلاق الرواية وظهورها في كون المقدار للجنابة من حيث هي انفعال
البئر بنجاسة الكفر وجب نزح الماء الخ وهذا هو الاقوى بل الظاهر من السرائر عدم وجود القول بخلافه ومن ذلك يظهر انه لو كان على بدن
الجنب نجاسة عينية وجب لها مقدرها كما لو مات فيها حيوان ملوث بنجاسة اخرى ولا فرق فيها بين المني وغيره ودعوى ملازمة بدن
الجنب للمني غالبا فعدم التعرض للتقييد في الرواية ليلا للاطلاق ان كان نعم الحكم الجنب من حيث الجنابة مشكلة وهل النزح للسلب
الطهورية ام لنجاسة البئر قولان بعد شرعيته نعم المعتبر والمحكي عن المختلف الاول والمحكي عن كتب الشهيد الثاني الثاني وحكي عن بعض الثالث

ظاهر لفظ الافساد في الرواية المتقدمة كما ينبغي الاول ان ظاهره عدم ترتب اثره عليه فلا يطهر من الحدث ولا الخبث بل ظاهره عدم الصلاح فيه راسا فلا
يصلح للشرب فهذه الامور لوازم النجاسة الا ان نجاسة البئر بما لا يكون نجسا اصلا خصوصا على القول بان الموجب للنزح اغتسال الجنب فيه لا
مجرد ملاقاته له في غاية البعد خصوصا بملاحظة لزوم نجاسة بدن المغتسل بالماء بعد الاغتسال وهو محذور واولى بتعليل النهي عن الوقوع في البئر
في الرواية من افساد الماء على القوم خصوصا مع ان طهارة البدن عن النجاسة اولى من الطهارة عن الحدث فيجب ان يكون وجوب التيمم معللا بتعذر
الامر بالاغتسال اذا استلزم حدوث نجاسة البدن كالامر به اذا استلزم بقاءها على ما تقرر في مقامه فالاحتمال الاول اقوى الا ان لا يعمل
برواية الافساد لضعفها او نقول ببقاء جواز استعمال الماء بعد الاغتسال مبنيا على جواز رفع الحدث بالمستعمل وعدمه او بشرط القلة فان الظاهر
ان جريان البئر لا يوجب اعتصامه عن هذا الانفعال كما لا يعصمه عن الانفعال بالنجاسة لو اغتسل فيها من حدث غير الجنابة ففي عدم وجوب شيء حينئذ
او وجوب نزح الجميع او وجوب المقدر للجنابة وجوه مندرجة في القوة وفي رفع الجنابة بالاغتسال ولان مقتضى الاصل وظاهر رواية الافساد
الاول وربما يستدل بها على الفساد من جهة قوله ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم وفيه ان ظاهرها كون الافساد علة للنهي عن
الوقوع نعم لو كان مجرد وقوع الجنب في البئر مفسدا لها كان نفس النهي عنه موجبا للفساد كما في قوله عليه الصلوة والسلام لا تغتسل ارتماسا
في نهار رمضان فتفسد صومك ودعوى انه من قبيل قوله عليه السلام لا تغتسل ارتماسا في ماء الغير فانه مفسد لمائه وغير راض بذلك بان يكون
المنهي عنه هو ما يوجب الافساد ولولا النهي مستلزم لالتزام عدم فساد البئر بهذا الاغتسال المنهي عنه ولهذا لا يصير الماء في المثال مستعملا
في رفع الحدث الاكبر الا ان البئر بذلك في المثال وان لم يصر مستعملا بالاغتسال الصحيح لولا النهي ولو اغمضنا عن هذه الرواية كان الاقوى
صحة الاغتسال وان قلنا بنجاسة البئر لانها بعد الفراغ ويطهر بنزح السبع لو وقع الكلب فيها وخرج حيا على المشهور كما عن الذكرى لرواية
ابي مريم عن ابي جعفر عليه الصلوة والسلام اذا مات الكلب في البئر نزحت وقال اذا وقع فيها ثم خرج حيا نزحت سبع دلاء وشذوذها
سندها غير قادح مع احتمال حمله على الاستحباب ورواية ابي اسامة بالاكتفاء بالخمس مع ظهورها في موت الكلب غير معمول بها في الحي
وعن الحلي وجوب الاربعين الواجب في موته لطرح خبر السبع لكونه من الاحاد ويطهر بنزح خمس لذرق الدجاج مط عند الشيخ القائل
بنجاسته او خصوص الجلال كما عن المفيد والديلمي والحلي واعترف غير واحد بعدم العثور على دليل عليه مط نعم يمكن ان توجه في الجلال من
جهة كونه غير منصوص او وجوب الجميع فداخل في مطلق العذرة الواجب فيها ما تقدم من التفصيل بين الذائبة وغيرها الا ان الاجماع على
عدم وجوب ما زاد على الخمس اوجب الاقتصار عليها ويطهر بنزح ثلاث لموت الحية على المشهور كما عن كشف الرموز بل عن نفي الخلاف وفي المعتبر يمكن
الاستدلال عليه برواية الحلبي اذا مات في البئر حيوان صغير فانزح لها دلاء لكن في رواية ابن سنان للدابة الصغيرة سبع فيحمل حملها على الاستحباب لكن
تقييد الدلاء بها اولى وهو فتوى ابن بابويه على ما حكي المختلف وحكي في المعتبر كما عن المنتهى عنه دلوا واحدا وعن المفيد الحاق الوزغ وعن الحلبي العقرب
وعن الشيخ كلاهما والكل ضعيف بعد القول بطهارة ميتة غير ذي النفس نعم في صحيحة معوية بن عمار عن الفارة والوزغ تقع في البئر ينزح ثلث
دلاء منها بحكم الفارة اذا لم تتفسخ لكن عطف الوزغ عليها الاستحباب وحكي وجوب السبع بها لبعض الاطلاقات وعن ابن بابويه لو وجد
وينزح دلو واحد لموت العصفور وشبهه لرواية عمار اقل ما يقع في البئر فيموت فيها العصفور فينزح له دلو واحد ويلحق منها حكم شبهه صرح في
المعتبر والمنتهى بقبول رواية عمار هنا وبول الصبي كذلك لم يتغذ بالطعام لرواية علي بن ابي حمزة عن بول الصبي الفطيم فينزح له دلو واحد ولعله
حملها على الرضيع على ما عن المهذب البارع ان الرضيع هو المعبر عنه في الروايات بالفطيم وعن ابن زهرة والحلبي وجوب الثلث وفي رواية كردويه
في سائل بالحسن عليه الصلوة والسلام عن البئر يدخلها ماء المطر وفيه البول والعذرة وابوال الدواب وارواثها وخرء الكلاب قال ينزح منها ثلثون
دلوا وضعف كردويه مجبور برواية ابن ابي عمير عنه مع ان المشهور في المسئلة حكيت عن جماعة كالموجز والروضة وغيرهما واعلم انه قد اختلفت
عبارات الاصحاب في بيان الدلو الذي ينزح بها العدد المقدر ففي المبسوط انه دلو العادة التي يستقى بها دون الدلاء الكبار لانه لم يقيد بحجر
وهو كقول المقنعة هنا ما جرت العادة باستعمالها وفي السرائر انه دلو العادة دون الشاذة التي يستقى بها دون الصغار والكبار الخارجة عن
المعتاد الغالب لانه لم يقيد في الجزء في نعته وفي الكافي انه دلو البئر المالوف وفي الوسيلة الدلو دلو العادة ونحوه في اللمعة والبحرين وفي
المعتبر هي المعتادة صغيرة كانت او كبيرة لانه ليس في الشرع لها وضع فيجب ان يتقيد بالعرف وفي كره الحوالة في الدلو على المعتاد لعدم التقدير
الشرعي وفي كتب الشهيد انها المعتادة اذا عرفت هذا فالمراد بدلو العادة في كلام هؤلاء يحتمل في بادي النظر العادة المستقرة في زمان
صدور الروايات بناء على ان ارادة الفرد المعتاد على هذا الوجه لا يحتاج الى التقييد لانه المتبادر لكن يدفعه مضافا الى ان ما يمكنه تسليمه
تبادر ذلك من الاخبار التعارف خلال العادة في زمان صدورها الامر كلمات العلماء الاعلى تقدير اعتبار ذلك في زمانهم ايضا و
هو غير معلوم ان من المعلوم عدم استقرار العادة في ذلك الزمان على دلو مضبوط على جميع الابار التي هي مشمول الروايات لاختلاف

ذلك

ذلك باختلاف الابار وما ينزح له وبه مع انه اذا اريد المعتاد فلا دليل على ارادة خصوص مصداقه المحقق في ذلك الزمان بل الظاهر
مفهومه المحقق في كل زمان وما ينزح له وبه مع انه لو اعتبر عادة ذلك الزمان وجب اعتبار مقدار دلاء ذلك الدلو لان المفروض عدم العلم بها في
هذا الزمان المتأخر فضلا عن الاعتياد بها فلا وجه لاعتبار العدد في الدلو المنزح به في هذا الزمان وكان يلزمهم القطع بكفاية المقدار
مع ان العلامة ذكر في مسئلة كفاية دلو تسع العدد انه لا نص لاصحابنا فيه واما العلامة ومن تأخر عنه فهم بين متردد في كفاية مقدار الدلاء اذا اخرج
بغير العدد المعتبر او قاطع بعدمها هذا مع ان التأمل في كلام غير واحد منهم يوجب القطع بعدم ارادة هذا المعنى مثل قوله في المعتبر صغيرة او كبيرة
فان معنى ذلك عدم الفرق بينهما وان النزح يجزي بكل منهما اذا اعتيد ولا ريب ان المعتادة في زمان الصدور احدهما فلا معنى لاجزاء غيرها ومن
بعض ما ذكرنا يظهر فساد احتمال ان يراد بالمعتاد ما هو المعتاد في كل زمان لاختلاف العادة باختلاف ما ينزح منه وله وبه ولان اللازم ح
اعتبار المقدار لا العدد ولانه لا معنى للتسوية في عبارة المعتبر بين الصغيرة والكبيرة فالظ ارادة ما هو المعتاد على البئر كما صرح المحقق الشهيد
الثاني وهو الذي يلتئم عليه العبارات المتقدمة كلها واظهرها فيه عبارة السرائر حيث احترز بالعادة عن الشاذة التي يستقى بها
فان المراد بها بقرينة عطف الصغار والكبار عليها ما شذ الاستقاء بها لا ما كانت متوسطة في الصغر والكبر ثم المستند في ذلك اطلاق
الرواية فان قول الامام عليه السلام للسائل في حكم البئر النجس ينزح منها دلاء هو الدلو المعتادة على البئر كالاوامر المولى عبده بنزح
دلاء من بئر معين في الطلاق وان شمل ما كان على ذلك البئر ولو بغير ما اعتيد عليه لكن الغالب عليها لما كان هو الدلو المعتادة عليها
جاز ارادة خصوص ذلك اعتمادا على الغلبة وهل المراد من المعتاد على تلك البئر ما اعتيد على نوعها او شخصها ظ النص والفتوى الثاني مع
ان نوع البئر لا عادة فيها منضبطة الا ان يراد ما يليق بها بحسب الضيق والسعة وارادة ذلك ليس باولى من ارادة ما يليق بالنازح والمنزوح
له وبه فالمتيقن ما يستعمل عليها غالبا ثم انه يشكل الامر فيما اذا لم يكن للبئر دلو معتاد لعدم النزح منها والنزح بها بكل ما يتفق من الدلاء او
بغير الدلو من الظروف المختلفة والكلام في ذلك غير منقح في كتب الاصحاب والاخذ فيها بالمتيقن في التطهير لعله اقوى مع انه احوط **فروع**
ثلاثة **الاول** حكم صغير الحيوان المتعلق به الحكم حكم كبيره بعد عدم انصرافه الى الكبير نصا او فتوى لان الصدق مفروغ عنه اذا
تحقق عدم الانصراف حكم بالاطلاق الثاني اختلاف جنس النجاسة المتخالفة المقدر كالانسان والكلب والمماثلة كالشاة والكلب ح
لتضاعف النزح لاستصحاب النجاسة ولا يعارضه اصالة عدم تعدد المؤثر ولان مقتضى دليل كل نوع سببيته وتعدد الاشتغال الذي ينزح
المقدر فتعدد السبب يقتضي تعدد الاشتغال وهو يقتضي تعدد الامتثال وقد يخدش في هذا الدليل تارة بمنع المقدمة الاولى فان
الاسباب الشرعية لا يجب ان يكون مؤثرات حقيقة بل قد لا يكون معرفات يجوز تعددها على حكم واحد شخصي كما اذا اجتمع سببان
لنزح جميع الماء ح فاذا كان ظ الدليل اتحاد المسبب نوعا كما هو المفروض فلا حاجة الى ارتكاب تعدده الشخصي بتعدد الاشخاص ولو
نوعا بل ينبغي حمل السبب على المعرف ويشهد له انه لا يفهم عرفا فرق بين ورود الاسباب المتعددة لحكم شرعي شخصي مثل قوله ان زنى
زيد فاقتلوه وان ارتد فاقتلوه وبين ورودها لحكم واحد بالنوع قابل للتعدد الشخصي مثل ان قدم زيد من السفر فاضفه وان زارك في بيتك فاضفه ويضعف
بان تعدد الواحد النوعي شخصا بسبب تعدد علل وجوده ليس تصرفا في اللفظ فان كان مقتضى اطلاق الادلة سببية جميع مصاديق الاسباب
من غير فرق بين المسبوق بسبب اخر وغيره لزم عقلا تعدد الحكم الواحد بالنوع في الخارج بخلاف صرف ظ الدليل عن التأثير المستقل و
اخرى بمنع المقدمة الثانية نظرا الى ان اللازم من تعدد المسبب تعدد الوجوب وهو لا يقتضي تعدد الواجب بل قد يجتمع الايجابات المتعددة
في واجب واحد للتأكيد او لجهات متعددة مقتضية كما في مثال قتل زيد المتقدم والاوامر المتعددة بالصلوة والزكوة وغيرهما ويضعف
بان المسبب للاسباب المتعددة ليس هو الطلب الصادر من المتكلم ضرورة حصوله قبل وجود السبب بنفس الكلام الدال على السببية
بل المسبب المتأخر عن سببه هو اشتغال الذمة بالفعل الفلاني ومن المعلوم ان تعدد الاشتغال لا يكون الا مع تعدد المشتغل به
كما لو حدث اشتغال الذمة بدرهم او بصيام مرتين فانه لا اشكال في تعدد الفعل ودعوى ان المتحقق بعد الشرط هو تنجز الطلب فهو
بمثابة تكرار الطلب المتنجز بقوله اضرب اضرب مدفوعة بعد تسليم ظهور التأكيد في المثال المذكور بالفرق بينهما وفهم اشتغال الذمة
فيما نحن فيه على نحو ما يفهم عند افتراق احد السببين عن الاخر والسر في ذلك ان المنساق من ادلة السببية كون السبب سببا لنفس
الفعل ومؤثرا فيه في نظر الامر وهو الذي دعا الى الامر به عنده فلا يرضى بتخلفه عنه فاللازم من تعدد السبب تعدد التأثير بتعدد الفعل
لا مجرد تعدد طلبه كما فهم فانه لا محيص عنه فتأمل الثالثة بمنع المقدمة الثالثة بناء على كفاية الفعل الواحد لامتثال تكليفين وان علم تعددهما
كما في الاغسال عند جماعة واشار اليه العلامة هنا في المنتهى وفيه ان الظ عدم كفاية الفعل الواحد في تحقق الامتثال ولا
اقل من الشك فلا يتيقن الخروج من العهدة ولا اطلاق هنا يتمسك به اذ لا كلام في كفايته اي فرد يكون انما الكلام في

صدق الاطاعة والامتثال بتكليفين بايجاد واحد فافهم هذا مع ما عرفت من ان السبب مؤثر في وجود الفعل في نظر الامر فلا بد في تعدده من تعدد
ما زاد من القاعدة وان ادعى عدم التداخل الان من المعلوم في خصوص المقام ان النزح لازالة النجاسة الحاصلة من ملاقاة ما وقع فيه والنجاسة وان
تعددت بتعدد افرادها كما يكشف عن ذلك الاختلاف كيفا الا انها الان الثابت من ذلك كفاية مزيل احد الافراد لازالة الفرد الاخر المساوي له
في كيفيتها فيكفي مزيل واحد للنجاسة الحاصلة من وقوع شاة وكلب لان الغرض اتحاد نجاستهما الاتحاد مزيلهما وكفاية مزيل الاشد لازالة
الاضعف فيتداخل الاقل مقدارا تحت الاكثر ويضعف بان ذلك مبني على تداخل النجاسات اضعفها الى اشدها كما في غير هذا المقام
لكن ذلك غير معلوم في المقام ولا يجوز قياسه على غيره كما يكشف عن ذلك الفرق فيه بين المتفقات في غيره والجمع فيه بين المختلفات في المتفق في
اجتماع النجسين تضاعف النجاسة وصيرورة النجسين الواردين بمنزلة نجس واحد قدره مجموع مقداريهما ولولا اطلاق الادلة في كفاية مقدر
كل نجس له ولو حال انضمامه بنجس اخر وضعف دعوى ظهورها في وقوع تلك النجاسة لا غير كان ينبغي الرجوع عند انضمام النجاسات الى حكم ما لا
نص فيه وهو نزح الجميع كما سيأتي ثم ان المخالف في المسألة العلامة في جملة من كتبه واستدل في المنتهى بان بفعل الاكثر يمتثل الامرين فيحصل
الاجزاء ثم اعترض على نفسه بلزوم اجتماع علل متعددة على معلول واحد ودفعه بانه لا استحالة في اجتماع المعرفات ثم ذكر لبيان منع المقدمة
الثالثة للدليل المتقدم ذات اعتراضه وجوابه منع المقدمة الاولى وقد عرفت ما عندنا ومما ذكرنا من الدليل انه لا فرق بين وقوع النجسين مجتمعين
او متعاقبين في وجوب نزح الجميع بتضعيف النزح وانه لا ينبغي الاشكال في تضعيفه بوقوع نجسين مع التماثل بشرط عدهما في العرف فردين
لحصول الفصل بينهما على وجه يصدق تعدد الوقوع فان الدليل المذكور اتى فيه بعينه نعم اذا كان المتكرر فردين وافرادا علق المقدر على
الطبيعة الصادقة عليها وعلى الفرد الواحد كالخمر والبول ودعوى القطع بعدم الفرق في الحكم بين مقدار من البول وقع دفعة او وقع كل جزء
منه دفعة انما نفهم من ادلة وقوع هذه الطبايع ان السبب وجودها في البئر ولو بوقوعات متعددة ممنوعة فالقاعدة المتقدمة من سببية كل
وقوع المعلقة جارية هنا ايضا اذ الموجود الاول من مصاديق الطبيعة مؤثر تام باعتبار تحقق الطبيعة فيه فاذا وجد ثانيا كان مؤثرا تاما
مستقلا كالاول فلا بد له من اثر غير الاثر المتقدم عليه اذ لا يعقل تأثير المتأخر في المتقدم وقد ذكر بعض المعاصرين في الجواب عن ذلك
بعد الاعتراف بان الدليل لما دل على ان العذرة تنزح لها خمسون دلوا وكانت مهية صادقة على القليل والكثير واشتغل الذمة بالنزح
بالوقوع الاول وبالوقوع الثاني انقلب الفرد الاول الى الثاني فصار مصداقا واحدا للمهية وهكذا كلما يزداد يدخل تحت عموم
عليه لسلم العذرة التي ينزح لها خمسون ولعل هذا لا يكفي في تعدد النوع الواحد من الحدث الاصغر او الاكبر كالبول مرات والجنابة مرات انتهى
ولم يعلم له محصل يرجع الى منع احدى مقدمات الدليل المذكور وان صيرورة الوقوعين او الواقعين بعد الوقوع الثاني مصداقا
واحدا لا يرد الوقوع الاول عن السببية المستقلة بعد وجوده على هذا الوجه والوقوع الثاني يؤثر في المسبب المتعدد وانه لو خص كل
ذلك تقييد لاطلاق الادلة وصدق ان العذرة تنزح لها خمسون على الكل انما يوجب حدوث سبب متأخر عن الكل لا انقلاب ما حدث بالاول
الى كونه سببا عن الصدق الواحد الصادق على الكل وهذا واضح نعم ما ذكره انما يوجه في الفرد المستمر الواحد عرفا حيث انه لا يعد سببا الا بعد انقطاعه
كما سيجيء واما الحدث فقد علم من الشرع اتحاده فلا يتعدد وان اختلف نوعه لا ينقلب الفرد الاول فيه الى الثاني بعد تحققه … الاخلاف المقام الذي
علم فيه التعدد ولو مع تساوي المتعدد في التأثير كالكلب والارنب اللذين لا يوجب احدهما الا ما يوجبه الاخر فاين ما علم فيه اتحاد المسبب ولو مع اختلاف
نوع السبب مما علم فيه تعدد المسبب ولو مع اتحاد نوع السبب اذا اختلفا في الصنف والحاصل انه لا فرق في مقتضى الادلة اللفظية بين اختلاف
المتعدد المتكرر نوعا او صنفا وبين اختلافهما شخصا نعم فرق بينهما من حيث انه لا يفرق في الاولين بين وقوع المتعدد دفعة او متعاقبين بخلاف
الثالث فانه ان كان موضوع الحكم بالمقدر الفرد الواحد منه فوقوع المتعدد دفعة حكم المتعاقبين واحتمال خروج ذلك عن مورد النص ضعيف وان
كان موضوع الحكم بالمقدر طبيعته الكلية الصادقة على القليل والكثير فلا يحصل التعدد فيهما الا بالتعاقب مع الفصل الموجب لصدق التعدد واما
لو وقعت العذرة مستمرة غير منفصلة او منفصلة بما لا يوجب التعدد عرفا كان في حكم الفرد الواحد وتوهم جريان الدليل المذكور حيث
انه يتحقق باول الوقوع تأثير السبب فيجب المقدر ثم ما يقع في الان الثاني مؤثر تام ايضا يوجب المقدر مدفوع بان الواقع اولا لا يحكم بكونه سببا
مستقلا الا بعد انقطاعه بسببه نظير حصول امتثال الامر المتعلق بالطبيعة الصادقة على القليل والكثير المتدرجة في الحصول كالامر
بالقراءة والمشي حيث ان الفرد المحقق للامتثال هو ما انقطع عليه الفعل لا اول ما يوجد من ذلك الفعل ليقع الباقي لغوا ومما ذكرنا ظهر
رجحان احد طرفي تردد المعتبر ولو سلم التساوي بناء على ما تقدم من معارضة ظهور المسبب في الاتحاد لظهور سببية الطبيعة في سببية كل
فرد او مساعدة الظهور اللفظي لظهور … تضاعف النجاسة بتعدد الافراد ولذا لو وقع دفعة ما وقع على التعاقب لم يؤثر قطعا الا مع تبدل العنوان كما سيجيء
في الذي وجب المصير الى ما اختاره المشهور للحوالة التضعيف فان التضعيف في مثل المقام لازم بلا اشكال يعني في المقام اذا حصل من

تعاقب الفردين من العنوان عنوان اخر كما اذا وقع دمان قليلان متعاقبان يصدق على المجموع الدم الكثير ففي الحكم اشكال من حيث
الدم الاول قد اوجب نزح العشرة والدم الثاني بمقتضى اطلاق حكم دم القليل لا يوجب الا نزح عشرة ايضا لكن يصدق بعد وقوعه انه وقع في
البئر دم كثير فيجب خمسون ودعوى انصراف الاطلاق في ادلة دم الكثير الى صورة وقوعه دفعة عرفية معارضة بدعوى انصراف اطلاق ادلة دم القليل الى صورة عدم تعقبه
بدم اخر يوجب باديه تأثير التمام واحدث اثرا يحدث بعينه كوقوع الدم الكثير الى صورة دفعة متكافئتان في التسليم والمنع فالاحوط الرجوع الى اكثر
الامرين بل الاقوى ذلك لوضوح ان الوقوعين بملاحظة مجموعهما سبب لاحد الخمسين وبملاحظة كل منهما منفردا سببا للعشرة بوجوب عشرين
ولا يحكم هنا بالسبعين بتوهم اقتضاء المجموع خمسين وكل منهما عشرة لان مقتضى المجموع لكل واحد بمعناه اعتباره فلا تعدد في الخارج في المؤثر لو
باحد الاعتبارين فالموجود في الخارج على سبيل البدل اما اسباب متعددة للعشرة واما سبب واحد للخمسين فلا وجه لالغاء تأثير شيء من السببين
الموجب للاكثر واما الموجب للاقل فلا ينبغي تأثيره لكنه يتداخل في الاكثر لما ذكرنا من عدم الجمع بين مقتضاهما والحكم بالسبعين الحاصل انه
بعد البناء على تداخل مقتضى المصداقين لوجودهما على سبيل البدل باحد الاعتبارين فلا معنى لتداخل الاكثر في الاقل الا اسقاط
الزائد مع وجود سببه هو طرح لاطلاق دليله من غير تقييد بخلاف تداخل الاقل في الاكثر فانه لا يوجب الغاء فلو فرضنا ان التعدد يقتضي
ازيد من الخمسين كما اذا وقع القليل سبع مرات فصار بالثامن كثيرا فانه وان صدق على المجموع وقوع الدم الكثير الا انه يصدق ايضا وقع فيه سبع مرات
بل ثمانية دماء قليلة فلا معنى لالغائها يوجبه كل مرة ولعل في ذلك الغاء المقتضي مطلقا في الدم الكثير وذكر الشهيد والمحقق الثاني مسألة يحقق
الكثرة بالدم الثاني فحكموا بمنزوح الكثير ولم يعلم مذهبهم فيما اذا كان مقدار دم كثير اقل من مقدار الدماء المتعددة القليلة ومما ذكرنا يظهر انه لو
وقع نجس واحد شخصي مكررا كما اذا وقع الكلب مرات وخرج حيا فان اللازم تعدد النزح الا ان يستظهر خلاف ذلك من النص واعلم ان بعض الحيوان
قد علق عليه عنوانا كما اذا نقص منه بعض الاجزاء الغير المفوتة للصدق فلا اشكال في حكمه وان لم يصدق عليه ذلك فهو داخل فيما لا نص فيه الا انا نعلم
زيادة حكمه على حكم الكل فيجري عليه حكم الكل … فيترتب عليه احكامه حتى عدم التداخل مع وقوع فردين منه وتكرر فرد واحد منه فالجزء الواقع
مكررا لا يتداخل مقداره فصلا لانه لو وقع جزء اخر بعد الاول بل لو سلمنا التداخل في تكرار الكل لم يبعد عدم التداخل في الجزئين لانهما
بمنزلة فردين بل يدعى ان كل واحد منهما بمنزلة كله فكانه قد تكرر الان … المقدرة منع عدم التداخل في الجزء الذي يكون بعضا من جملة بشرط
ان يكون لها مقدر غير الجميع حتى يتصور التكرار فيه وكان وجه المنع منع التعدد مع تكرر وقوع الجملة بناء على ان النجاسة الشخصية لا يتعدد تأثيرها
والجزء لا يزيد على حكم جملته فاذا وقع الجزء الثاني فكانه وقع جملته ثانيا والمقدمتان قابلتان للنظر هذا كله مع الوقوع على التعاقب واما مع وقوع
اكثر من جزء دفعة فلا يزيد حكم ابعاضها عن جملتها على ما اختاره المصنف من عدم التعدد ومع الوقوع دفعة لو وقع جزءان لم يعلم كونهما من
جملة واحدة فوجهان من اصالة عدم وقوع الجزء من حيوان اخر ومن اصالة بقاء النجاسة الا ان ايجاب التعدد لاستصحاب اليقين بالنجاسة يقين الطهارة
لا ينافي ترتيب اثار عدم وقوع الجزء من حيوان اخر كما لو لم يعلم كون النجاسة في الثوب مما يحتاج الى التعدد ولا مانع من الجمع بين حكم بقاء النجاسة و
اصالة عدم وصول ما يحتاج الى التعدد الا ان يفرق بين المثال وبين ما نحن فيه فان نجاسة كل واحد مما لا يحتاج الى التعدد وما يحتاج
مع الاخرى كما يكشف عن ذلك تداخل حكمهما في الغسل اما ما نحن فيه فقد التزمنا فيه بتعدد النجاستين على وجه لا يدخل احدهما في
الاخرى فالنجاسة المستصحبة ان اريد بها الحاصلة بالسبب الاول فقد ارتفعت به قطعا وان اريد بها الحاصلة بغيره فهي مشكوكة الحدوث
الا ان يدعى ان النجاسة مع هذا تعد في العرف امرا واحدا مستمرا وان فرض هذا تعددها في الوجود بمقتضى تعدد اسبابها ولعله لاجل
ذلك رجح في الذكرى القول بالتعدد في هذا الفرع لكن علله بالاستظهار ولعله اراد الاحتياط اللازم وهذا كله مع العلم بان الجزئين من نوع
واحد ومثله ما لو احتمل تغاير النوعين فالاستصحاب اوضح وبعض من الترديد بانه لا يجب في الصورة الاولى الا نزح مقدر واحد استصحابا للطهارة
البئر السابقة فرق في هذه الصورة الثانية بين ما لو علم جزء منهما انه من جملة خاصة وشك في الاخرى انه من تلك الجملة ام لا فلم يبعد الاكتفاء بنزح
مقدر الجملة المعلومة استصحابا لطهارة البئر من الاخر وان لم يعلم باحد الجزئين لم يبعد القول بوجوب مقدر الجميع لاستصحاب النجاسة ولانه كما
اذا وقع حيوان لا يعلم انه كلب او غيره فنزح الدلاء التي اذا لم يتعدد ربما في لا بد بنا من الادلة الشرعية للنجاسة منزوح وجب لا محالة بمقتضى
استصحاب الاحكام الثابتة بعد الوقوع بالادلة المخصصة لعموم ما جوز استعمال الماء تكليفا ووضعا ونزح جميع مائها كما عليه الاكثر ولا
مجال هنا لاصالة البراءة لان الشك في ترتب اثار الطهارة على الماء اعني اباحة الاستعمال وصحته لا في التكليف ولو فرض وجوب النزح مقدمة
لواجب من المعلوم ان المقدر لذلك الواجب هو تطهير ماء البئر فالتكليف به تكليف بمعلوم لا يكفي في الخروج عنه الا القطع بتحققه في
الخارج وليس النزاع من حيث هو مقدر لذلك الواجب يجري فيه تعدد دوران الامر بين الاقل والاكثر اصالة البراءة على المختار من جريانها
مع الشك في اجزاء الواجب وشروطه ونظير ما نحن فيه ما اذا امر بتطهير الثوب فشككنا في حصول … بغسله مرة او مرتين

اذا لم يكن هناك اطلاق يقتضي كفاية النزح فان الامر بالغسل او صب بئه بالتطهير المشكوك في حقه بالغسل مرة هذا على القول بنجاسة البئر
بالملاقاة وان قلنا بكون النزح تعبدا فان جعله هذا القائل واجبا مستقلا غير معتبر في جواز استعمال الماء كان الاقوى جواز الاخذ بالاقل
المتيقن بناء على جريان الاصل في الاجزاء وان جعله شرطا للاباحة والاستعمال كان الحكم فيه كالسابق من الاخذ بالاستصحاب لعدم كون الشك في
الحكم التكليفي بل في ارتفاع المنع السابق والاصل عدمه ثم ان هنا قولين آخرين لم نعلم المستند لهما وهو نزح اربعين ونزح ثلثين واضعف
ما احتمله في المعتبر وما حكي قولا من انه يجوز ... الى موضع النص لكن ذكر ان هذا الابتناء على القول بالنجاسة كيف كان فان تعذر نزحه
لم يطهر الا بالتراوح بل احتمل على الظاهر ولعله لعدم التمكن من غير التراوح احتمال تعطيل البئر لو قام لا خل بالحكم فيطهر بما ينزح الجميع مع التمكن
اذ لا وجه لترجيح ما يتوقف نزح جميعها ... ولعل الاقوى ... الى ان النجاسة وفيه نظر واذا تغير بما يقع في البئر احد اوصافه ما كان طهرها عند بلوغ
بعدم الانفعال حكم الجاري ... بالنجاسة ... بما يجد من ... النزح بل بما قيل بكفاية زوال التغير بالنزح وان لم
يتجدد ما للقول عليه ... ابن بزيع فينزح حتى يذهب اللون ويطيب الطعم ويضعف بان الاطلاق محمول على الغالب فلا يشمل ما لو زال
التغير بالنزح من دون تجدد ... القول بعد اعتبار النزح وكفاية زوال التغير لانضباط المادة المعتصم بها على ان علة النزح
في الصحيحة زوال التغير فيدور معه ... لكونه مفقودا في الغالب فانه موقوف على كون حتى للتعليل والظاهر كونها للغاية ولو سلم فاطلاق
زوال التغير ينصرف الى الغالب هو الحاصل بالممازجة بالماء المتجدد فانه هو الذي يترتب على النزح اما زوال التغير بنحو آخر فلا عبد دخل النزح فيه
فضلا عن استناد اليه على وجه العلية واما القائلون بانفعال البئر بالملاقاة فالمحكي عنهم اقوال تبلغ سبعة او ثمانية بعد اتفاقهم على
وجوب ازالة التغير احدها ما قيل من انه ينزح حتى يزول التغير عملا بظاهر ما دل على كفاية زوال التغير في طهارته مثل قوله عليه السلام في صحيحة
ابن بزيع المتقدمة في ادلة الطهارة ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير طعمه او ريحه فينزح حتى يذهب اللون ويطيب الطعم بناء على ما اولها
عند القائلين بالنجاسة بان المراد من الفساد المعنى صيرورته مما يحتاج الى النزح بحيث تتوقف طهارته على استهلاكه في ماء آخر فان اخراج الدلو
الواحد لنجاسة البئر بالعصفور والثلثة لغيرها لا يوجب تجدد نبع الماء فضلا عن امتزاجه بجميعه فضلا عن استهلاكه فيه فيما يجلا
المتغير فانه لا بد من امتزاجه التام بما يجدد ... وموثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه الصلوة والسلام عن الفارة تقع في البئر او الطير قال ان
ادركته قبل ان ينتن نزحت منها سبع دلاء وان كان سنورا او اكبر منها نزحت منها ثلثين دلوا او اربعين وان انتن حتى يوجد النتن في الماء
نزحت البئر حتى يذهب النتن من الماء وصحيحة الشحام عن ابي عبد الله عليه الصلوة والسلام في السنور والدجاجة والكلب والطير قال اذا لم
ينفسخ او يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء وان تغير الماء فخذ منه حتى يذهب الريح وخبر زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه الصلوة والسلام
بئر قطرت فيها قطرة دم او خمر قال الدم والميتة والخمر ولحم الخنزير كلها واحد فان غلب الريح نزحت حتى يطيب بناء على ما تقدم هذا الا
على ما استفيد من اخبار وجوب نزح الجميع للمتغير بناء على حمل تلك على ما اذا توقف زوال التغير على نزح الجميع ذلا جمع بينها اقرب من ذلك
وعلى ما دل على وجوب المقدر للنجاسة الواقعة الشامل بالاطلاق او بالفحوى لصورة تغيره بناء على منع شموله لها لفظا ولا فحوى هذا ولكن
الانصاف قصور دلالة الاخبار المتقدمة اما الصحيحة فقد تقدم ظهورها في عدم انفعال البئر بالملاقاة ووجوب صرفها الى معنى يلائم القول
على القول بانفعال البئر واقرب وجوه الصرف ما تقدم من كون المراد بالفساد فساده بحيث لا يصلح الا بالممازجة التامة مع ما يجدد من
المادة وهذا ثابت مع التغير منتف مع غيره ولا ريب ان الرواية على هذا صريحة في حاجة الماء المتغير الى النزح ازيد مما يحتاج اليه مع عدم
التغير فلا يدل على كفاية زوال التغير وان لم ينزح المقدر لانه يلزمه كون ما مع عدم التغير اشد منه مع التغير وهذا مما استظهره من ...
بل كل ... بل يعرض في الصحيح ليوافق مذهب المستدل بها حيث يقول بنجاسة البئر بالملاقاة لا يخرج عن صيرورة كون الفساد مع التغير اقوى واشد ...
... وبالجملة فالاستدلال للقائلين بالنجاسة بهذه الصحيحة مع ردهم لها تارة بكونها مكاتبة واخرى بالتاويل وثالثة بعدم المعارضة
... النزح في ... الاشكال فضلا عن تقديم ظهورها على ظهور اخبار المقدرات طهورا وجوب نزح الجميع اما ما بعد الصحيحة من الاخبار
... كفاية المقدر المذكور في مواردها للتطهير مع التغير من الثلث عند زوال التغير بما دون خمس دلاء او سبع وعشرين دلوا
... ما هو المطلوب من كفاية زوال التغير وان لم يبلغ المقدر والنادر ... بل استظهر انه المشهور انه ينزح جميع مائها ما لا ... النجاسة
... بالتغير غير منصوص المقدر بناء على ظهور اختصاص ادلة المقدرات بصورة عدم التغير واما الاخبار الواردة بنزح الجميع للتغير مثل قوله عليه
... لا تعاد الصلوة ولا يغسل الثوب مما يقع في البئر الا ان ينتن فان انتن غسل الثوب واعاد الصلوة ونزحت البئر وفي رواية ابي خديجة
... نفسخت الفارة ونتن نزح الكل وخبر منهال ... كانت جيفة قد جيفت فاستق منها ماءه دلو فان غلب الريح عليها بعد مائة دلو فانزحها كلها
... الواردة في التراوح عن عمرو بن سعيد ... يقع فيها كلب ... كلها بناء على حملها على صورة التغير كما ذكره الشيخ في الجواهر منع كون

النجاسة مع التغير فيها لا نص فيها ما سيجيء من شمول اخبار المقدرات له وكذا اخبار وجوب ازالة التغير وان لم يكن كل واحد من هذه لا ... الفهمين
على كفاية مضمونه كما تقدم واما الاخبار المذكورة فهي محمولة على ما اذا توقف زوال التغير على نزح الجميع لا جمع اقرب من ذلك وربما يحتمل
الحمل على الاستحباب وعلى هذا القول فان تعذر نزح الجميع لغزارته فقيل بالانتقال الى التراوح ... اختاره المصنف وفاقا للمحكي عن الاسكافي
والصدوقين والسيد والشيخ وابن حمزة من انه يتراوح عليها اربعة رجال ... مستندهم ما تقدم من رواية عمار المتقدمة في اخبار هذا القول لكن
الظاهر انهم يشترطون ان زال التغير حتى بعد التراوح اذ لا يعهد من احد القول بطهارة الماء المتغير فعلا وعليه يحمل اطلاق الرواية ايضا
الاكتفاء بزوال التغير حكي عن الشيخ في النهاية والمبسوط وعن كاشف الرموز نقله عن المقنعة ولعل وجهه حمل اخبار زوال التغير
وانصرافا على ما هو الغالب من تعذر نزح الجميع فيه مع عدم امكان هذا الحمل في رواية عمار بل مناقضتها لتلك الاخبار ان اخبار زوال
كما تقدم لا ظهور لها في موارد زوال التغير قبل نزح المقدر فينبغي الحكم عند تعذر نزح الجميع باكثر الامرين من المقدر ومزيل التغير وهو ثالث
هذه الاقوال نقله عن المحقق في النافع والمعتبر بل استحسنه كاشف الرموز ونسبه الى الحلي وفي التنقيح نعلم ثم ان الجمع بين تحصيل هذا الجمع وهو اكثر
الامرين وبين رواية عمار الدالة على التراوح المعتضدة بعمل الاصحاب في موارد تعذر نزح الجميع باعتبار اكثر الامرين من المقدر ومزيل
التغير والتراوح وهذا رابع الاحتمالات الا ان قوة الاحتمال الاول ترجع الى هذا الا ان التراوح غالبا يكون بعد استيفاء المقدر واما
زوال التغير فقد عرفت انه لا بد منه عند القائلين بالاحتمال الاول وهو اقوى هذه الثلثة الخامس لزوم اكثر الامرين من المقدر ومزيل التغير
وهو المحكي عن الشيخ والحلي والمختلف والمسالك واستوجهه في المدارك ولعل وجه الجمع بين ما دل على الامرين فان دلالة المقدر شاملة له من
حيث اعتبار المقدر اما من باب الاطلاق او باعتبار شمولها لوقوع النجاسة قبل حدوث التغير واما من باب الفحوى ثم ظهورها في
المقدر مطروح بما دل على جواز ازالة التغير وظهورها في كفاية ذلك حتى يطرح بما دل على المقدرات مع انه متعين على تقدير الظهور
وبعبارة اخرى لكل منهما ظهور لفظي في اعتبار مضمونه في التطهير وظهور عقلي في كفاية ذلك فيطرح ظهور كل منهما في الكفاية
بظهور الاخر في الاعتبار لانه اقوى مضافا الى ان المرجع بعد التكافؤ استصحاب النجاسة وفيه ان مقتضى هذا الجمع ازالة التغير او لا ثم
استيفاء المقدر لان استيفائه او بعضه قبل زوال التغير غير مجد لانه نظير ما اذا استوفى المقدر او بعضه قبل اخراج عين النجاسة لان بقائها
بقاء التغير دليل بقاء عين النجاسة مضافا الى ان ظاهر الاخبار اخبار النزح حال عدم التغير لذهاب النجاسة الحاصلة بالملاقاة ومعلوم عدم
مدخلية النزح في ذهاب هذه النجاسة ما دام الماء متغيرا فالاقوى من هذا هو القول السادس من انه يجب ازالة التغير اولا ثم استيفاء المقدر ثم على
هذين القولين لو لم يكن للمنزوح مقدر فالظاهر وجوب نزح الجميع كما صرح به بعض اهل كل من القولين كما صرحوا بالتراوح عند تعذر
الجميع وحكي عن صاحب المعالم والذخيرة كفاية زوال التغير مع عدم المقدر وكفاية اكثر الامرين مع التعذر فهذه اقوال سبعة والقول السابع
لا يخرج عن قوة والاحوط هو القول الثالث ويستحب ان يكون بين البئر بل مطلق الماء المجتمع المحتاج اليه في الاستعمال لطهارة او غيرها والبالوعة
وهي ثقب في وسط الدار كما عن الصحاح او بئر يحفر ضيق الرأس يجري فيها ماء المطر ونحوه كما عن القاموس وخصها في الروضة بمجمع ماء
النزح بعد ان فسرها في الروضة بمحل مطلق النجاسات خمس اذرع بذراع اليد وهي كما عن القاموس ما بين المرفق وطرف الاصبع الوسطى وحدها جماعة في باب المسافر بشبر وعشرين اصبعا عرضا ان كانت الارض المتوسطة بينهما صلبة مثل ارض الجبل او شبهها او كانت البئر فوق
البالوعة بحسب القرار فيهما او سطح مائهما والا يكن الارض صلبة ولا قرار البئر اعلى فسبع هذا هو المشهور على الظاهر وفي رواية قدامة بن ابي
زيد قال سئلته كم ادنى ما يكون بين البئر بئر الماء والبالوعة فقال ان كان سهلا فسبع اذرع وان كان جبلا فخمس ثم قال يجري
الماء الى القبلة الى يمين ويجري عن يمين القبلة الى يسار القبلة ويجري عن يسار القبلة الى يمين القبلة ولا يجري من يمين
القبلة الى دبر القبلة وفي رواية الحسن بن رباط قال سألته عن البالوعة تكون فوق البئر قال اذا كانت اسفل من البئر فخمسة اذرع
وان كانت فوق البئر فسبعة اذرع من كل ناحية وذلك كثير وجمع المشهور بينهما بتقييد حكم السبع في الروايتين مع ارادة الفوقية
البئر من الفقرة الثانية من الرواية المتبادر من مثله تقييد الشرطية الاولى لاضدها وحاصل هذا الجمع كفاية كل من
صلابة الارض وفوقية البئر في الخمس فيكون الخمس في اربع صور من الثمان وظاهر الارشاد عكس هذا الجمع بتقييد
حكم الخمس في الروايتين مع ابقاء الفقرة الثانية على ظاهرها من خصوص فوقية البالوعة وفي الارشاد وتستحب تباعد
البئر عن البالوعة بسبع اذرع ان كانت الارض رخوة او كانت البالوعة فوقها والا فخمس وعن بعض النسخ الواو بدل او ونحوه
ما عن التلخيص من انه يستحب تباعد البئر عن البالوعة بسبع اذرع مع الرخاوة والتحتية والا فخمس ومثله في السرائر يجب ان يكون
بين البئر التي يستقى منها وبين البالوعة سبعة اذرع اذا كانت البئر تحت وكانت الارض سهلة وخمسة اذرع اذا كانت فوقها والارض ايضا سهلة

وان كانت الارض صلبة فخمس ويستند هذا القول الجمع بين الروايتين بتقييد حكم السبع فى رواية ابى بصير ان العذرة الذائبة بادية على ظاهرها
من اراده خصوص فوقية البالوعة على البئر وبرواية ابى بصير النقص الفقرة الاولى موجد فوقية البئر بناء على التلخيص ونسبته الى الانساد وهنا جمع رابع
هو تقييد صدر الرواية الثانية بالاولى فيكون الدال على الصلابة والرخاوة وقد حكى عن الصدوق ثم ان بعض مشايخنا المعاصرين بعد ما نقل
جمع المص بعد جرايته على القواعد من غير بيان وجه لذلك قال ان المستفاد من مجموع الروايتين ان السبعة لها سببان هى السهولة وفوقية البالوعة والخمسة
لها سببان الجبلية وسفلية البالوعة فيحصل التعارض عند تعارض سببين كما اذا كانت الارض سهلة والبالوعة اسفل فلا بد من مرجح خارجى وكذا
اذا كانت الارض جبلية والبالوعة فوق البئر ولعله بالنسبة الينا يكفى الشهرة فى الترجيح فيحكم بكل منهما على الاخر مع تساويهما وبالنسبة اليهم لا نعلم المرجح ولعله
دليل خارجى وفيه مع ان تعارض السببين انما يكون بعد الفراغ عن دليليهما وعدم نص فيهما كما فى تعارض البينتين ونحوه فى المقام من قبيل التعارض الدليلين
وتعيين وجوه الضعف ليثبت بذلك نحن بتعدد السبب كالمنى والسبع كالاربعين او اختصاص كل منهما بسبب واحد كالصدوق ان جمع المص لعله ناظر الى ان المبدأ
وفوقية البئر من قبيل المانع وان البعد بما دون السبع كالاربعين او اختصاص كل منهما بسبب واحد كالصدوق وان الجمع المص لعله ناظر الى ان الصلابة مانعة لتوهم
نفوذ النجاسة من البالوعة الا ان يكون هنا مانع من النفوذ فيما دون مع بقاء مقتضى النفوذ وهو استعداد الماء للنفوذ الى سبعة اذرع من جوانبه لا على طبعه مع
امكان ان يتحد هذا الجمع مطابق للاصل لاختصاص اصالة استحباب السبع عند صلابة الارض اذا كانت البالوعة فوق البئر بناء على اجزاء اصالة العدم هنا وان صلابة
عدم الاشتغال المستحب وعدم ارتفاع ما الاحظة انه من مظنة النفوذ مع التربية بكان اولى من قول الاسكافى والصدوق نعم الاوفق بالاصل من تلك الاقوال الحكم
بعدد السبع مع تساوى القرارين فى الارض الرخوة لكن بتقييد احد صورتى السبع بالاخرى لا وجه له لعدم المنافاة فلا وجه لطرح اطلاق السبعة فى الرواية
الاولى ومما ذكرنا عرفت قوة قول المص مع قطع النظر عن الشهرة ثم ان المحكى عن الاسكافى فى مختصره ما لفظه لا استحب الطهارة من بئر يكون بئر النجاسة التى تستمر
فيها النجاسة من اعلاها فى مجرى الوادى الا اذا كان بينهما فى الارض الرخوة اثنى عشر ذراعا وفى الارض الصلبة سبع اذرع فلا باس لما رواه ابن يحيى عن
سليمان عن ابى عبد الله عليه الصلوة والسلام انتهى اقول هو رواية سليمان الديلمى عن ابى عبد الله عليه السلام عن البئر يكون الى جنبها الكنيف قال ان
مجرى العيون كلها من مهب الشمال فاذا كانت البئر النظيفة فوق الشمال والكنيف اسفل منها لم يضرها اذا كان بينهما اذرع وان كان الكنيف فوق النظيفة
فلا اقل من اثنى عشر ذراعا وان كانت تجاها بحذاء القبلة وهما مستويان فى مهب الشمال فسبعة اذرع الخبر والظاهر منه فهم من اطلاق الارض الرخوة لانها
الغالب وحد بالعدد فى الصلبة بالسبع لرواية الحسن بن رباط المتقدمة واعتبار السبع مع فوقية البالوعة بناء على ان المراد بالفوقية اعم من العلو من حيث الجهة
بحملها على الصلبة لكونها الفرد المتيقن من الاطلاق كالرخوة فى فقرة الرواية ثم بعض الاخر لكن فيه طرحا للرواية
على اقل مراتب الاستحباب كما اشار اليه جامع المقاصد حيث قال ان طريق الجمع حمل ما دل على الزيادة على المبالغة فى الاستحباب كما اشار اليه المحقق فى المعتبر انتهى وقيل
والنجفية باعتبار القرارين الى صلابة الارض ورخاوتها فيحصل اربع وعشرون صورة انتهى اقول وبئر الى علو جهة الشمال انما يحصل الصور الاربع و
تواضع لان المسألة السابقة يصير فى اربع هى كون البئر فى طرف الشمال والبالوعة فى طرف الجنوب وعكسها وكون البئر فى طرف المشرق والبالوعة فى طرف
المغرب وعكسها واما تقييد علو الجهة بعلو القرار بصورة عدم معارضته ... الاعتبار وحاصل ذلك كفاية الخمس
فى جميع صور صلابة الارض وهى اثنتا عشرة وجميع صور علو البئر حسا من صور الرخاوة وهى اربع من اثنى عشرة وصورة واحدة من صور تساوى القرارين وهى
صورة علو البئر جهة ويجب السبع فيما عدا ذلك وهى جميع الصور الاربع من صورة علو قرار البالوعة وثلاث من صور تساوى القرارين وربما يشكل
بما ذكره شارح الدروس ان فوقية القرار اما ان تعارض فوقية الجهة فيكون بمنزلة المتساويين او لا فعلى الاول ينبغى السبع فى ثمان لخروج
واحدة من الصور الاربع لفوقية قرار البئر المحكوم فيها بالخمس وعلى الثانى ينبغى السبع فى ست لخروج صورة واحدة من الصور الاربع لفوقية
قرار البالوعة ودعوى ان علو الجهة فى البئر يعارض سفول البالوعة حسا فلا يوجب كفاية الخمس بخلاف علو الجهة فى البالوعة فانه لا يعارض
بعلو البئر حسا بل يكون علو البئر لتسليم تحكم الا ان يقال ان المستفاد من الاخبار قيام علو الجهة فى البئر فى مقام علوها حسا اذا لم يعارض
بعلو حسى وفيه ان العلو الحسى فى طرف البالوعة لا يؤثر شيئا واذا حكم حكم عدمه وتساوى القرارين فكيف يعارض علو الجهة فتامل
وعلى كل حال فلا اشكال فى انه لا يحكم بنجاسة البئر بمجرد قربها من البالوعة الا ان يعلم وصول ماء البالوعة اليها وتغيرها باوصاف
النجاسة على المختار من عدم انفعال البئر او مطلقا على القول بالانفعال لقوله عليه السلام حين سئل عن البئر يكون بينها وبين الكنيف
خمسة اذرع او اقل او اكثر يتوضأ منها قال ليس يكره من قرب ولا بعد يتوضأ منها ويغتسل ما لم يتغير الماء واعتبار التغير
على المختار لكونه سببا للنجاسة وعلى القول الاخر لانه الكاشف غالبا عن نفوذ الماء النجس من الكنيف واذا حكم بنجاسة الماء
لم يجز ولم يجز بل حرم كما فى القواعد والبيان تعبيرهما استعماله فى الطهارة بالمعنى الشامل لازالة الخبث والتنظيف المطلوب فى
الاغسال والوضوءات المندوبة وغيرها من موارد رجحان استعمال الماء ما عدا الاجزاء فلعله ترتب الاثر المقصود من هذه الامور

عليه اما الحرمة فلان الفرض من فعله قصد ترتب الاثر عليه الا لم يكن مستعملا للماء فى الطهارة ولذا قال كاشف اللثام ان استعمالها فى صورة
الطهارة والازالة مع اعتقاد حصولهما الا انه فيه وليس استعمال الانية فيهما انتهى وعن النهاية ان المراد بالحرمة عدم ترتب الاثر ولعله لانه المستفاد من
النهى الوارد فى مقام بيان الموانع كاستفادة الحكم الوضعى من الامر الوارد فى مقام بيان الشروط وهذه غير الحرمة الناشئة من ذات الفعل والاوضح جعل
الحكم مقدار غير محض بصورة العلم والاختيار فان الحرمة الذاتية لا يجرى فيها كمن يظهر معتقد الطهارة اثم او مكرها عليه وربما استظهر فى المقام تحقق الحرمة
الذاتية من ظواهر النهى عن الوضوء بالماء النجس ونحوه وحكمهم بوجوب اجتناب الماءين المشتبهين فى الطهارة عن الخبث فى كلامهم فان الحرمة
التشريعية لا تمنع عن الاحتياط بالجمع بين الواجب وغير المحرم كما فى اشتباه المطلق بالمضاف واشتباه القبلة والنجاسة وغير ذلك لعدم تحقق
عنوان التشريع مع الاحتياط وبضعف الاستظهار من النواهى بان النهى فيها وارد فى مقام دفع اعتقاد الاجزاء الحاصل من اطلاق اوامر الطهارة
فان الامر المطلق كقول الشارع توضأ وصل وقول الموكل اشتر لى رقبة يدل على الرخصة فى الوضوء بالماء النجس والصلوة فى الثوب النجس وشراء
الرقبة الغير المؤمنة وهذه الرخصة رخصة ضعيفة حاصلة من تخيير العقل فى امتثال المطلق فى ضمن اى فرد كان فاذا ورد بعد ذلك قوله لا
تتوضأ بالماء النجس ولا تصل فى ثوب النجس ولا تشتر رقبة غير مؤمنة لم يرد بذلك الا دفع تلك الرخصة اعنى رفع الاذن عن امتثال المطلق
فى ضمن الفرد المنهى عنه وان الامتثال فى ضمن هذا الفرد غير مأذون فيه ومعلوم ان هذا لا يوجب تحريما اصلا فضلا عن ان يكون
ذاتيا نعم التعرض للامتثال فيما لم يأذن الشارع فى الامتثال به تشريع محرم بالادلة الاربعة ولا يجوز ان يكون حرمة هذا التشريع بتلك
النواهى لانها مسئلة محققة لموضوع التشريع فلا يصح ان يكون منهيا بها عنه واما حكمهم بوجوب اجتناب المشتبهين فلاجل النص
الوارد بوجوب التيمم معهما فيقتصر على مورد النص وما يفهم منه لتعديه الى كل ماءين من الانائين واشتباه النجس العين بالطاهر وغير ذلك مما
سنذكر فى فروع المسئلة وكذا يحرم استعمال الماء النجس فى الاكل بخلطه مع المأكول بالعجن والطبخ وغيرهما وفى الشرب منفردا او ممزوجا الا
الا عند الضرورة المسوغة لسائر المحظورات اعطاء العباد كجميع من اخرجه الحرام بهذا الاستعمال ومن غيرهما كسقى الدابة والبهائم
وبل الطين والجص وعجن الصبغ به كالحناء وغيره من الاصباغ وفى الشيخ فى المبسوط عدم جواز استعمالها بحال وهو الظاهر من جماعة
من القدماء كالمفيد والسيد وابن الحلبى فى باب الاطعمة والاشربة بل المكاسب حيث حرموا الانتفاع بالمتنجس مطلقا وقد ذكرنا فى المكاسب
ما يوضح جواز الانتفاع فى غير الاكل والشرب والاستصباح تحت الظل على خلاف فى الاخير وتحمل بعض من ملاحظة ظواهر كلمات القدماء
ظواهر بعض الاخبار ان الاصل فى المتنجس حرمة الانتفاع الا ما اخرج بالدليل وقد نوقشنا فى ذلك ان الاصل بالعكس كما يظهر من المحقق
وجماعة قال فى المعتبر الماء النجس لا يجوز استعماله فى رفع حدث مطلقا ولا ازالة خبث ولا فى الاكل والشرب الا عند الضرورة واطلق الشيخ
المنع عن استعماله الا عند الضرورة لنا ان مقتضى الدليل جواز الاستعمال فترك العمل به فيما ذكرناه بالاتفاق والنقل وبقى الباقى
على الاصل انتهى ولو اشتبه الاناء النجس بالطاهر ذاتا او بالعرض الواحد او المتعدد المحصور وجب مقدمة للعلم بالاجتناب عن
النجس الواقعى الواجب بحكم العقل الملزم لدفع العقاب المحتمل مع ارتكاب احدهما الامتناع عنهما فان الاقدام على ما يؤمن فيه
المفسدة والعقاب فى القبح كالاقدام على ما يقطع فيه بذلك على ما حكم به العقل وشهد به جماعة والى ما ذكرنا يرجع
استدلال الشيخ فى الخلاف على هذا الحكم بانه متيقن النجاسة فى احدهما ولا يؤمن من الاقدام على استعمالهما ورد هذا الدليل
العلامة فى كتبه بان الاجتناب الواجب لا يتم الا باجتنابهما واما استدلال المحقق عليه بان يقين الطهارة معارض بيقين
النجاسة فهو مشعر بالتسالم على وجوب الاحتياط فى مثل المقام فى نفسه الا انه قد يتوهم جريان اصالة الطهارة المتيقنة الحاكمة
على الاحتياط كما سيجئ فدفعه كما سيجئ بالمعارضة الموجبة فى مثل المقام لتساقطهما وقد يمنع وجوب الاحتياط فى
المسئلة اما لمنع شمول الخطاب بالاجتناب لغير المعلوم نجاسته تفصيلا واما لمنع وجوب الموافقة القطعية للتكاليف الواقعية
وجعل المسلم هى حرمة القطع بالمخالفة واما لحكم الشارع فى الظاهر بالطهارة والحل فى كل مشكوك النجاسة والحرمة غاية
الامر عدم ارتكاب جواز المشتبهين للزوم العلم بالمخالفة ولا مانع من ارتكاب احدهما للرخصة المستفادة من ادلة اصالتى
الحل والطهارة فهو نظير ما اذا رخص الشارع للمتيمم فى ترك الصلوة الى بعض الجهات فيكون ترك المشتبه الاخر فى المقام
كفعل الصلوة الى بعض الجهات امتثالا ظاهريا للتكليف بالواقع والكل مدفوع بما بين فى الاصول مستقصى وحاصل دفع
الاول ظهور الخطابات فى وجوب الاجتناب عن النجس الواقعى والا لزم ارتفاع النجاسة فى الشبهة المحصورة وحاصل دفع
الثانى استقلال العقل بوجوب تحصيل اليقين بالموافقة وعدم قناعته باحتمال الموافقة مع فرض ثبوت تكليف بمعنى
طلب الاجتناب عن النجس الواقعى وحاصل دفع الثالث عدم جريان ادلة الطهارة ما لم يعلم نجاسته وحلية ما لم يعلم حرمته لان جريانه فى

بل في المشتبهين يوجب المخالفة القطعية في احدهما المعين دون الاخر ترجيح بلا مرجح وفي احدهما المخير غير مستفاد من تلك الادلة
احدهما المخير فيه غير داخل تحت ادلة مع ان احدهما المعين واقعا خارج لكونه معلوم الحرمة فاذا وجب الاجتناب عنه بحكم هذه
الاخبار وجب الاجتناب عما يشتبه بحكم العقل فهذه المسألة تتضمنه حكم العقل دالة على المطلوب فتامل هذا كله مع الخبر القائم
لم الاخبار وجب الاجتناب عنهما في المسألة المستفيضة كما في المسألة بل يكفي فيها النص الامر باهراقهما فان
الانائين فيها في كل شبهة محصورة بين المشتبهين والا فالاتفاقات المستفيضة كافية في المسألة
يجد غيرهما تيمم وهما موثقتا سماعة وعمار عن رجل معه اناءان وقع في احدهما قذر ولا يدري ايهما هو وليس يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما
جميعا ويتيمم وعن المعتبر والمنتهى عمل الاصحاب بهما وقبولهم لهما ثم ان في المسألة امورا يجب التنبيه لها الاول انه لا فرق في المشتبهين
بين كونهما مسبوقين بالطهارة كما في مورد الروايتين او بالنجاسة او غير معلوم الحالة السابقة لشمول ما ذكر من القاعدة وصفة
الاتفاقات المنقولة وفحوى الروايتين ويحتمل ضعيفا الفرق بين الصورتين بالحكم بجواز ارتكاب احدهما في الاولى دون الاخيرة
ان في الاولى والاخيرة دون الثانية لانه لو انصب احد الانائين المشتبهين وجب الامتناع من الاخر لبقاء حكم العقل الثابت قبل
الانصباب ولا يمضي لارتفاعه بتعذر الامتناع عن المنصب فهو مسقط للتكليف بالامتناع وربما يتمسك هنا باستصحاب
وجوب الاجتناب وفيه ان الحكم بوجوب الاجتناب عقلي من باب المقدمة العلمية وهو ثابت يقينا نعم لو كان الاشتباه في الانائين
بعد انصباب احدهما على وجه لا يثبت التكليف بالاجتناب عن المنصب على تقدير العلم التفصيلي بكونه هو النجس كما لو انصب
في البالوعة وغيرها مما لا يوثق انصبابه فيه شيئا بنجاسته او لا يستهلك للمنصب كالماء الكثير لاستهلاك له او جففته الشمس بعد
الانصباب بحيث صار محله طاهرا لم يجب الاجتناب عن الباقي لعدم العلم بالتكليف الفعلي بالاجتناب عن النجس الواقعي المردد بين
بين المشتبهين لاحتمال كون النجس هو المنصب فاصالة الطهارة في الاخر سليمة ويحتمل عدم ثبوت التكليف بالاجتناب فيما لو كان النجس
على تقدير العلم التفصيلي بحرمته او نجاسته عند تنجز التكليف عرفا على ذلك التقدير لعدم ابتلاء المكلف به وقبح التكليف به في العرف الا
مشروطا بابتلائه به كما لو علم بوقوع النجاسة اما في الماء الموضوع عنده او في الثوب النجس لغائب من عنده الا ان لا ابتلاء له فعلا بذلك بحيث
لو فرض صدور التكليف منجزا بالاجتناب عن ثيابه كان لغوا عرفا بل لا يحسن التكليف المذكور الا مشروطا بابتلائه بها وانفاق وقوع غيرها في
يدنا كان التكليف بالاجتناب عن النجس الواقعي المردد بين هذا الماء وذلك الثوب غير منجز لاحتمال كون النجس هو ذلك الثوب ومثله ما لو غير النجس في
ارض يعلم بوقوع النجاسة في ثوبه وفي تلك الارض التي لا حاجة قريبة له الى استعمالها فيما يشترط طهارته وكذا لو علم اجمالا بوقوع النجاسة على
الماء او ظهر الاناء الذي لا يبتلى به في الاستعمالات المشروطة بالطهارة كما هو مورد صحيحة علي بن جعفر الواردة في رجل رعف فامتخط
الدم فقطعا صغارا فاصابت اناءه فقال ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس وان كان شيئا بينا فلا حيث حملها المشهور في مقابل
الشيخ قده على ما اذا تحقق اصابة الدم للاناء ولم يتحقق اصابته للماء فلم يجعله الامام من قبيل الشبهة المحصورة ووجهه ما ذكرنا من عدم
تنجز التكليف بالاجتناب عن استعمال النجس المردد اذ لو علم تفصيلا بكون النجس ظهر الاناء لم يكن عليه تكليف منجز اصلا ومما ذكرنا يظهر في
كلام المتبلقد في المدارك حيث قال بعد ما نقل عن بعض ما دليل الاجتناب انه يستفاد من قواعد الاصحاب انه لو تعلق الشك بوقوع
النجاسة في الماء او خارجه لم ينجس الماء ولم يمنع من استعماله وهو مؤيد لما ذكرناه انتهى لان المراد بخارج الماء ان كان خارجا عن محل التكليف عا
منجزا بالاجتناب عنه كالكون او ظهر بحراء ما يبتلي وبسجد عليه في الصلوة منعنا حكم الاصحاب بالطهارة فاحدهما وان كان مما لا يبتلي المكلف
بالنهي عن استعماله بالفعل كظهر الاناء او ارض لا يبتلي المكلف بالسجود عليها او التيمم بها فالوجه في الحكم بطهارة الماء عدم التكليف الفعلي
بالاجتناب عن استعمال النجس الواقعي منجزا واما ما اجاب به بعض في الحدائق ولا ينافي حاصله ان ما فرضه من الشبهة الغير المحصورة
وثانيا بان القاعدة المذكورة انما تتعلق بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة والجزئيات التي تحويها حقيقة واحدة اذا اشتبه
طاهرها بنجسها فيفرق فيها بين المحصور وغير المحصور ولا وقوع الاشتباه كيف اتفق اشتبه ففيه ما اولا فلان ما فرضه في المدارك غير داخل في
غير المحصور بل المستفاد من قواعد الاصحاب انه لو كان طرف الشبهة موضعا خاصا من ظهر الاناء او لباس الغير حكم بطهارة الماء ايضا وثانيا
ان ما ذكره من اناطة حكم الشبهة المحصورة بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة غير منضبط والا اذ ما من مشتبهين الا ويمكن جعلهما فرد
لماهية واحدة ولا دليل على تخصيصها اما عدمها ثانيا فان مستند تلك القاعدة من العقل والنقل لا اختصاص لها بما ذكر اصلا كما لا يخفى
التنبيه الثالث ان الحكم من حكم النجس الواقعي الى كل من المشتبهين هو الحكم التكليفي اعني وجوب الاجتناب لا الاجتناب عن كل واحد منهما تعلق عليه
وجب واما الحكم الوضعي وهي نفس النجاسة فلا يعقل سرايتها اليهما بل هي ثابتة لما هو نجس واقعا فلا تقع احدهما لم يعلم بملاقاته للنجس وانما
علم ملاقاته لما يجب الاجتناب عنه مقدمة فهو باق على اصالة الطهارة فلا يجري فيه دليل وجوب الاجتناب عن النجاسة لو نفسير بعد

في ماء المضاف

الشارع بانه طاهر غير نجس وانما وجب الاجتناب عن نفس المشتبهين لعدم جريان اصالة الطهارة في شيء منهما الان الاصلين مع العلم الاجمالي
في هذا المقام متساقطان وتوهم ان الموجب لسقوط اصالة الطهارة في المشتبه الملاقي بالفتح وهي معارضتها باصالة الطهارة في المشتبه الاخر موجود
بعينه في الثالث الملاقي بالكسر فيسقط اصالة طهارته ايضا فيجب الاجتناب عنه مقدمة للواجب الواقعي مدفوع بان الشك في طهارة الثالث و
نجاسته مسبب عن الشك في الطهارة المشتبه الملاقي او صاحبه وقد تقرر في تعارض الاصول ان الاصل الجاري في الشك المسبب كالدليل
بالنسبة الى الاصل الجاري في الشك المسبب سواء كان معاضدا له ام معارضا فاصالة الطهارة في كل من المشتبهين كالدليل بالنسبة الى
اصالة الطهارة الثالث فاذا تساقطا وجب الرجوع الى ذلك الاصل وهذه قاعدة مطردة في كل اصلين تعارضا وتساقطا فانه يرجع الى الاصل
في اثارهما سواء كان الاصل جاريا في اثر احدهما كما اذا وقع رطوبة مشتبهة بين الماء والبول على الثوب فانه يحكم بطهارة الثوب ام كان جاريا في
اثار كليهما كما اذا وقع ثوب بعضه متنجس في كر مردد بين الماء المطلق والمضاف او البول فانه يرجع بعد تعارض اصالتي عدم وقوعه في المطلق وفي المضاف
باصالة بقاء طهارة المائع ونجاسة الثوب بالجملة فالاصل الجاري في الشك المسبب عن شك جرى فيه اصلان متكافئان سالم عن المعارض
متبع في جميع المقامات فاذا جرت اصالة الطهارة خرج موردها عن المقدمة العلمية وعن وجوب الاجتناب نعم لو لاقى الاخر ملاقي ايضا وجب
الاجتناب عنهما لدخولهما تحت الشبهة المحصورة ولو فقد احد المشتبهين بعد ملاقاة الثالث لم يزل اصالة الطهارة في الثالث واختص وجوب
الاجتناب بالمشتبه الاخر ولو كان الاشتباه بعد الملاقاة والفقد كان الملاقي بعد الباقي من الشبهة المحصورة ثم ان المخالف في اصل المسألة
العلامة قده في المنتهى حيث حكم بانه لو استعمل احد الانائين وصلى به لم يصح صلوته ووجب غسل ما اصابه لان المحل طاهر بيقين فلا يزول
طهارته بالشك اجاب بانه لا فرق في المنع بين يقين النجاسة وشكها هاهنا وان فرق بينهما في غيره انتهى وفيه ان اليقين بالنجاسة موجب
لليقين بنجاسته ما اصابه واما الشك فيها فلا يوجب اليقين بنجاسته ما اصابه فيبقى على اصالة الطهارة وعدم الفرق بين اليقين والشك هنا شرعا
انما هو في وجوب الاجتناب لا في تنجس الملاقي فالفرق الحسي بين اليقين والشك موجود والتسوية الشرعية بينهما لم يثبت في المقام واستقصى
صاحب الحدائق لما في المنتهى بان المستفاد من استقراء موارد الشبهة المحصورة اعطاء الشارع المشتبه بالنجس والحرام حكمهما قال الا ترى ان ملاقاة
النجاسة بعض اجزاء الثوب مع الاشتباه بباقي اجزائه موجب لغسله كلا وفيه انا لم نجد في موارد الشبهة المحصورة موردا اراد الشارع فيه على
ايجاب الاجتناب عن المشتبهين والعجب من استشهاده قده بما ذكره من مسألة الثوب مع انه لم يزد فيه على وجوب الاجتناب عن النجس
الواقعي في الصلوة التي لا يتم العلم به الا بالاجتناب عن شيء من الجاسات كالميتة مثلا ووجوب الاجتناب عن ملاقيه كما يستفاد من بعض الاخبار
وكلمات بعض الاصحاب ان الاجتناب المطلق يعم الاجتناب عن الملاقي الرابع لو اشتبه احدهما بطاهر وجب الاجتناب عنهما لبقاء الدليل
الجاري في اصل المشتبهين نعم لو عللنا الحكم في نفس المشتبهين بالنص المعتضد بالاتفاق كان تعديتنا من مورد النص الى ازيد من انائين
فلا ينبغي الاشكال في هذا الفرض والا فالاقوى عدم الالحاق الا اذا بنينا على ان حكم المشتبه حكم النجس فيجب الاجتناب عنهما لكن قد عرفت
ضعف المبنى ومن هنا نظر في ذلك صاحب المعالم معللا بخروجه عن مورد النص والوفاق الخامس انه لا اشكال في وجوب التيمم مع انحصار
الماء في المشتبهين لاجل النص والاجماع المتقدمين وهل هو على القاعدة ليتعدى الى ما لا يشمله النص ولا الذي ينبغي ان يقال انه ان لم يكن الجمع
بينهما مع القطع بوقوع صلوته مع طهارة البدن عن النجاسة الواقعية الحاصلة من اصابة النجس بان يطهر البدن بعد الوضوء باحدهما من الماء
الاخر او بالصلوة عقيب كل عضو من الوضوئين تعين التيمم لفحوى ما دل من النص والاجماع على تقديم رفع النجاسة الموجودة على الطهارة المائية
اذ الجمع بينهما في الوضوء يوجب الغاء حكم النجاسة المتيقنة مراعاة للطهارة الحدثية المتيقنة والجمع بين الوضوء باحدهما والتيمم يوجب الغاء احتمال
النجاسة الغير المدفوع بالاصل مراعاة لاحتمال الطهارة وكلاهما مدفوع بالفحوى المذكورة لكن هذا مبني على ان يصلي مع بقاء رطوبة الوضوء
على بدنه والمنع عن النجاسة المحمولة اما اذا جففها او قلنا بعدم قدح حمل النجاسة فاحتمال نجاسة البدن مدفوع بالاصل واحتمال نجاسته
الرطوبة لا يقدح فمراعاة احتمال حصول الطهارة الحدثية سليمة عن المعارض وان امكن ذلك تعلل القول بحرمة استعمال النجاسة في الطهارة بالنجس حرمة
ذاتية لا تشريعية تعين التيمم ايضا اما لما ذكره غير واحد من تغليب جانب الحرمة عند تعارضها مع الوجوب واما لان الواجب له بدل و
هو التيمم بخلاف الحرام ففي التيمم نوع جمع بين الواجب وترك الحرام وكانه لذلك يجب التيمم في كل مورد يلزم من الطهارة المائية فوات واجب
لا بدل له ولا يختص بما لا يلزم منه فعل محرم والسر انه فهم من ادلة التيمم عند العذر في استعمال الماء الشمول لمورد مزاحمة واجب او استلزام
محرم وعلل في بعض الاخبار تقديم مراعاة سائر الواجبات والمحرمات على الطهارة المائية بان الله جعل للماء بدلا لا فيه ثم لو تطهر بهما مع
مع فرض تطهر بدنه عن النجاسة الحاصلة له من استعمال الماء فالاصح الوضوء لعدم النهي وكذا لو تطهر باحدهما معتقدا انه ماء مالك
غير احد المشتبهين الا ان يوان القائل بالحرمة الذاتية يعترف بشرطية الطهارة لماء الوضوء وهي غير محرزة هنا فيجب ضم التيمم واما

على القول بالحرمة الشرعية فالاقوى وجوب الجمع كما اذا اشتبه المطلق بالمضاف ولو تطهر باحدهما معتقدا انه غير احد المشتبهين لم يجمع
لعدم احراز شرط الوضوء وقد تقدم ان لا دليل على الحرمة الذاتية وح فيمكن تنزيل النص لاجل تطبيقه على القاعدة على ما اذا لم يتمكن من
ازالة النجاسة المتيقنة عن بدنه وتكرار الصلوة مع كل وضوء وان كان ممكنا الا انه قد لا يمكن من ازالتها للصلوة الاتية ولسائر ما يشترط انه
المتوقفة على طهارة بدنه ووجهه بالجملة فترك الاستفصال لا يفيد العموم في هذا المورد بالنسبة الى صورة غير صورة لزوم وقوعه في
المحذور من استعمال النجس في الصلوة والاكل والشرب بنجاسة ما يتضرر من نجاسته من المأكول والمشروب ونحوهما السادس هل يجب
الاراقة تعبدا كما يظهر من المقنعة او الامر بها كناية عن عدم الانتفاع بها او بيان لاشتراطها في التيمم وجوه بل اقوال من ظاهر الامر ومن عدم
وجوب اراقة نجس العين من الاناء فضلا عن المتنجس ومن ان السؤال عن حكم الشخص من حيث انه لا يجد ماء غيرهما ويريد الصلوة لا عن مطلق
حكمهما حتى يجاب بوجوب الاهراق فالظاهر ان الاراقة مقدمة للتيمم وخير الوجوه اوسطها السابع لو انصب احدهما فهل يعمل على طبق النص او
يعمل بالقاعدة بخروجه عن مورد النص وهو الجمع بين الوضوء بالباقي والتيمم وجهان اقواهما الاول لان الظاهر من النص كون كل منهما في حكم
العدم والاحوط الوضوء بالباقي والصلوة ثم التيمم والصلوة او الوضوء ثم تجفيف الرطوبة لئلا يكون حاملا في الصلوة للمشتبه بالنجس
الذي يجب اجتنابه في الصلوة ثم التيمم الثامن هل يجوز ازالة النجاسة باحدهما او بهما او لا يجوز وجوه من اطلاق الغسل بالماء الخارج منهما علم
بنجاسته وبها يدفع استصحاب نجاسة المحل نعم لو كان النجس المردد بينهما مضافا لم يكن موردا للاطلاقات ومن ان الطهارة شرط و
هي غير محرزة الا اذا غسل بهما متعاقبا فانه يعلم ح غسله بماء طاهر فيقطع بزوال نجاسته السابقة وتنجسه بالماء النجس غير معلوم
لاحتمال غسله به اولا فلا يؤثر فيه فالماء المتنجس مردد بين وقوعه على محل نجس فلا حكم له ووقوعه على محل طاهر فيؤثر فيه والاصل بقاء الطهارة
الطهارة ولو فرض معارضتها باصالة بقاء النجاسة المعلوم ثبوتها عند ملاقاة الماء النجس وان لم يعلم بنجاسته المشتبه عينه كان غايته الامر
تساقطهما فيرجع الى قاعدة طهارة الاشياء وهذا هو الذي اختاره جماعة منهم السيد العلامة الطباطبائي ره حيث قال في منظومته
وان توارد على رفع الحدث لم يرتفع وليس هكذا الخبث. وان المرجع بعد تساقط الاصلين عموم ما دل على وجوب غسل الثوب من النجاسة
المرددة فانا فرضناها بولا دل قوله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه على وجوب الغسل عقيب كل بول والامر بالغسل
وان لم يعلم بقاؤه الا ان الاحتياط اللازم عند الشك في سقوط الامر يقتضي وجوب الغسل ويرده انا نقطع بان وجوب الغسل
لتحصيل الطهارة فاذا حصلت ولو بحكم الاصل سقط وحاصل ذلك انه بفرض كل فرد من النجاسة الملاقية سببا لوجوب غسل الثوب
منها فاذا تحقق بعد من العلم بالحال لغسل بها فان النجاسة الملاقية للثوب من احد المشتبهين مع الطهارة الحاصلة له من استعمال الاخر
نظير الحدث مع الطهارة المشكوك في تقدمها عليه والفرق بين المقام ومسئلة الطهارة والحدث جوابان الاصل فيه لا فيهما والمقام
يحتاج الى تامل تام ولو فقد احد المشتبهين فهل يجب غسل الثوب النجس بالاخر وجهان من انه بعد الغسل محكوم بنجاسته شرعا
بالاستصحاب فلا يفيد خصوصا فيما يلزم فيه تكثير النجاسة ظاهرا حيث يحكم بالاستصحاب بنجاسة ازيد من موضع النجس المتيقن
بناء على ان مقتضى النجاسة بنجس الماء المغسول به لان ما حول المحل النجس لا ينفعل بالغسالة ولم يعلم كونها غسالة ومن ان عدم العلم
بالنجاسة اولى في نظر الشارع من العلم بها حتى فيما يلزم منه تكثير النجاسة في الواقع لاستصحاب طهارة ما عدا المحل النجس اليقيني وعموم
نجس ملاقي النجس بعد تخصيصه بما عدا اطراف المحل النجس من قبيل المخصص بالمجمل يرجع فيه الى الاصل فتأمل

الطرف الثاني

في الماء المضاف وهو كل مايع يصح اطلاق اسم الماء عليه لعلاقة المشابهة الصورية فيخرج المايعات التي لا يصح اطلاق اسم الماء عليها
الا من باب المبالغة في المجاز كما في الدهن والعسل المايعين مبالغة في ميعانهما وهو على اقسام منه ما حصل بالتصعيد كماء الورد
ويشبهه منه ما اعتصر من جسم كماء الحصرم والتمر او مزج به مزجا يسلبه الاطلاق كالمرق والخل وماء الزعفران ثم ان سلب الاطلاق
موكول الى العرف ولا عبرة بكثرة احدهما او في المبسوط تحديده بعدم اكثرية المضاف وعن القاضي المنع مع التساوي متمسكا بالاحتياط
في مقابل ما ... باجدالة ... عنهما الصدق العرفي وهو قد يكون واضحا وقد يكون خفيا على العرف الشك في
اندراج هذا الفرد تحت المطلق او المضاف فيجب الرجوع الى الاصول ومن مقتضاها انفعاله بالملاقاة ولو كان كثيرا لان الاصل
في ملاقي النجس نجاسته ولذا استدل في المنتهى على نجاسة الماء القليل بالملاقاة بقوله تعالى والرجز فاهجر لان المركوز في الاذهان المتشرعة
اقتضاء النجاسة في ذاتها للسراية كما يظهر بتتبع الاخبار مثل قوله عليه السلام في الرد على من قال لا ادع طعامي من اجل فارة
ماتت فيه انما استخففت بدينك حيث ان الله حرم الميتة من كل شيء فان اكل الطعام المذكور لا يكون استخفافا بحكم الشرع
بحرمة الميتة بمعنى نجاستها الا من جهة ما هو المركوز في الاذهان من استلزام نجاسة الشيء لنجاسة ما يلاقيه ويدل عليه

ايضا ان المستفاد من ادلة كرية الماء انما هو عاصميته عن الانفعال فيعلم ان الانفعال مقتضى نفس الملاقاة فاذا شك في اطلاق
مقدار الكر واضافته لم يتحقق المانع عن الانفعال والمفروض وجود المقتضي له نظير الماء المشكوك في كريته مع جهل الحالة السابقة ومرجح ما
ذكرنا يظهر ضعف التمسك في المقام باصالة عدم الانفعال ثم ان العلامة بعد موافقته على اعتبار الصدق اعتبر في خلط الماء المضاف
المسلوب الصفات كمنقطع الرائحة من ماء الورد تقديرها وحكي عنه تقدير الوسط منها دون الصفة الشخصية الموجودة قبل السلب قال في الذكرى
في تعيير الوسط في المخالفة فلا يعتبر في الطعم حدة الخل ولا في الرائحة ذكاء المسك وينبغي اعتبار صفات الماء في العذوبة والرقة والصفاء واضدادها
انتهى ولم يتم على هذا القول دليل معتبر ولو امتزج المطلق بالمضاف بوجه يعلم بعدم صدق الاطلاق فيشكل اجراء احكام المضاف عليه لان
سلب اسم الماء عنه يكفي في عدم ترتب آثاره وقد يتخيل احتمال ترتب آثار المطلق على اجزاء المطلق الموجودة فيه وترتب آثار المضاف بناء
على عدم استهلاك كل منهما احدهما بالاخر فيصح ارتماس الجنب لانغماره بالاجزاء الموجودة فيه المائية بالفرض وفيه ان الاحكام منوطة بالماء
العرفي وهو ما كان لاجزائه اتصال الا كالاجزاء المتلاشية في المضاف ولو امتزج الماء بمايع مضاف كالدبس او بجامد فشك في اطلاق الماء
الاصل بقاء الاطلاق وقد يخدش فيه بان ما عرض فيه من قبيل الشك في اندراج هذا الجزء الحقيقي تحت العنوان وهذا لم يكن متيقنا في الآن
السابق وما كان مندرجا في السابق تحت ذلك العنوان كان جزءا حقيقيا آخر متشخصا بمشخصات اخر وفيه ان الظاهر من كلمات العلماء في نظائر
هذه المسئلة جريان الاستصحاب وان المرجع في تعيين الموضوع في الاستصحاب وبقائه في الآن اللاحق ليحمل عليه المستصحب هو العرف و
لذا اتفقوا في اجرائه فيما لو شك في بقائه على القلة والكثرة بعد زيادة شيء من الماء عليه او نقصانه عنه ونحو ذلك في هوى المضاف مع
طهارة اصله طاهر لكنه لا يزيل حدثا اصغر ولا اكبر ولا حكمهما عن مثل السلس والمستحاضة ولا شبههما من القذارة المعنوية التي يطلب
لاجلها الاغسال المسنونة وبعض الوضوءات اجماعا كما هو صريح جماعة ونفى الخلاف عنه في المبسوط بين الطائفة وفي السرائر بين المحصلين
لكن في المعتبر عن الخلاف حكاية جواز الوضوء بماء الورد عن بعض اصحاب الحديث منا وحكي عن ابن بابويه في كتابه انه قال لا باس بالوضوء
والغسل من الجنابة والاستياك بماء الورد قال ومما كان مستنده رواية سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن يونس عن ابي الحسن
عليه الصلوة والسلام عن الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلوة قال لا باس به وردها تارة بضعف سندها باسهل ابن عيسى
واخرى باحتمال ارادة التنظيف او الماء المخلوط بقليل لا يسلبه الاطلاق والاولى ما في التهذيب انها شاذة اجمعت العصابة على ترك العمل
بها ومنه يعلم عدم جواز حملها على الضرورة كما عن العماني ولا يزيل ايضا خبثا على الاظهر بل المشهور للاصل وقوله كيف يطهر من غير
ماء وقوله في حديث كان بنو اسرائيل اذا اصاب احدهم قطرة البول قرضوا لحومهم بالمقاريض وقد وسع الله عليكم باوسع ما بين
السماء والارض وجعل لكم الماء طهورا فان قصر الحكم على الماء في مقام الامتنان يدل على انحصار المطهرية ومنه يظهر جواز الاستدلال
بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا الا ان يكون الامتنان باعتبار مطهريته من الحدث ايضا لكنه غير وارد في الرواية وقوله صلى الله
عليه طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل ثلثا اولهن بالتراب فان ظاهره الحصر وما دل على وجوب صب الماء الكافي للطهارة
عن الحدث في ازالة الجنب والتيمم من غير استفصال بين وجود المضاف المزيل للنجاسة وعدمه وما ورد في بيان كيفية تطهير الاناء وغيره مما ظاهره
تعيين الماء للازالة وهي كثيرة متفرقة في ابواب النجاسات وبذلك كله يقيد اطلاق اوامر الغسل لو سلم عدم ظهورها في كونه بالماء المطلق اما
لوضعه له كما ادعي في المنتهى والذكرى او لانصرافه اليه كما هو الاظهر خلافا للمحكي عن المفيد والسيد قده في شرح الرسالة على ما في المعتبر قال
فيه يجوز عندنا ازالة النجاسة بالمايع الطاهر غير الماء وبمثله قال المفيد في المسائل الخلافية وحكي عن المحقق في بعض مسائله ان السيد
اضاف ذلك الى مذهبنا احتج له في المعتبر باطلاقات الغسل وبان الاصل جواز الازالة بكل مزيل للعين فيجب عند الامر المطلق جوازه
تمسكا بالاصل وبان الغرض ازالة عين النجاسة ويشهد لذلك ما رواه حكم بن حكيم الصيرفي قال قلت للصادق عليه الصلوة والسلام
لا اصيب الماء وقد اصاب يدي البول فامسحه بالحائط والتراب ثم تعرق يدي فامسح وجهي او بعض جسدي او يصيب ثوبي قال لا باس وعن غياث
ابن ابراهيم عن ابي عبد الله عليه الصلوة والسلام عن علي صلوات الله عليه قال لا باس بان تغسل الدم بالبصاق واجاب عنه في المعتبر بمعارضة
الاصل باصالة المنع عن الدخول في الصلوة وبانصراف الاطلاق الى المتعارف كما في قول القائل استقني وبان زوال النجاسة بالتراب لا
يقول به الخصم وخبر غياث متروك او محمول على جواز الاستعانة في غسله بالبصاق ولقد اجاد فيما اجاب غير ان معارضة الاصل باصالة المنع
على تقدير اما لتسليم ذلك الى مذهبنا فقد وجهه المحقق بان من مذهبنا العمل بالبراءة الاصلية ما لم يثبت الناقل وهنا لم يثبت ولولا هذا
التوجيه لظننا موافقته بعض من تقدم عليه من اهل هذه المسئلة ثم انه حكي عن السيد قده انه بعد ما تفطن للاعتراض على التمسك بالاطلاق
يدعو انصرافها الى المعتاد وهو الغسل بالماء دفع ذلك ولا بان تطهير الثوب ليس الا ازالة النجاسة عنه وقد زالت بغير الماء مشاهدة

لان الثوب لا يلحقه عادة وبانه لو كان كذلك لوجب المنع عن غسل الثوب بما الكبريت والنفط ولما جاز ذلك اجماعا علمنا عدم اشتراط الاطلاق
بالعادة وان المراد بالغسل ما يتناول استعمال غير الماء مع كفاية زوال العين مشاهدة في طهارة الثوب الا انما احتاج الى الغسل النفس بما
النفط والكبريت مندفع بالفرق بين الانصرافين مع ان شمول المطلق وحكمه لبعض الافراد النادرة لا يوجب التعدي الى غيره منها
ثم ان المحدث الكاشاني بعد ان حكى عن السيد جواز تطهير الاجسام الصيقلية بالمسح بحيث يزول العين عنها لزوال العلة قال وهو
لا يخلو عن قوة اذ غاية ما يستفاد من الشرع وجوب اجتناب اعيان النجاسات اما وجوب غسلها بالماء من كل جسم فلا فما علم زوال
النجاسة عنه قطعا حكم بتطهيره الا ما خرج بدليل يقتضي اشتراط الماء كالثوب والبدن ومن هنا يظهر طهارة البواطن بزوال العين
وطهارة اعضاء الحيوان النجسة غير الادمي كما يستفاد من الصحاح انتهى ولا يخفى ضعف ما ذكره من جهة مخالفته للفتاوى والاخبار الكثيرة
الصريحة او الظاهرة ولاستصحاب حكم النجاسة المتفق عليه بين الكل حتى الاخباريين عدا مثل المحدث الامين الاسترابادي من ضرورة بقاء الكل
ثم المضاف كغيره من المايعات والجوامد الرطبة حتى الماء ينجس بملاقاة النجاسة او المتنجس نجس سواء في ذلك قليله وكثيره ولان الكثرة غير عاصمة في غير
الماء المطلق ولم يجز استعماله اختيارا في اكل وشرب اجماعا منقولا بل محصلا ويستفاد من قاعدة تنجس كل مايع بالملاقاة للنجاسة و
المتنجس بل كل ملاق برطوبة متعدية منها ما دل على وجوب الاجتناب عن النجاسات حيث يستفاد منها وجوب الاجتناب عن ملاقيها
وقد تقدم انما استدل في الغنية بقوله تعالى والرجز فاهجر على نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة وان لا اجل هذا الاستفادة عدا ما
من ارتكب الطعام الملاقي للميتة محقق الله في بحره لها حيث قال ان الفارة اهون علي من ان ادع طعامي لاجلها فوقع انما استخف
بدينك فان الله حرم الميتة من [illegible] كل شيء ومنها ما دل على نجاسة السمن والزيت اذا ماتت فيه الفارة اذا كان ذائبا فان الظاهر منه
غلبة الذوبان والميعان للنار فيستفاد منه نجاسة المضاف وكل مايع ولهذا استدل بهذه الاخبار على انفعال المضاف واعترضهم
بعض من لم يتفطن لا ناطة الانفعال بالميعان في هذه الاخبار بان موردها الدهن من المضاف ومنها ما دل على وجوب اراقة المرق الذي وجد
فيه قطرة بل ما دل على طهارة القدر الواقع فيه دم معللا بان النار باكل الدم فان الظاهر منه وجود المقتضي للانفعال الا ان الغليان مطهر
له كما في العصير ومنها ما دل على نجاسة سؤر اليهودي والنصراني فانه يشمل المضاف وكل مايع ثم ان مورد اكثر هذه الاخبار وان
كان ظاهرا في القليل الا ان المستفاد منها ان العلة في الانفعال هي الملاقاة للمايع ولو كان كثيرا بل يستفاد من ادلة اعتصام الكثير
المطلق ان كثرته العاصمة والا فالمقتضي للانفعال في الكثير ايضا موجود كما يشهد بذلك استثناء عدم الانفعال الى الكرية فهي مانعة
اذا استند عدم الشيء الى وجود مانعه دل على وجود المقتضي له ولذا كان استثناء الغدير الذي لا يملك شيئا في ترك الطهارة الى آخره
الطريق فيتجاوز بل كذا بالان الاستثناء الى ذلك وجود المقتضي للطهارة فيه ثم ان تنجس المايع بالنجس يستلزم تنجس الجامد له
باعتبار ما عليه من الرطوبة اذ لا يعني بنجاسة الثوب الا باعتبار رطوبته النجسة فثبت ان كلا من المايع والجامد ينجس بملاقاة النجاسة
نعم هنا شك من بعض المتاخرين في تنجس الشيء بملاقاة المتنجس الذي ليس معه نجاسة عينية بل قوى عدم الاستنباط ذلك من بعض
الاخبار وعنه مع الظهور ومعارضته بكثير من الاخبار مع كونه اجماعيا بل ضروريا عند المتشرعة بقي الكلام في ان السراية في المضاف على نحوها
في المطلق فلا يسري من السافل ولا بل عدم السراية في المطلق انما خرج عن عموم الملاقاة بالاجماع قولان اظهرهما واشهرهما الاول بل الظاهر انه
مذهب الكل عدا السيد شارح [illegible] في مشارق الشموس حيث اطلاق فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم على انفعال المضاف بالملاقاة لما اذا كان المضاف
عاليا وفيه ان ظاهرهم تنجس المضاف على نحو تنجس الماء القليل بالملاقاة في كلامهم غير معلوم الشمول لهذا الفرد خصوصا عند من لا يرى
اتحاد العالي مع السافل وبالجملة فالقاعدة المتصيدة المستفادة من الاخبار اعني نجاسة المايع الملاقي للنجس لم يعلم شموله للاجزاء العالية
من المايع الملاقي بعضه للنجس فلا يحكم بها جميعا بل المركوز في اذهان المتشرعة عدم السراية ولذا استقر سيرتهم على العمل على ذلك بل صرح في الروض
بانه لا يعقل سراية النجس من الاسفل الى الاعلى وهو وان كان ممنوعا الا ان دعواه كاشفة عن عدم وجدان الخلاف في ذلك عن احد من العقلاء فضلا
عن العلماء هذا كله مضافا الى الاجماع الظاهر من كلام غير واحد منهم الشهيد الثاني في الروض ومنهم السيد العلامة الطباطبائي في المصابيح في خصوص
ما الورد وفي منظومته حيث قال ويجري القليل والكثير منه لا بشرط التغيير ان نجسا لاقى عدا جار على علو الملاقي باتفاق من خلا
وادعى هنا الى ادراك القطع بعدم السراية ولا فرق عند التامل بين دعوى القطع ودعوى الاجماع ودعوى التواتر التي ذكرها المحقق الثاني في نفي الانفعال عن عمود
الاجماع ولم اقف الى [illegible] ذلك الا على قولهم الا انه يمكن ان يستظهر من عبارة المحقق والعلامة وابن ادريس في مسئلة ازالة الخبث بالمضاف عدم السراية
انهم ذكروا من ادلة عدم جواز الازالة بالمضاف ان ملاقاة المضاف للنجس يوجب تنجسه ولو كان العالي وما في الاناء منفصلا عنده بملاقاة النجاسة
لكان اشنع في الرد النسبي لذكر قال في المعتبر في بيان ادلة المنع الثاني ان ملاقاة النجاسة موجب لنجاسة المتنجس لا يرتفع به النجس لا يرتفع كما ان

النجاسة بالمايع يتبين بالماء فلا المايع لانا نمنع نجاسة [illegible] على النجاسة كما هو مذهب علم الهدى في الناصريات او نقول مقتضى الدليل
المنع فيهما ترك العمل به في الماء لضرورة الحاجة انتهى ونحوه ما في المنتهى ثم مع الاقتصار في الاول على الوجه الثاني دفع النقض في الثاني على الوجه
الاول ومرجع الوجه الثاني الى تسليم تنجس الماء عند الغسل وقيام الدليل على التطهير به مطلقا وان تنجسه مختص بالجزء المصبوب على النجس فعلم من ذلك ان الزام القائل
بجواز الازالة بتنجس هذا المقدار دون باقي المضاف الكائن في الاناء ومرجع الوجه الاول الى ان ورود الماء يوجب عدم انفعاله ولو كان قليلا والمراد عدم
انفعال المقدار المصبوب لا الباقي في الاناء وبالجملة فكلامهم دال على ان احتجاجهم على القائل بجواز الازالة بالمضاف بنجاسة نفس المقدار المصبوب من المضاف
بالملاقاة وتقدم انه لو كان النجاسة سارية الى العالي وما في الاناء كان الانسب الالزام اللازم ذكر ذلك لم يبق موقع للنقض بالماء المطلق فان عدم السراية فيه الى
العالي وما في الاناء من البديهيات ولم يحتج الى التقصي بالاجماع وضرورة الحاجة كما لا يخفى وعلى كل حال فالقول بعدم السراية متعين لان دليل النجاسة
كما تقدم اما القاعدة المستنبطة من تتبع الاخبار واما المستفادة من ادلة الكرية الدالة على انه مانع ولولاه لكان المقتضي للانفعال موجودا في الجماعات
لان دليل السراية باطل كما تقدم في الماء المطلق اما القاعدة فلا اقتضاء انه لم يستفد منها الا السراية الى المساوي او السافل خصوصا بعد مشاهدة
السيرة العظيمة المستمرة على ذلك مع اطلاعهم على نجاسة المضاف بالملاقاة واما ما ذكر من ادلة مانعية الكر عن الانفعال وقيام المقتضي في
نفس النجاسات بعد تسليم عدم ظهوره واختصاص ذلك بالماء ليس له تعرض لكيفية التنجيس لان قول الشارع الشيء الفلاني منجس ومطهر لا دلالة فيه على
كيفية التطهير ولا التنجيس الا بتبيان تفصيلي من الشارع او اجمالي يكشف عنه ما هو المركوز في الاذهان المتشرعة والبيان التفصيلي مفقود والاجمالي
المكشوف عنه في الاذهان هي السراية مع التساوي السطوح او علو النجاسة دون غيرهما بل عرفت من روض الجنان انه لا يعقل سراية النجاسة
الى العالي والظاهر ان مراده عدم تعقل المتشرعة له وعدم دخوله في اذهانهم لا عدم المعقولية المصطلح عليه عند اهل المعقول ثم ان هذا
كله مع جريان العالي واما مع وقوف العالي على السافل من غير جريان فلا اشكال في النجاسة كما لو ادخل ابرة نجسة في قارورة من ماء الورد
فانه لا اشكال في انفعال جميعه ولا خلاف وكذا الماء المطلق كما تقدم والاحتياط لا ينبغي تركه كما لا ينبغي تركه في موارد الاستثناء في العلو المعتد
به وعدمه وان كان قد يعتبر بعضهم في الماء المطلق كفاية مطلق العلو الا ان في بعض افراده لا يبعد الحاقه بالتساوي والاحتياط لا ينبغي تركه ثم اعلم
ان لم نر في تطهير المضاف المتنجس غير مذكور في كلام المتقدمين والمشهور فيه ان يختلط بالماء المعتصم حتى يصير ماء مطلقا والمستند في ذلك امور كالاول
القطع بعدم اختلاف المايع الممتزج غاية الامتزاج فيلزم اما طهارة المضاف وهو المطلوب او نجاسة المعتصم وهو مخالف لادلة العصمة
الثاني استفادة ذلك بما دل على عدم انفعال الماء الكثير بوقوع الابوال النجسة والدم والعذرة اذ من المعلوم ان هذه النجاسات توجب
اضمحلال اجزاء من الماء مجاورة لها ولو يسيرا بل توجب صيرورته نفسها بالاختلاط مضافا فحكم الشارع بطهارة الجميع لا يكون الا بالاستهلاك الثالث
ان المضاف النجس يصير ماء مطلقا فيطهر بامتزاجه بالكثير اجماعا كما تقدم في تطهير الماء القليل المنفعل ودعوى اعتبار كون الامتزاج بالكثير
بعد صدق كونه ماء مطلقا والمفروض ان اطلاقه بالامتزاج فلا مطهر له بعد صيرورته مطلقا مدفوعة بان المقصود من الامتزاج ملاقاة الاجزاء
ولو قبل صيرورته ماء مطلقا اذ المفروض اتفاق الاجماع على ان الماء المطلق المتلاشي في الاجزاء الكثيرة لا يقبل النجاسة العارضة ولا يحمل
النجاسة السابقة الكائنة فيه ومرجع هذا الى الوجه الاول وهو عدم اختلاف الاجزاء المتلاشية في الطهارة والنجاسة مما ذكرنا يظهر
انه لا فرق بين صيرورة الماء المطلق متغيرا باوصاف المضاف المتنجس وعدمها بناء على المشهور من عدم انفعال الكثير بتغيره اوصافا بالمتنجس وبناء على القول
بانفعاله عدم الطهارة لخروج الماء بالتغير عن الاعتصام وقد يستفاد من كلام الشيخ في [illegible] والمحقق في المعتبر والعلامة في التحرير قال في
المبسوط انه يعني المضاف لا يطهر الا بان يختلط بما زاد عن الكر الطاهر المطلق ثم ينظر فان لم يسلبه اطلاق اسم الماء ولا غير احد
اوصافه سلبه وغير احد اوصافه لم يجز استعماله وان لم يغيره ولم يسلبه جاز استعماله فيما يستعمل فيه المياه الطاهرة انتهى و
فيما عندنا من النسخة عطف غير بالواو وهي لا باو وفي المعتبر لو كان المايع الواقع في الماء نجسا فان غلب على احد اوصاف المطلق كان
نجسا ولو لم يغلب احد اوصافه وكان الماء كرا فان استهلكه الماء صار بحكم المطلق وجاز استعمالهما اجمع ولو كان النجاسة جامدة
جاز استعمال الماء حتى ينقص عن الكر فيتنجس الباقي لما فيه من عين النجاسة وفي التحرير ويطهر يعني المضاف بالقاء كر فما زاد دفعة
بشرطان لا يسلبه الاطلاق ولا يغير احد اوصافه انتهى وعن بعض النسخ وان غير احد اوصافه وهو المطابق لما في باقي كتبه كما ان الظاهر
من عبارة المعتبر ارادة تنجس العين بقرينة قوله في الاخير ولو كانت النجاسة جامدة اه فتدبر ويمكن ان يريد تغيره اوصافا بما في المضاف
من صفة عين النجاسة او مراده من الشرطين بقاء الماء على اطلاقه واعتصامه وبيان التغير الموجب للنجاسة موكول الى مقامه فالمتيقن
مخالفة الشيخ فقط في المبسوط كما نسبه جماعة كالعلامة والشهيد وغيرهما وقد تقدم ان بعض ادلة الانفعال بالتغير مطلق وان اوهم
ذلك الا ان التامل في المجموع يعطي الاختصاص بتنجس العين وعلى كل تقدير فلا ينبغي الاشكال في انه لو سلب المضاف اطلاق

الماء الكثير تدريجاً انفعل جميعه وان لم يبق عنوان المضاف به كما لو القى الدبس المتنجس في الكر لانه لا دليل على طهره بمجرد ملاقاته
الكر وملاقاة الكر لبعض سطوحه لعدم جريان ادلة السابقة وخصوصاً عدم ما يتوهم من اطلاق الادلة مطهرية الماء وقد مر انه على تقدير تمامه
عن شمول اطلاق لا لمفهوم في كفاية ملاقاة بعض سطوح النجاسة بل هو انما يجمل من حيث كيفية التطهير واما يحمل على ما هو المركوز في الاذهان
ويشهد له من الروايات اعتبار غلبة الماء على النجاسة وهي مفقودة فيما نحن فيه فما دام بقي المضاف على نجاسته ينجس به الماء المساوي والاقل لتحقق
بعضه لانه مضاف لاقى نجساً بل ينجس ما بقي من الماء المطلق ايضاً اذ لو صار اقل من كر بالانفعال صيرورته قليلاً نعم لو فرض ان استهلاك المضاف في
الماء المطلق وحدث اضافته مصادفة حقيقية امكن ان يقال ان المضاف لم يلاق نجساً بل الكثير بلا شبهة فيه صار مضافاً الى والمفروض
حدوث الطهارة بنفس التلاشي لان الكثير لا ينفعل فالاختلاط سبب للتطهير والاضافة معاً ولو شك في طهارة المضاف شك في نجاسة
الكر والاصل عدمهما فيتساقطان ويرجع الى قاعدة الطهارة لكن فرض الامتزاج دفعة مما لا يوجد في الخارج وبدونه لا مناص عن التزام النجاسة
كما ذكرنا بل ينبغي الحكم بالانفعال مع الدفعة اذا القي الكر على المضاف على ما فرضه في هي لان محله يبقى على النجاسة فينجس المضاف بملاقاته كما نبه
عليه كاشف اللثام تبعاً لجامع المقاصد فقد ضعف ما ذكره العلامة في المنتهى في القواعد من كفاية مجرد الاتصال بالكر بل نسب للتالي
ما عدا النهاية من كتبه وفيه نظر لتصريحه في التحرير والتذكرة على اشتراط بقاء الاطلاق بل في موضع من المنتهى التصريح بان الماء الكثير المتغير
بالمسك والزعفران النجس لو سلب الاطلاق تنجس والفرق بين المسئلتين مشكل وربما يتوهم من عبارة الذكرى ايضاً موافقته فيه وتبعه
بالتغير فيها ومن جهة ظهور ضعف قول العلامة ره حاول بعضهم تأويله بما هو اضعف فان القول منه عن العلامة قال في القواعد لو نجس المضاف
ثم امتزج بالمطلق الكثير فغير احد اوصافه فالمطلق على طهارته فان سلبه الاطلاق خرج عن كونه مطهراً لا طاهراً انتهى وفي المنتهى وبط المضاف
بالكثير دفعة وان بقي التغير ما لم يسلبه الاطلاق فيخرج عن الطهورية انتهى ولا يخفى ان كلامه صريح في الامتزاج فرده كما في الروضة باشتراط
وصول الماء الى كل جزء من النجس محل نظر اذ لا منافاة بين الوصول وصيرورة الماء مضافاً نعم لو كان الوصول تدريجاً لم يمكن التطهير كما لو فرض كون المضاف
في غاية الحموضة او الرائحة فاختلط باضعاف من الكثير واستهلكه الى جنسه فان وصول الماء الى كل جزء محقق ولذا لو كان هذا المقدار من المضاف قليلاً
الطعم او الرائحة انقلب عدماً وكما يعتبر اطلاق الاسم في خروج المتنجس من المضاف بكثير المطلق فكذا لو مزج طاهره بالمطلق اعتبر في ترتب احكام الماء
على المجموع من رفع الحدث والخبث وغير ذلك اطلاق الاسم فيصح ازالة الحدث والخبث به لو لم يوجد غيره وفي وجوب المزج قولان للشيخ
العلامة من تعلق الحكم بوجوب الازالة على الوجدان وقبل المزج غير واجد لان وجود جزئي المركب لا يكفي في وجوده ولذا يصدق عدم وجدان
السكنجبين في الدار او السوق مع وجدان اجزائه ومن ان الظاهر المراد من الوجدان بقرينة تعليل الحكم في الكتاب والسنة بنفي الحرج هو
تيسر التحصيل فهو حاصل بالفرض كما لا عبرة بالوجدان مع عدم تيسر الاستعمال فكذا لا عبرة بعدم الوجدان مع تيسر التحصيل ويكره الطهارة
بالماء المسخن بالشمس في الآنية لقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما رواه ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن لعائشة لما وضعت قمقمتها بالشمس لتغسل
رأسها وجسدها لا تعودي فانه يورث البرص وفيما رواه اسمعيل بن زياد عن ابي عبد الله عليه الصلوة والسلام الماء الذي تسخنه الشمس لا تتوضؤوا
به ولا تغتسلوا به ولا تعجنوا به فانه يورث البرص والمراد بالكراهة للاجماع ظاهراً وظهور التعليل في ذلك فان مخافة البرص حكمة الكراهة دون
الحرمة ولما عن الصادق عليه الصلوة والسلام من نفي البأس بالوضوء بالماء الذي يوضع في الشمس وظاهرهما كراهة مطلق الاستعمال ولو مع عدم قصد
الاستعمال كما عن النهاية والمنتهى والجامع والمحكي عن الخلاف كراهة التوضي مع القصد وهو صريح السرائر ايضاً مع تخصيصه الكراهة بالطهارة
وفي الذكرى والحق بعض بالطهارة وفي الرواية الاخيرة بقاء الكراهة مع زوال السخونة خلافاً لجماعة وعدم الفرق بين القليل وغيره وان خصه
بعض كالمقنعة وغيره بالآنية بل عن العلامة في كره والنهاية الاجماع على الاختصاص وظاهر النهي من حيث شموله لمطلق الاستعمال الكراهة المصطلحة
فيشكل اتحاده مع العبادة في الوجود الخارجي واشكل من ذلك حكم الشهيد الثاني في الروض ببقاء الكراهة مع انحصار الماء فيه ولا منافاة
بين الوجوب والكراهة كما في الصلوة وغيرها من العبادات على بعض الوجوه فلو لم يجد ما غيره لم يزل الكراهة وان وجب استعماله عيناً
لبقاء العلة مع احتمال الزوال وقد تقرر في الاصول ان الكراهة الجامعة مع العبادات لا تكون بالمعنى المصطلح مع وجود البدل
لها فكيف يجامع ما لا بدل له من العبادات وحمل الكراهة على غير المصطلح لا يستقيم مع ارادة الكراهة المصطلحة بالنسبة الى غير العبادة
من الاستعمالات ويمكن ان يكون النهي للارشاد كما ذكره اولاً في الروض معللاً بان المصلحة دنيوية فلا ينافي رجحان الفعل لمصلحة
اخروية وفيه مع منع رجوع دفع الضرر الدنيوي الى المصلحة الدنيوية ومنافاة ذلك لحكم الاصحاب قاطبة بالكراهة الظاهرة في
المصطلح انه لا يصلح وجهاً للحكم بالكراهة مع الانحصار لان النهي الارشادي لا يتخلف عن طلب الترك كما في نواهي المريض واوامره وان
كان لا يترتب على موافقتها ومخالفتها سوى خاصية نفس المأمور به والمنهي عنه الموجودة حتى حال الاشتباه بمخالفتها كما فيما نحن

فيه فان

فيه فان الموجود هنا مصلحة الطلب الارشادي لا نفسه ويكره الطهارة بماء المسخن بالنار لكن في خصوص غسل الاموات اجماعاً محكياً عن غير
واحد لصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام لا تسخن الماء للميت ولا تعجل له النار ونحوها رواية يعقوب بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام وقوله
عليه السلام لا يقربه الميت ماءً حميماً وظاهر الكل خصوصاً بملاحظة ذيل الاولين كراهة استعماله ولو في مقدمات الغسل كازالة النجاسة عن بدنه
ويحتمل ان يراد بقول المص قده في غسل الاموات اعم منه وما يتعلق به والمحكي عن الشيخ من استثناء ما اذا كان على بدنه نجاسة لا يقلعها الا
الماء الحار شاهد عليه وظاهر التسخين اعم من كونه بالنار خصوصاً بملاحظة الرواية الاخيرة وهو ايضاً ظاهر من اطلق التسخين الا ان
التعجيل بالنار في ذيل الخبرين يصلح بان يستظهر به ارادة الاخص ثم لا اشكال في استثناء صورة الحاجة ومنها ما لو تعسر على الغاسل
لبرد يضر به وعن بعض الروايات قوله عليه السلام بعد النهي الا ان يكون شتاءً بارداً فتوقي الميت مما توقي نفسك فيحتمل ان يراد بذلك انه اذا
كنت محتاجاً الى توقية نفسك من استعماله فلا بأس بان توقي الميت منه وتغسله بالماء الحار والتعبير بتوقية الميت المشعرة بالاحترام للاشارة
الى ان التسخين ح ليس تعجيلاً له بالنار بل ينبغي ان يقصد به احترامه كما في حال حياته ويحتمل ان يراد به انك وان صبرت على تغسيله بالماء البارد
شديداً لان المباشر له ليس الا بدنك المعتادة على تحمل البرد الآن ينبغي ان توقي جسد الميت عن البرودة الشديدة لو استعملته على جسدك
بقدر استعمالك له كماً وكيفاً ورذاً انا اشرفت نفسك على الهلاك وعلى المعنى الاول لا يكون استثناءً زائداً على حاجة الغاسل وعلى المعنى الثاني يكون امراً
زائداً عليه وجنبات الرواية محتملة للاول مع كونها ضعيفة في رفع اليد عن الكراهة الثابتة بالادلة المعتبرة مشكل جداً والله العالم ويكره الاستشفاء
بالعيون الحارة ذكره جماعة وحكي عليه روايات فلا بأس بالقول به اعلم ان الماء المستعمل في رفع الحدث غير مطهر عن الحدث على ما هو المعروف بين
اصحابنا كما صرح به في المقنعة والمبسوط والعبادة المحكية في السرائر عن السيد والوسيلة والسرائر والمعتبر وكتب اكثر من تأخر عنه وفي المعتبر
والمنتهى الاجماع على ذلك وعن المعالم دعوى الاجماع على عدم ارتفاع الحدث بماء الاستنجاء فالمقام اولى ويدل عليه رواية ابن عبد الله بن
سنان الماء الذي يغسل به الثوب ويغتسل به من الجنابة لا يتوضأ منه واشباهه لكن دلالتها بعد الاغماض عن سندها محل نظر من حيث اقترانه
بالماء المستعمل في رفع الجنابة ولا نقول فيه بالمنع لكن يمكن حملها على نجاسة المحل كما في كره ومن الغريب ما في المبسوط في اغتسال الجنب من تبيانه انه
ان كان على بدنه نجاسة ازالها ثم اغتسل فان خالف واغتسل اولاً فقد ارتفع حدث الجنابة وعليه ان يزيل النجاسة ان كانت لم تزل وان زالت
بالاغتسال فقد اجزأه عن غسلها انتهى وهل هو نجس سواء تغير بعين النجاسة او لم يتغير او طاهر مع عدم التغير فيه اقوال متكثرة باعتبار ظاهر
كلمات الاصحاب واعلم ان هذا الخلاف بعد الاتفاق على نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة وان ورد عليها اما لو قلنا بعدم نجاسة القليل
مطلقاً كالعماني او مع وروده عليها كالسيد في ظاهر الناصريات والحلي في ظاهر كلامه عند حكايته ذلك عن السيد فلا يعقل انكار الطهارة
بما يرد على المتنجس لتطهيره كما هو محل النزاع وبالجملة فالخلاف في استثناء الغسالة من كلية انفعال الماء القليل مطلقاً فعد مثل العماني والسيد
والحلي من القائلين بالطهارة كما وقع من كاشف الالتباس حيث نسب القول بالطهارة في محل الخلاف الى شيوخ المذهب قال كابن عقيل والشيخ
والسيد وابن ادريس لا وجه له الا ارادة تكثير سواد اهل هذا القول نعم لو خص بالسيد والحلي الطهارة بالماء الوارد للازالة كان لما ذكره وجه
والاقوى النجاسة وفاقاً للفاضلين واكثر من تأخر عنهما وحكي عن الاصباح وظاهر المقنع وفي الذكرى عن ابن بابويه وكثير من الاصحاب عدم
جواز استعمال الغسالة وظاهر اطلاقه النجاسة وفي البحر والمعتبر في باب غسل المس الاجماع على نجاسة المستعمل في الغسل اذا كان على البدن
نجاسة واختلف قول الشيخ قدس سره لكن ظاهره في مواضع من المبسوط اختيار هذا القول احدها في المستعمل حيث انه بعد الحكم بانه طاهر
مطهر من الخبث لا من الحدث قال هذا اذا كان ابداً انما خالية عن نجاسة فان كان عليها شيء من نجاسة فانه ينجس الماء ولا يجوز استعماله بحال انتهى
والثاني في باب تطهير الثياب قال واذا ترك تحت الثوب النجس اجانة وصب الماء عليه وجرى الماء في الاجانة لا يجوز استعماله لانه نجس انتهى الثالث
في باب الصلوة في حكم الثوب والبدن والارض قال والماء الذي يزال به النجاسة نجس لانه ماء قليل خالط النجاسة وفي الناس من قال ليس بنجس
اذا لم يغلب على احد اوصافه بدلالة ان ما يبقى في الثوب جزء منه وهو طاهر بالاجماع فما انفصل عنه فهو مثله وهذا اقوى والاول احوط
والوجه فيه ان يقال ان ذلك عفي عنه للمشقة انتهى ومراده الاحوط ليس مجرد الاحتياط المستحب والا لم يحتج الى ابطال دليل الطهارة بقوله
والوجه فيه الى آخره فالتعبير به لكون دليل الحكم مطابقاً للاحتياط والا فليس المبسوط رسالة عملية للعوام يرشدهم فيها الى الاحتياطات
المستحبة المخفية عليهم لعدم الاطلاع على الخلاف في المسئلة وهو واضح ويزيده وضوحاً تتبع مثل هذه الموارد من المبسوط وعلى هذا فقوله
وهو اقوى مجرد تقويته وقد ردها بقوله والوجه فيه الى آخره ومذهبه النجاسة وفي نسبة القول بالطهارة الى بعض الناس اشعار بعدم القائل
بها من الخاصة وله قدس سره عبارات اخر يظهر منها قوله بالطهارة مطلقاً او فيما عدا الغسلة الاولى تأتي ان شاء الله تعالى ويدل على المختار وجوه
احدها الاجماعان المنقولان المعتضدان بالشهرة المحققة على ما عرفت الثاني عموم ادلة انفعال الماء القليل مثل قوله عليه السلام اذا كان

ان ... بحسبه شيئ وتوهم عدم العموم في المفهوم من جهة صيرورة الشيء نكرة في سياق الاثبات وان ارتفاع السلب الكلي في المنطوق اعم من
الايجاب الكلي في المفهوم كما في قولك اذا ضفته زيد لم اخف من احد وان جاءك زيد فلا تكرم احدا مدفوع اولا بان مقتضى افادة
المفهوم هنا للموجبة الكلية لان انتفاء الحكم عن كل واحد من الافراد في طرف المنطوق اذا فرض استناده الى وجود الشرط الذي هو ... في العلية
المنحصرة على ما هو المفروض من القول بحجية مفهوم الشرط لزم عقلا من ذلك ان كل فرد منها اذا انتفى الشرط يثبت له الحكم المنفي في المنطوق وهذا
واضح جدا نعم لو استفيد من المنطوق كون الشرط علة للحكم العام بوصف العموم وبعبارة اخرى علة لعموم الحكم كان المنفي في المفهوم هو ذلك الحكم
العام بوصف العموم فيكفي ثبوته لبعض الافراد لكن العموم في السالبة الكلية ليس من قيود السلب حتى يكفي في انتفائه انتفاء قيده ولا يصلح
ان يكون من قيود المسلوب الا لم يكن السلب كليا نعم لو قامت القرينة من الخارج على ان الشرط ليس علة منحصرة لحكم الجزاء بل له اسباب اخر
كعدم المقتضي او وجود مانع اخر كما في المثالين المذكورين حيث يعلم من الخارج ان لعدم الخوف من كثير من الاحاد ولعدم اكرام كثير من الناس
اسبابا اخر وليس عدم الخوف او الاكرام في كل احد مستندا الى الخوف من الله او مجيء زيد بالبديهة لم يفد المفهوم الا ثبوت الحكم المنفي في المنطوق
عن الافراد المستند عدم الجزاء فيها الى عدم الشرط لكنك خبير بانه لا مناص مع عدم القرينة عن التزام ظهور الكلام في كون الشرط سببا منحصرا لا
يتركه سبب اخر يقوم مقامه فان هذا هو معنى القول بمفهوم الشرط وانكاره انكار له ولهذا انكر السيد المرتضى قده مفهوم الشرط استنادا
الى عدم ظهوره في انحصار السبب فلعل المجيء سبب لاكرام زيد ويقوم مقامه عند انتفائه سبب اخر فلا ينتفي الجزاء وثانيا لو سلمنا عدم دلالة المفهوم
بمقتضى نفس التركيب على العموم لكن القرينة هنا عليه موجودة لان المراد بالشيء في المنطوق ليس كل شيء من اشياء العالم بل المراد ما من شانه ان ينجس
ملاقيه من النجاسات المقتضية للتنجيس فاذا فرض كون كل فرد منها مقتضيا للتنجيس وكانت الكرية علة مانعة ثبت الحكم المنفي لكل فرد من الشيء بانتفاء
السليم من منع المانع واول المثالين من هذا القبيل فان المنفي مع ثبوت الخوف من الله هو الخوف عن كل من يوجد فيه مقتضى الخوف عنه
فمع عدم الخوف من الله يثبت الخوف عن كل واحد من هذه المخوفات باقتضاء نفسه ومن هذا القبيل قولك اذا توكلت على الله فلا يضرك ضار والفرق
بين هذا الجواب وسابقه يظهر بالتأمل واما ثالثا فلان عدم العموم في المفهوم من جهة لفظ الشيء لا يقدح في الاستدلال اصلا لان محل الحاجة
في المقام هو عموم الحكم لجميع انحاء الملاقاة من ورود الماء مطلقا او بقصد الازالة فانا نفرض الثوب نجسا بالنجاسة التي يعترف الخصم بانفعال الماء
بها مع عدم غسلها ايدل المفهوم على تنجس ذلك الماء وهذا كاف ومن المعلوم ان الثوب النجس بنجاسة يتنجس بالملاقي للماء فقليل لا يبعد افراده بكونه مغسولا
بذلك الماء او غير مغسول حتى يدعى عدم عموم الشيء لجميع افراده فالعمدة في المقام الكلام في عموم المفهوم بالنسبة الى انحاء الملاقاة لا بالنسبة الى
لفظ الشيء **فنقول** ان من الواضح عند العرف انهم لا يفهمون من تنجيس الشيء النجس لغيره الا تأثيره فيه عند التلاقي من غير فرق بين انحائه
الا ترى انه لو شك في تأثر الشيء بملاقاة النجس بالرطوبة من فوقه او من تحته او عن احد جانبيه رد عليه في ذلك كما ان العرف غيره وكذا لو شك في تفاوت
الدواعي والاغراض في الملاقاة بان يكون لما عرضه من الملاقاة ازالة النجاسة وعدم ازالته ومما ذكرنا يظهر انه لا حاجة في اثبات عموم الحكم بصورتي
الورودين الى التشبث بعموم لفظ الماء بعد تسليم عدم عموم الشيء في المفهوم كما وقع من العلامة الطباطبائي لان التحقيق ان عموم الكلام لصورتي
الورودين من عموم الاحوال لا عموم الافراد حتى يحتاج الى اثبات عموم الشيء او الماء وبالجملة فلا اظن التأمل في عموم المفهوم المذكور الا من قلة
التأمل ولذا لم يتأمل فيه بعد مخالفة العماني احد الا لدليل مخصص كما وقع من السيد والحلي قدس سرهما في التفرقة بين الورودين ولذا
جعل في الذكرى ماء الغسالة من مستثنيات نجاسة الماء القليل على القول بطهارته وقد ذكر في المعتبر في الطعن على رواية تطهير الارض بالذنوب
انها منافية للاصول لان الماء المنفصل عن محل النجاسة نجس لانه قليل لاقى نجسا وقد حكي عن بعض المعاصرين في حاشيته على المعالم في مسئلة
مفهوم الشرط مع بعض الحجة من المدعي لعموم مفهوم الرواية في حاشيته على المدارك ما لا يليق بهما فراجعهما ويعضد ما ذكرنا من القاعدة
العمومات الدالة على جواز رفع الحدث بالماء الطاهر فانها تدل بعكس النقيض على ان كل ما لا يرفع الحدث ليس بطاهر وخروج الماء المستعمل
في رفع الحدث الاكبر على القول به او ماء الاستنجاء لا يقدح في العمومات اللفظية وبتقرير اخر لو كان هذا الماء طاهرا لجاز رفع الحدث به وسند الملازمة
الاطلاقات وسند بطلان التالي ما تقدم من الاجماع والنص الثالث بعض الاخبار مثل ما في الخلاف من انه روى العيص بن القاسم قال سألته عن رجل
اصابته قطرة من طشت فيه وضوء فقال ان كان من بول او قذر فيغسل ثوبه وان كان من وضوء للصلوة فلا بأس وظاهر نسبة الرواية الى العيص وجدانها في كتابه
لعدم احتمال المشافهة وطريق الشيخ الى كتاب العيص حسن جدا فالقدح في الرواية بالارسال ضعيف في الغاية واضعف منه القدح فيها بالاضمار
فانه لا يقدح مع الاطمينان بان المسئول هو الامام عليه السلام وان الاستغناء عن التصريح باسمه الشريف لسبق ذكره في اول الرواية فقبح تكراره
في الكلام الواحد المشتمل على سؤالات متعددة والمنشاء في ذلك تقطيع الاخبار الداعي لجعل الروايات مبتورة وعدم تعلق غرض الفقيه بصدر
الرواية اصلا والشهيد قده في الذكرى وان ارتكب ما ارتكب في حمل الرواية على صورة التغير لكن احسن في عدم تضعيفه لسندها ويمكن ان

يستدل ايضا بموثقة عمار الواردة في الاناء او الكوز القذر كيف يغسل قال يغسل ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم
يصب فيه ماء اخر فيحرك ثم يفرغ ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك ثم يفرغ منه وقد طهر دل على وجوب افراغ المياه الثلثة ولو كانت الغسالة طاهرة لم
يجب الافراغ خصوصا في الثالثة غاية الامر وجوب صب ماء اخر غير الماء السابقة على القول بان الغسالة ... هنا غير مزيلة للخبث ولو لم
ان الافراغ لتوقف تحقق مفهوم الغسل على اخراج الغسالة قلنا فلم لا يجب اذا فرضنا الغسل ... بالكثير والجاري والمطر
ان الافراغ ليس لاجل نجاسة الغسالة فانا نغسل بالمعتصم لم ينفعل بملاقاة المحل لكن الانصاف عدم ظهور هذه الرواية في المطلوب لان الامر
بالافراغ فيما عدا الاخيرة بعد الالتزام بعدم مطهرية الغسالة من الخبث لعدم الفائدة في بقائه ... الماء الجديد ... واما في الاخيرة فلاستقذاره
عرفا في الشرب وعدم جواز ازالة الحدث والخبث به ... وخلطه بالماء الجديد ... الاخيرة ... نفرضه واضعف من هذا الاستدلال
ما في المعتبر والمنتهى من الاستدلال برواية عبد الله بن سنان المتقدمة الناهية عن التوضي بماء يغسل به الثوب بناء على ارادة مطلق التنظيف
والا فعدم رفع الحدث بالغسالة لا يدل على نجاستها والقول الاخر في المسئلة الطهارة مطلقا ولم يحك صريحا عن احد منا الا ان
الشيخ في المبسوط نسب طهارة ما يزال به النجاسة الى بعض الناس ولم يعلم انه من الامامية واستدل له بطهارة ما يبقى في الثوب من اجزائه
اجماعا فكذا المنفصل ولا يخفى ان هذا مختص بالغسلة المطهرة واما المحقق فلم يذكر في مقابل القول بالنجاسة مطلقا الا قول الشيخ قده
بطهارة الغسلة الثانية نعم جزم في الخلاف واول المبسوط بطهارة ماء الغسلتين من الولوغ الا انه رجع بعد ذلك الى ما حكينا عنه من جعله
النجاسة مطلقا احوط ... ان مثل هذا فتوى لا احتياط مستحب واما العلامة قدس سره في المنتهى فجعل محل الخلاف الغسلة التي يطهر
المحل بعدها وقد اشتهر حكاية هذا القول عن المرتضى والحلي قدس سرهما وقد عرفت بما ان فالا يبعد انفعال الماء الوارد ولو على النجاسة
الغير القابلة للطهارة ... مفروغ عنه في محله وان خصا بالوارد للتطهير فما ذكر السيد في دليل ذلك مختص بالغسلة الاخيرة فيما
يحتاج الى التعدد لانه قد ذكر انا لو حكمنا بنجاسة الماء الوارد لزم ان لا يطهر الثوب الا بايراد كر عليه فرده الحلي على ذلك وحاصل الاستدلال
بثبوت الطهارة بايراد القليل من غير حاجة الى الكثير يدل على عدم انفعال الماء الوارد للازالة ومن المعلوم ان هذا منتف فيما عدا الغسلة
الاخيرة لان المحل بعده نجس وان ورد عليه كر من الماء وبالجملة فاستدلال السيد قده اما اخص من مدعاه واما ان مورد كلامه الغسلة المطهرة
والاليق هو الثاني لان جعل العلة مخصصة للحكم اولى من نسبة الخطاء الى المتكلم ثم ان المحقق لم يفهم من كلام الحلي عن المصباح في الاستنجاء
قوله بالطهارة وقال انه صرح في العفو دون الطهارة فكيف يصرح بالطهارة في غير ماء الاستنجاء نعم صرح الحلي بطهارة ماء غسلتي الولوغ ولم
يعلم منه حكم غير الاناء بل المحكي عنه في المعتبر عند الاستدلال على عدم سراية النجاسة من المتنجس انه لو كان مباشر المتنجس نجسا لم يكن الماء الذي
يستعمله في غسل المتنجس طاهرا مع ان الاجماع على طهارته وهذا نص في نجاسة الوارد لان المستعمل في غسل المتنجس وارد على البدن واما ابن حمزة في
الوسيلة فجعل اولا المياه عشرة اقسام وعد منها المستعمل ومنها الماء النجس ثم قال ان المستعمل ثلثة اقسام المستعمل في الوضوء والمستعمل
في غسل الجنابة والحيض ونحوهما والمستعمل في ازالة النجاسة وقال ان الاول يجوز استعماله ثانيا في رفع الحدث وازالة الخبث
والاخيران لا يجوز ذلك فيهما الا ان يبلغا كرا فصاعدا انتهى ثم ذكر في حكم الماء النجس انه لا يجوز استعماله بحال الا حال الضرورة للشرب
فالاقتصار في حكم المستعمل على عدم جواز التطهير به والتعميم في حرمة الاستعمال للماء النجس مع جعلهما عند التقسيم متقابلين ظاهر في قوله
بطهارة الغسالة مطلقا ولذا نسب في الذكرى اليه والى البصروي التسوية بينها وبين الماء المستعمل لكن قوله اخيرا يدل على نجاسة الماء
الرافع للحدث الاكبر عنده ويؤيده انه حكم في الماء القليل بنجاسته بارتماس الجنب فيه بعد ما حكم بنجاسته لوقوع النجاسة فيه واستبعاد
ذلك منه لنقل الاجماع على طهارة ذلك الماء يدفعه قوله بعدم جواز ازالة الخبث بذلك الماء مع نقل العلامة وولده فخر الدين الاجماع
على جواز ازالة الخبث به ومما ذكرنا ظهر ان نسبة هذا القول الى المرتضى وجل الطبقة الاولى كما في اللوامع او الى شيوخ المذهب كالمرتضى
وابن ادريس وابن حمزة والشيخ والعماني كما في كشف الالتباس لم يقع في محله وكيف كان فما استدل او يمكن ان يستدل به لهم وجوه احدها
الاصل بعد منع كلية انفعال الماء القليل كما في الروض وشرح الجعفرية وغيرهما وقد تقدم فساد ذلك مستوفى الثاني ما يظهر من كلام
السيد الذي ارتضاه الحلي وكاشف الالتباس وحاصله انه لو انفعل لم يطهر المحل به لان النجس غير مطهر ولو اريد تقريره على وجه يشمل
غسالة الاولى قيل لو كان نجسا لم يؤثر في التطهير وفيه ان الملازمة ليست عقلية لانتقاضها بحجر الاستنجاء وتتميم القليل النجس كرا بنجس على ما يظهر من جماعة
واستناد الطهارة الى اجتماعهما دون كل منهما مشترك الورود لامكان دعوى كون الغسل ناقلا للنجاسة من محله الى الماء كما هو المركوز في
اذهان الناس وليس ما يبعد من ارتفاع النجاسة باجتماع نجسين وثبوتها شرعا ليس الا لعموم اشتراط طهارة الماء في ازالة النجاسة او لعموم
تنجس ملاقي النجس فكيف يوجب المحكوم طهارته والظاهر ان مستند الاول هو الثاني اما الاول فالمتيقن منه اعتبار طهارة الماء من جهة الملاقاة

المزيلة ما يكون نجسا قبل الملاقاة وجعلها بغير نجاسة المحل اذ ليس هنا عموم لفظي يتمسك به القاعدة المستفادة من تتبع الموارد لا يقيد
اشتراط عدم تنجسه بالنجاسة الخارجة عن المحل كما لا يخفى على منصف فلا يكون دعوى العلم بعموم القاعدة خالية عن مجازفة فان العموم المستفاد
من تتبع جزئيات القاعدة لا بد من ان يستند الى ورود نص عام لفظي قابل للاخراج مثل حجر الاستنجاء وتتميم القليل النجس كرا بنجس غير ابن هذا
الدعوى في المقام عند المنصف من عموم ادلة الانفعال ولذا نرى المركوز في الاذهان هو عدم كون النجس مطهرا ومع ذلك بناؤهم على نجاسة
الغسالة وطهارة المحل بعد الاطلاع على عموم ما الانفعال ولبس ذلك الا لكون نجاسة من الماء جهة المحل غير قادحة في التطهير بل لولا ادلة الانفعال
لفهموا من ادلة غسل النجاسة بالماء انتقالها عن المحل اليه فتامل واما قاعدة نجاسة الملاقي للنجس فلا ريب في شمولها لكل من الماء و
المحل اذ اللازم من نجاسة الماء بالمحل نجاسة المحل بالماء لحصول الملاقاة من الطرفين فالتزام عدم نجاسة الماء والا لنجس المحل ولم يطهر ليس
باولى من التزام عدم نجاسة المحل به بل الاول ابعد لان ما تاثر من الشيء لا يؤثر فيه ذلك الاثر نعم لا يبعد ان يؤثر فيه خلافا بنقل ما فيه الى نفسه
فتلخص عن ذلك كله انه لا دليل على لزوم عدم نجاسة الماء المطهر من جهة ملاقاة المحل ومما ذكرنا يظهر ان التشبث في المقام بقاعدة عدم تنجس كل
متنجس مع عدم تنجيس الغسالة لمحلها لا وجه له اصلا ثم ان الدليل المذكور بعد تسليم عمومه معارض بان الغسالة لو كانت طاهرة لجاز التطهير
بها من الحدث لان التفكيك بينهما يوجب التعبد في اطلاق ما دل على جواز رفع الحدث بالماء الطاهر خرج ماء الاستنجاء كما خرج حجر من الدليل
المذكور وحاصل المعارضة ان هذا الماء جامع بين ما هو لازم للطهارة الا ما خرج وهو تطهير المحل ولازم للنجاسة الا ما خرج وهو عدم جواز
رفع الحدث به ثانيا فادلة التلازم بين متعارضة الا ان يقال بعد تسليم عموم الدليل المذكور انه كما يعارض باطلاقات المذكورة كذلك يعارض بادلة
انفعال الماء القليل والتعارض بين الكل بالعموم من وجه فيجب التوقف والرجوع الى اصالة عدم الانفعال لكن يمكن منعه بان ارتكاب التقييد
في دليل واحد خصوصا مثل هذا الاطلاق الذي لم يسلم الاشتراط اولى من ارتكابه في الادلة المتعددة فلا يرجع الى الاصل مع امكان ان يقال ان
المرجع بعد التوقف هو ما استقر في اذهان المتشرعة عن انتقال النجاسة من المحل الى الماء الا ان يدفع ذلك بان هذا لاجل قياسهم النجاسة على
القذارة الخارجية التي تستهلك في الماء ويتوزع فيه اما بعد اطلاعهم على ان كل جزء من الماء يكتسب قذارة كقذارة المحل بعينها فيحاشون عن
انفعال الماء بالمحل وصيرورة كل قطرة من الماء كالرطوبة النجسة من البول والدم التي اريد ازالتها بالماء مع زوال النجاسة من المحل كما يفهم ذلك
لو قيل لهم ان هذا الماء المنصب على المحل لازالة ما به من رطوبة البول يسري الى كل جزء صغير منه متصفا بوسخ تلك الرطوبة فالاولى في رفع
البعد عن تصوير ان نعرف ونبين ان الامور الشرعية باشباهها من الامور الحسية والرجوع الى الادلة اللفظية الشرعية او الاصول ثم ان
طائفة من الاخبار منها ما ورد في تعليل طهارة ماء الاستنجاء في رواية الاحول المحكية عن العلل وفيها او تدري لم صار لا باس بماء الاستنجاء لا باس
به قلت لا والله قال لان الماء اكثر من القذر فان المراد من الاكثرية ليس خصوص الكم بل المراد استهلاك القذر في الماء الذي يورده عليه فدل
على ان كل ماء ورد على قذر فاستهلكه بحيث لو يظهر فيه او صفا كان طاهرا ومنها ما ورد في غسالة الحمام التي لا تنفك عن الماء المستعمل في ازالة
النجاسة مثل مرسلة الواسطي عن بعض اصحابنا عن ابي الحسن عليه السلام انه سئل عن مجمع الماء في الحمام من غسالة الناس قال لا باس ومنها ما ورد من صب
الماء على الثوب من بول الصبي ومنها ما ورد من امر النبي صلى الله عليه وآله بتطهير المسجد من بول الاعرابي بصب ذنوب من الماء عليه فانه في الخلاء والتقى
والروس لا يامر بطهارة المسجد بما يزيده تنجيسا فيلزم ان يكون الماء باقيا على طهارته ومنها قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم في غسل الثوب
اغسله في المركن مرتين وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة ولعل وجه الدلالة ان نجاسة الغسالة يوجب نجاسة المركن فلا يطهر بالغسلة الثانية
خصوصا مع احاطتها بجميع ما يتنجس منه بالاولى ومنها ما ورد عن الثوب يصيبه البول فينفذ الى الجانب الاخر وعن الفرو وما فيه من الحشو قال اغسل
ما اصاب منه ومس جانبه الاخر فان اصبت شيئا منه فاغسله والا فانضحه ومنها ما دل على نفي العسر فان التحرز عن الغسالة حرج في كثير من المقامات
من جهة جريانها الى غير محل النجاسة وبالنسبة الى المقدار المتقاطر والمقدار المتخلف وقيل بل لو اتفق ان بعض الناس صب على فمه وبقي في راسه
لقطع الغسالة المتخلفة في شعر لحيته وفي شعر يابسة ومجبره لعده من المجانين بل من المخالفين لشريعة سيد المرسلين بل هؤلاء الحاكمون بالنجاسة لا
ينظرون شيئا من ذلك ويبعد تنافرهم على ثيابهم بل لعل المتخلف للتساقط عليهم اكثر من المنفصل لرأيته **اقول** اما الخبر الاول فيرد
عليه ان مورده في نفي البأس ليس طهارته عند التأمل في تعليل الحكم خارج عن مقتضى القاعدة الاولية كما يدل عليه ابتداء الامام بعد حكمه بنفي
البأس بتعريض السائل للسؤال عن علة الحكم بعد تعريضه التعجب عن جعل الحكم بلفظ ما دال على الانفعال فهذا الحكم الخارج عن مقتضى
القاعدة الاولية اما طهارة ماء الاستنجاء بالخصوص الخارج عن قاعدة نجاسة الغسالة او طهارته من حيث كونها غسالة خارجة عن قاعدة
انفعال الماء القليل ولا دليل على الثاني لاحتمال الاول والتعليل بالاكثرية مخالف لهما بل هو دال على طهارته من حيث انه ماء قليل
لم يتغير بالنجاسة فيدل على مذهب ابن ابي عقيل لا الالتزام المستند به شاذ ظهوره في كون الحكم على خلاف القاعدة الاولية لان

عدم انفعال الماء القليل على القاعدة الاولية اللهم الا ان يراد بها ما استفيد من ادلة النجاسات بان النجاسة مقتضية لتنجيس ما يلاقيه كما
اوضحنا فيما تقدم وكيف كان فعموم التعليل لا يقول به المسند وتوجيهه مشترك بين مطلق الغسالة وخصوص ماء الاستنجاء وليس المقام من افعال
المختص ليقتصر فيه على ما عدا الغسالة مع ان مثل هذا التخصيص مستهجن في العام فضلا عن التعليل المطلوب فيه المقصود منه الاطراد والتعدي
واما روايات الغسالة فان ظاهرها لا يدل على كونها مستعملة في ازالة الاخباث ولو قيل غالبا لا يخلو عن ذلك قلنا غالبا لا يخلو عن ملاقاة نجس العين
فان تعليل النهي عنها في كثير من الاخبار الكثيرة باغتسال اصناف الكفار الظاهر في عدم الانفكاك لا اقل من حمله على كون الغالب ذلك فلا بد من حمل
الرواية على ما يجتمع خاص لم يعلم بملاقاته لنجس وهي الغسالة التي وقع الخلاف في طهارتها ونجاستها والاقوى طهارتها مع احتمال الرواية لارادة
صورة اتصال الماء المجتمع بالمادة كما يشهد رواية حنان اني ادخل الحمام في السحر وفيه الجنب وغير ذلك فاقوم واغتسل فينتضح علي بعدما افرغ من
ماءهم قال اليس هو جار قلت بلى قال فلا باس وفي رواية بكر بن حبيب ماء الحمام لا باس به اذا كانت له مادة وقوله عليه السلام ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه
بعضا في جواب من قال اخبرني عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب والصبي واليهودي والنصراني والمجوسي واما روايات الصب في بول الصبي فلا يدل على طهارة غسالة
المنفصلة ولا نقول ايضا بنجاسة ما لا يلزم انفصاله عن المحل واما رواية الذنوب فهي رواية ابي هريرة على ما في المعتبر على الخلاف قال بعد حكايتها انها
عندنا ضعيفة الطريق ومنافية للاصول لانا بينا ان الماء المنفصل عن محل النجاسة نجس تغير او لم يتغير لانه ماء قليل لاقى نجسا واما روايات الغسل في المركن
مرتين فلا تنافي القول بنجاسة الغسالة ولذا عمل بها العلامة وغيره اما بالتزام نجاسة المركن والماء الباقي فيه واما بالتزام طهارة المركن لغسله
الثانية كالحشية التي يغتسل عليها الميت وكيد الغاسل اما رواية الفرو وما فيه من الحشو فلا بد لحمله على الغسل ما اصابه البول من جانبيه
سيجيء انه لا يتحقق الا باخراج الغسالة منه على نضح ما لم يصب النجاسة عليه بعد المس على جانبه الاخر والنضح ليس للاحتياط لعدمه
كفايته في الغسل قطعا بل هو تنظيف صوري تعبدي كالرش مع جفاف المتلاقيين واما لزوم الحرج فان كان من جهة كثرة الابتلاء بذلك فهو
في محل المنع مع ان اعتبار الحرج النوعي مع قيام الدليل ساقط والحرج الشخصي مسقط لاكثر التكاليف منها الاجتناب عن الغسالة الا النجاسة
ما دل الدليل على نجاسته ما ذكره من ابتلاء الشخص احيانا بتطهير فيه وعدة فيما يفعله من قطع الغسالة عن موارد نزولها من الجانبين منقوض
عليه بما لو فرض تغير الغسالة ودعوى ندرته لا تنفع لان غرضه استهجان نفس الفعل وعده خارجا عن فعل العقلاء بل المتشرعة كما ذكره
لا المتنفر من جهة كثرة الابتلاء ولا ريب انه لا ينبغي الاعتناء بمثل هذه الخطابيات في رفع اليد عن القاعدة المعدودة من الاصول
في لسان مثل المحقق والشهيد وغيرهما من الفحول واما القول الثالث في المسألة فهو التفصيل بين الغسلة المطهرة وغيرها مطلقا سواء
كان في الثوب والبدن او الاناء ولو في ولوغ الكلب وهو المحكي صريحا عن العلامة الطباطبائي وكل من قال بان الغسالة كالمحل بعدها ولعل حجته
على النجاسة فيما عداها ما تقدم وعلى الطهارة فيها ان ملاقاته للمحل سبب في طهارته والظاهر من ادلة انفعال القليل انفعاله بما يكون نجسا حين الملاقاة
لا ما يكون الملاقاة سببا لزوال نجاسته وقد مر انه لا يدخل في اذهان العرف صيرورة الماء الملاقي للمحل النجس بمنزلة نفس النجس مع طهارة المحل
الملاقي له وقياسه على ازالة الاوساخ الحسية قد عرفت بطلانه بابداء الفرق الواضح وقد تقدم ان كيفية تنجس الشيء امر لم يدل عليها
جامع شامل للمقام والمستفاد من تتبع المقامات الخاصة لا يشمل الملاقاة المزيلة وتقدم انه اذا عرض على العرف صيرورة كل جزء صغير من الماء
بمنزلة عين الاثر الموجود في الثوب من الوسخ انكروا طهارته به واذا عرض عليهم طهارته به انكروا صيرورته كذلك فاذا فرض قطعهم بالثاني
لم يفهموا من ادلة الانفعال شمولها لهذا النحو من الملاقاة المزيلة فلم يبق الا عموم معاقد الاجماعات في نجاسة الماء القليل الملاقي للنجس او
مطلق الجسم الرطب الملاقي له لكن من المعلوم عدم ارادة القائلين بطهارة الغسالة هذا العموم من كلامهم في دعوى الاجماع واما القائلون
بنجاستها فلو اكتفى هم كفى قولهم بنجاسة الغسالة في دعوى الاجماع عليها فتامل واما رواية العيص المتقدمة فلا تسند لا لدلالتها في المقام
مبني على كفاية الغسلة الواحدة في مطلق القذرات والا امكن حمل الرواية على الغالب من اجتماع الغسالتين بل يمكن حملها بناء على
الاكتفاء في التطهير بالغسلة الواحدة كالاجماعات السابقة على ما هو الغالب من اجتماع الاجزاء المنفصلة من المحل قبل زوال العين فان المنفصل
عن المحل قبل زوال العين عنه ليس منفصلا من الغسلة المطهرة فحكمه كالمنفصل من الغسلة الاولى بل هو اشد منه بل لا ينبغي ان يكون
محلا للنزاع لان النزاع في المنفصل عن الغسل المؤثر في التطهير الشرعي الواجب كونه بالماء المطلق الطاهر والمنفصل قبل زوال العين انما
انفصل عن غسلة غير معتبرة في نظر الشارع لعدم افادتها الا زوال العين الذي يحصل بالماء المضاف والمسح بجسم طاهر او
نجس ولذا احتاج الثوب بعده الى غسلتين لكن يكفي في الاولى منهما استمرار الصب الاول نادما بعد زوال العين ومما يشهد لخروج هذا
الماء عن محل النزاع ان من جملة الاقوال في هذه المسألة القول بان الغسالة كالمحل بعدها وجعلوا هذا القول مقابلا للقول بكونها
كالمحل قبل الغسل ومن المعلوم ان هذا الماء المنفصل قبل زوال العين لا فرق بين ان يكون كالمحل بعده او قبل الغسل لان المحل بعده

على انه يلزم تلبيه ونفصيل الكلام في ذلك ان الماء المنفصل من المحل ينقسم باعتبار حالات المحل الى اقسام اربعة لانه اما ان ينفصل قبل زوال العين عن
المحل او بعده وعلى الثاني فاما ان يكون واردا على المحل قبل الحكم بطهارته او بعده وعلى الاول منهما فاما ان لا يحصل به طهارة المحل او يحصل
فالاول قد عرفت هنا انه لا ينبغي التامل في نجاسته بل لا ينبغي ان يكون محلا للخلاف لعدم جريان شيء من ادلتهم فيه عدا منع عموم ادلة الانفعال
وهو في مثل هذا الفرد كما ترى والثاني قد عرفت سابقا ان الظاهر من المبسوط والخلاف والمعتبر والمنتهى والناصريات والسرائر ان محل
الخلاف غيره لكن ظاهر بعض وصريح اخرين وجود القول به والثالث هو المتيقن من محل النزاع وقد نفينا البعد عن القول بطهارته بناء على منع
عموم ادلة الانفعال بالملاقاة بل سائر الادلة للملاقات التي يحصل بها الطهارة وعلى هذا فالمنفصل من الثوب قبل تمام عصره من الثانية نجس لبقاء
المحل حين الملاقاة على النجاسة وعدم زوالها بها واما الرابع هو الوارد على المحل بعد الحكم بطهارته فلا ينبغي الاشكال ولا الخلاف في طهارته
لعدم المقتضي للنجاسة لكن في الروض ان الشهيد قده في حاشيته منه على القنية حكى عن بعض الاصحاب قولا بان الغسالة كالمحل قبل الغسل ان
حكم بطهارة المحل بل وان ترامت الغسلات الى غير النهاية مع انه ماء قليل لاقى نجسا وبيانه ان تطهير المحل بالقليل على خلاف الاصل
المقرر من نجاسة القليل بالملاقات فيقتصر فيه على موضع الحاجة وهو المحل دون الماء ثم قال ويدفعه حكم الشارع بالطهارة بعد تمام
الغسلات فلا اعتبار بما يحصل بعد ذلك انتهى **اقول** الذي ينبغي ان يحمل عليه كلام هذا القائل انه انما فرض تحقق الغسل المطهرة لم
ينفصل الماء عن المحل فالمحل طاهر والماء الموجود فيه نجس فاذا غسل مرة اخرى لاقى ماء الماء الباقي من الغسل المطهر والمفروض انه نجس فان طهر
المحل فينفعل به الماء الثاني واما القول بان الماء في الغسل الغير المؤثرة اذا ورد على المحل الطاهر الخالي عن الماء النجس نجس فهو مما لا ينبغي
من الشهيد حكايته فكيف من بعض الاصحاب اختياره ويمكن ان يستفاد ذلك من المحكي عن نهاية العلامة من انه يحتمل ان يكون الماء نجسا انفصل عن
الغسلة المطهرة او لم ينفصل فان المراد من قوله لم ينفصل عدم انفصاله عن الغسلة المطهرة لا انفصاله عن غيرها من الغسلة المتقدمة كما زعم فان المناسب
حينئذ مقابلة الغسلة المطهرة بقوله او غيرها لا مقابلة الانفصال بقوله او لم ينفصل وحينئذ فاذا فرض نجاسة جزء المنفصل فكلما لاقاه
الماء نجس وان ترامى الى غير النهاية وهذا القول حسن جدا بل هو الذي ينبغي ان يقول به كل من يقول بنجاسة الغسالة لان النجاسة الحاصلة بالملاقاة
لا يختص بما بعد الانفصال كما يظهر من العلامة في المختلف حتى يورد عليه كما في الذكرى بلزوم تاخر المعلول وهو النجاسة عن العلة وهي الملاقاة
وان كان الايراد غير وارد لمنع تمام العلة بالملاقات بل يلزم بطهارة المحل للاجماع وبنجاسة الماء ولو في المحل بعموم ادلة الانفعال الا انه لا يؤثر
في المحل نجاسة فيكون ذلك تخصيصا في قاعدة ان كل نجس منجس بناء على عمومها للمثل ما عرفته كما تقدم فيكون ما يلاقي هذا الماء قبل الانفصال
من الماء وجزء من الاجسام نجسا ومنه يعلم انه لو كان الماء باقيا في المحل من الغسلة الاولى فصب عليه الماء لم يعد هذا الصب غسلة مطهرة لانه
لا يطهر الماء الاول لان الماء النجس لا يطهر بالقليل فينفعل به ولا يطهر المحل ثم ان ما ذكر من عدم انفصال الغسالة بعد تحقق الغسل واضح
في غسل ما يحتاج الى العصر بناء على خروج العصر عن مفهوم الغسل والا لم يتحقق الطهارة قبله كما في البدن وان قلنا بدخول انفصال
الغسالة في مفهوم الغسل فيه واما بناء على كفاية مجرد الصب فيه فيفرض بقاء الغسالة في المحل وطهارته مع عدم انفصال الغسالة بتصور في القطرات
الغالبة بطرف البدن المحتاجة في الانفصال الى العلاج بنفض البدن او اخذها بخرقة او يد او غير ذلك فلا بد من ملاحظة ان مثلها داخل في الغسالة
المبحوث عنها ام لا من انه جزء من الماء المستعمل في ازالة الخبث وهو محل النزاع لا في عنوان الغسالة حتى يقال انها اسم لما ينفصل بالغسل كما في
امثالها من هذا الوزن كالقراضة والنخامة والنخالة مع احتمال عموم الانفصال لما هو مشرف عليه وان الحكم بالنجاسة معلق على الماء القليل
الملاقي للمحل والمحكوم بطهارته اجماعا بعد الغسل نفس البدن والرطوبة الكائنة عليه لعدم اعتبار التجفيف اجماعا الا من ظاهر المفيد في اناء
الولوغ ومن ان تظاهر كثير من كلماتهم الاختصاص بالمنفصل فعلا ينفصل حين الصب او بعده بيسير دون المحتاج في الانفصال الى العلاج بل
هو صريح عبارة المبسوط المتقدمة ان ما يبقى في البدن طاهر اجماعا وهو يشمل مثل هذه القطرات ولا يختص بالرطوبة الكائنة على المغسول
وكيف كان فالاقوى طهارتها لاطلاق الامر بصب الماء من غير تقييد بشيء اخر بعد الصب من علاج لفصل الماء ودعوى ان الاطلاق يظهر منه
طهارة المحل بمجرد الصب لا كلام فيه انما الكلام في طهارة ما على طرف المحل من بقية الماء كما ان اطلاق الامر بغسل الثوب بناء على دخول
العصر في مفهوم الغسل لا ينافي نجاسة ما يرسب فيه من الغسالة ووجوب اخراجه بعصر ونحوه لاجل ذلك مدفوعة بان الظاهر كون ما ذكر العلة
والصب في مقام علاج البدن والثوب النجسين حتى يجوز استعمالهما فيما يتوقف على الطهارة ومعلوم ان طهارة المحل مع نجاسة القطرات الغالبة
لا ينفع في استعمال الثوب ولذا لو قلنا بعدم دخول العصر في مفهوم غسل الثياب لم يبد دليل من الخارج على اعتباره لم نقل بوجوب الاخراج لما بقي
بل لو قلنا بوجوب اخراجه لكن الثوب بعد العصر لا يخلو عن قطرات غالبة على الثوب الملوي تنجلب عند انحلال الملوي ومما يوضح ذلك
ما في رواية عمار المتقدمة الواردة في تطهير الاناء من ادخال الماء وافراغه منه ثلث مرات حيث دل على طهارته بمجرد افراغ الماء منه ان لازمه الحكم بطهارة

الكوز بمجرد الافراغ جواز شربه قبل الاستقاء بعد قلبه لافراغ الماء منه ومن المعلوم انه لا ينفك بعد الافراغ عن قطرات غالبة عليه فم الكوز و
توبته ايضا خلو روايات الاستنجاء من البول والغائط الواردة في مقام البيان عن نفض البدن عن القطرات الباقية هذا كله على تقدير القول
بنجاسة الغسالة حتى في الغسلة المطهرة اما على القول بطهارتها فلا اشكال في القطرات الباقية منها ولا في الباقية من الغسلة الاولى من حيث جواز
ايراد الماء الثاني قبل فصلها وعدم انفعال الماء الثاني بها لاطلاقات الصب او الغسل مرتين وعدم تقييد الغسلة الثانية بكونها بعد انفصال القطرات
الباقية من الاولى ولا يرد هنا مثل ما اوردناه سابقا من ان الاجزاء بالمرتين في طهارة المحل لا ينافي نجاسة الماء الاتي ويجوز اخذ القطرات الاولى منها
للاجزاء بالصب الثاني كيف لا اتفق حتى ان جماعة ذهبوا الى الاجزاء عن الصب الثاني باستمرار الاول وان اختلفوا بين معتبر في الاستمرار بقدر الصب
كالذكرى وبين معتبر كونه بقدرهما والفصل المتخلل بينهما كما في المدارك وعن غيره بقي الكلام في امور الاول انه حكي في المدارك عن جماعة ان كل من قال
بطهارة الغسالة اعتبر ورود الماء على النجاسة ولا دليل على الملازمة لا من ادلتهم ولا من عنواناتهم سواء اراد من ذلك ان القائل بالطهارة اعتبر في الغسل
الورود حتى لا يبقى ما اوردناه عليه من نجاسة غسالة العدد بمجرد زوال العين ام اراد ان الازالة والوارد تحققت بايراد النجس على الماء الا ان الطهارة مختصة في
صورة الازالة بالعكس وكلام الشهيد في الدروس من حيث جعل التفصيل بين ورود الماء وعكسه قولا في مسئلة ما يزال به الخبث يدل على وجود القول بالطهارة
مع الاعتراف بعدم اعتبار الورود في الازالة وما في الذكرى في مسئلة الغسالة الى الطهارة وفي مسئلة ازالة النجاسات الى عدم اعتبار الورود الثاني
قد عرفت عدم الخلاف في عدم جواز رفع الحدث بالغسالة على تقدير القول بالطهارة واما ازالة الخبث بها على هذا القول ففيه قولان ظاهر المبسوط
وصريح الوسيلة المنع قال في المبسوط ولا يجوز ازالة النجاسة الا بما يرفع به الحدث نعم لو استند عدم انفعال الغسالة الى ما يقتضي نفي الباس عنه امكن
الجمع بينه وبين ادلة انفعال القليل بكونها نجسة معفوا عنها من حيث تنجيس الملاقي فيرجح جواز غسل النجاسة بها الى اشتراط الطهارة في ماء الازالة
او يكفي ان لا يؤثر في نجاسة المحل وقد نقد عبارة الوسيلة في اول المسئلة بل ربما حكي عن بعض ان المنع من رفع الحدث دون الخبث خرق للاجماع
لكن حكي عن بعض الجواز لاختصاص الدليل المانع برفع الحدث وهو الاقوى لاطلاقات ادلة الغسل بالماء ودعوى انصرافها الى غير هذا الفرد
مجازفة والاستصحاب لا يقابل الاطلاقات وقد يستظهر من بعض الاخبار المنع مثل رواية عمار المتقدمة الامرة باخراج ماء التنشيف عن الكوز بناء
على ان الوجه فيه عدم جواز استعماله ثانيا في الغسلة اللاحقة وفيه انه ان اريد ظهورها في عدم جواز تحريك الماء في الاناء ثانيا لحصول الغسلة اللاحقة ففيه
ان ذلك لعدم حصول تعدد الغسل وان اريد ظهورها في عدم جواز استعمال الماء المفرغ ثانيا فلا ريب ان الرواية واردة على النحو المتعارف من عدم جمع الغسالة
ثم استعمالها ويمكر ان يقال ان بناء المسئلة على الاشتباه في عدم انفعال الغسالة الى غير منع عموم ادلة الانفعال الثالث انه اذا قلنا بالنجاسة
فمقتضى القاعدة كون حكمها كمطلق النجاسات التي لم يرد في غسلها نص خاص بالوحدة والتعدد الا ان الاعتبار يقضي بانها لا يكون
اشد من المحل قبلها فاذا انفصلت من الغسلة الاخيرة لزم بحكم الاعتبار الاكتفاء في ازالتها بالمرة الواحدة وان قلنا بوجوب التعدد فيما لا نص فيه على
الوحدة والتعدد الا انا لا نعتني بهذا الاعتبار مشكل جدا ولو قلنا في مطلق النجاسة بالتعدد فغسالة ما نص على كفاية الوحدة فيه محتاجة على هذا
الى التعدد الا ان تحوى كفاية المرة في محلها تدل على الاكتفاء بها فيها وليس هذا كالاعتبار السابق لانا لم نعلم ان المناط في الاكتفاء في المحل بالغسلة
الباقية حصول الخفة في نجاستها لاحتمال كون الوجه فيه هو لزوم التسلسل او استحالة التطهير بخلاف ما اكتفي في ازالته بالمرة الواحدة فان
الظاهر انه لخفة النجاسة فلا يعقل اشدية غسالته الا ان يقال لعل الوجه في الاكتفاء بالمرة في الاصل لزوم الحرج لعموم الابتلاء به وهذا غير جار في غسالته كما
ان ما دون الدرهم معفو من نفس الدم دون غسالته فالاحوط بل الاقوى مراعاة حكم النجاسة في الغسالة وان كان طهارة المحل متوقفة
على اقل من العدد لاستيفاء بعض غسلاته او لغير ذلك لا لان بعلم كونه لاجل خفة نجاسته فلا يزيد حكم الفرع على الاصل الرابع محل الخلاف
في الغسالة ما عدا ماء الاستنجاء فانه لا باس به كما عن صريح السيد في الناصريات مدعيا الاجماع على طهارته وعدم الخلاف فيه اخرى ومعفو عنه كما في
المنتهى وعن غيره ولا ينجس الثوب والبدن كما في المقنعة وعن غيره والمحكي عن ظاهر جماعة الاتفاق عليه بل هو طاهر كما صرح به في الكتاب الفوائد وشرح
بعض المتاخرين وعن غير واحد نقل الاجماع عليها والاصل في المسئلة الاخبار المعتبرة ففي حسنة الاحول اخرج من الخلاء فاستنجي بالماء فيقع ثوبي في
ذلك الماء الذي استنجيت به فقال لا باس ورواها في العلل بزيادة قوله عليه السلام او تدري لم صار لا باس به قلت لا والله فقال لان الماء اكثر من القذر ورواية
محمد بن النعمان عن ابي عبد الله عليه السلام قلت له استنجي ثم يقع ثوبي فيه وانا جنب فقال لا باس ورواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمي قال سئلنا ابا عبد الله عليه السلام
عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به اينجس ذلك ثوبه قال لا وظاهر عدم تنجيس شيء مما يلاقيه الطهارة كما ان المتبادر المركوز في الاذهان
المفرعنها ان التنجيس في الجملة من لوازم ماهية النجس وان لم ينجس بعض الاشياء كما ان الغسالة لا ينجس المحل فاذا فرض انهم سمعوا ان هذا الماء اذا القي
عليه شيء لا ينجس ذلك الماء على طهارته جزموا بطهارة الماء الملاقي بل لم يفهم الطهارة في تمام ما سئل عنه في الروايات الا من الجواب بعدم وجوب غسل
ومنه يظهر ان القول بنجس العفو دون الطهارة جمعا بين ادلة نجاسة الغسالة وهذه الاخبار كما ترى بل المتعين تخصيص ما دل على انفعال من عموم ما

نفعل من القليل ورواية العيص المتقدمة بما عدا المقام وهو اولى من تخصيص قاعدة المستفاد من تعدى نجاسة كل متنجس والتحقيق ان
هذه القاعدة ساقطة باعتبار القطع بخروج الفرد المردد بين ماء الاستنجاء وملاقيه عن عمومها فيبقى ادلة تنجس الماء القليل وادلة
عدم البأس بماء الاستنجاء على حالها من عدم التعارض لان التعارض بينهما فرع شمول القاعدة المذكورة لهذا الماء فالقول بانه لا ينجس
لا ينجس ملاقيه فنجاسة الغير المتنجس المستفاد من ادلة انفعال الماء القليل وادلة عدم تنجيس الثوب مما لا محيص عن الالتزام به واما الاجماع
على الطهارة دون العفو فلم يثبت لخلو كلام السيد في المصباح والمفيد في المقنعة والشيخ في المبسوط والحلي في السرائر عن التصريح بالطهارة مع انه لا
ينفع من قال بنجاسة الغسالة لان الطهارة عنده على القاعدة والاتفاق الملفق من القول بكونه استثناء من نجاسة الغسالة والقول بكونه على
قاعدة من الطهارة لا يثمر الا بطن فضلا عن الحدس القطعي الذي هو المناط في تحقق الاجماع عند المتأخرين هذا ويمكن ان يقال ان الاخبار
المذكورة معاضدة بانفسها الادلة تنجس القليل فتخصصها لان النجاسة في الشرع اما وجوب الاجتناب عن الشيء في الصلوة والاكل وما الحق بهما
كما في قواعد الشهيد قده او صفة منتزعة عن هذه الاحكام فاذا حكم الشارع بانه لا بأس بالثوب الواقع في ماء الاستنجاء فهو كالتصريح بجواز
الصلوة والطواف فيه واذا لم ينجس الطعام المطبوخ به جاز اكله فاذا لم يجب الاجتناب عنه في الصلوة وفي الاكل لم يكن نجسا واما سائر الاحكام كحرمة
شربه ادخاله المسجد ونحوهما فانما جاء من ادلة وجوب الاجتناب عن النجس والمفروض عدمه ويمكن ان يستفاد ذلك من التعليل المتقدم في قوله
لان الماء اكثر من القذر بناء على ان ظاهره عدم انفعال الماء بالقذر وعدم تأثره منه بل استهلاكه له وهذا الكلام من قبيل قوله عليه السلم فيما
ورد على الثوب من ماء المطر الواقع على النجاسة لا بأس بما اصابه من الماء اكثر فتأمل ثم المراد بالعفو بعد الاجماع على عدم تنجس ملاقيه يحتمل امورا
الاول ان يكون حكمه في الطهارة كما حكي عن بعض فيكون الاختلاف في التعبير وهو بعيد لتمسكهم بالحرج في الاجتناب الا ان يراد به فضلا عن
الدلالة الثاني ان يكون نجسا معفوا عنه على الاطلاق بمعنى ان لا يحكم عليه بتكليف من التكاليف المتفرعة على النجاسة وهو الذي استظهره
المحقق الثاني من نص كلام الاصحاب والظاهر رجوع هذا الى القول بالطهارة بناء على ان النجاسة حكم شرعي بالاجتناب في موارد ومنتزع من
ذلك الحكم الشرعي نعم يظهر الثمرة في غير الاحكام الشرعية من الخواص وفي الاحكام الشرعية الغير اللازمة المتعلقة بالنجس عدا ما اجمع على حده
حكم الطهارة و النجاسة في واجبه ومستحبه كالصلوة ولو قلنا بان الطهارة امر وجودي لا مجرد عدم النجاسة ظهرت الثمرة في الامور المشروطة
بالطهارة اذ لا يكفي حينئذ ارتفاع حكم النجاسة عن هذا الماء الثالث وهو الذي استظهره في المدارك من عبارة الذكرى اذ لا يجب الاجتناب
عنه فيجوز شربه واكل الطعام المختلط به وحمله في الصلوة وادخاله في المسجد لا يجب ازالته مما يجب تطهيره ولا ينفع في نحو التطهير بر حاصله
انه لا يترتب عليه اثاره ودفعه بعفوا باعتبار عدم وجوب الاجتناب عنه الرابع ان لا يتعدى نجاسته الى ملاقيه فهو معفو عنه من حيث السراية هو
ظاهر ما تقدم من المصباح والسرائر وظاهر المنتهى حيث قال عفى عن ماء الاستنجاء اذا وقع شيء منه على ثوبه وبدنه وقد عرفت ان ظاهر اخبار المسئلة
وكلمات من لم يصرح بالطهارة هو هذا الاخير ومنه يظهر ما في كلام جامع المقاصد على كلام الشهيد قده في الذكرى حيث قال وتظهر الثمرة
بين العفو والطهارة في استعماله حيث قال اللازم على احد الامرين اما عدم اطلاق العفو عنه واما القول بطهارته لانه اذا باشره بيده ثم باشر
ماء قليلا فلم يمنع الوضوء منه كان طاهرا لا محالة والا وجب منع مباشرته مما الوضوء اذا كان قليلا فلا يكون العفو مطلقا وهو خلاف ما يظهر من الخبر
وكلمات الاصحاب انتهى اذ لا يخفى ان عدم تنجس ملاقيه وصحة الوضوء به لا ينافي على ما هو صريح الخبر وظاهر الاصحاب الا ان يجب الحكم بجواز استعماله في
ازالة الحدث والخبث وان اراد بان ظاهر الخبر وكلام الاصحاب العفو المطلق بجميع خواص صفة النجاسة كعدمها فلا نسلم ان ظاهر كلامهم بعضهم
فضلا عن جميعهم لما عرفت من كلمات من لم يصرح بالطهارة والاقوى على تقدير عدم القول بالطهارة العفو بالمعنى الرابع وعلى القول بعدم جواز
رفع الحدث به لاطلاق ما تقدم في حكم الغسالة من نقل الاجماع على ان ما يزال به النجاسة لا يرفع الحدث فتامل اما جواز رفع الخبث به فلا يخلو عن قوة
للاطلاقات السليمة واما الوضوء والغسل الغير الرافعين ففي جوازهما اشكال من الاطلاقات ومن ان الظاهر من الاوامر الواردة في الاغسال والوضوء
الغير الرافعة كوضوء الحائض والرافعة فاذا امر الحائض بالوضوء وبغسل الاحرام مثلا فكانه وكل جميع ما يعتبر فيه الى ما تقرر في الوضوء والغسل
الواجبين معان الطاهرات المراد من هذه الطهارات تنطبق يكون من شأنها رفع الحدث اذا صادفه وهذا الاخير عن قوة ثم ان المصرح به في كلام جماعة
عدم الفرق بين المخرجين وهو ظاهر كل من اطلق الاستنجاء بناء على شموله لتطهير الخرجين جماعة لغسل مخرج البول وبه يستقيم الاستدلال على العموم بالمراد
لفظ الاستنجاء في الاخبار المؤيد بغلبة عدم تفارق التخلي من المخرجين ولا فرق ايضا بين المخرج الطبيعي وغيره اذا كان معتادا كما قيد به بعض
بل مطلقا لاطلاق الادلة ودعوى الانصراف لو تمت لم يدخل المعتاد من غير الطبيعي ايضا والانصافات للانصراف مراتب تعلم باعتبار
بعضها واهمال بعضها الاخرى فان الانصراف هنا في اللفظ الى غسل موضع النجو وهو الغائط واضح لمن تتبع موارد استعماله في الاخبار وكلمات الاصحاب
حيث يقابل الاستنجاء فيها بغسل مخرج البول مع ان مذهب الاقدمين كما نقل عن غير واحد عدم الفرق ولو تعدت النجاسة تعديا فاحشا بحيث خرج اذا اسم

عن اسم الاستنجاء فلا ريب في عدم دخوله تحت الاطلاق لكن الظاهر الصدق مع تعدية بالخروج وان كان على خلاف العادة مع اتحاد الموضع عرفا
فالاقوى وان كان خلاف الاحوط عموم العفو ما لم يتغير احد اوصاف الماء المنفصل بالنجاسة المفروضة لعموم ما دل على نجاسة المتغير وان كان اعم
من اخبار الاستنجاء من وجه لكن عموم النجاسة اقوى مضافا الى انصراف اخبار الباب الى غير صورة التغير ومفهوم العلة في رواية العلل بناء على ان المراد
بالكثرة الغلبة المانعة من القذر استهلاكه له وعدم ظهور اثره فيه فلو ظهر اثر النجاسة في الماء لم يعف عنه ومن هنا يمكن توجيه ما ذكره بعضهم من اشتراط عدم
زيادة وزن الماء بعد الاستعمال لظهور اثر النجاسة فيه حينئذ ولكنه ضعيف لضعف الاشعار في الرواية المذكورة والعمدة في حكم تغير الاوصاف
الثلثة الاجماع مع التشكيك في اطلاق اخبار الاستنجاء نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك التغير الحاصل للجزء الاول من الماء الوارد على المحل خصوصا
اذا ورد قليلا بالتدريج فان الاستنجاء غالبا لا ينفك عن هذا التغير فاذا انفصل الجزء المتغير ووقع على الارض بحيث ينجس ما يقع بعد ذلك
عليه لو فرض عدم انفصاله متغيرا لكن المحل يتنجس بهذا الماء المتغير وازالة هذه النجاسة ليس استنجاء لانه غسل موضع النجو من النجاسة الخارجة عنه ومن
المعلوم ان اخراج مثل هذا عن اخبار الاستنجاء يوجب التقييد بغير الغالب هو بعيد من تخصيص ادلة نجاسة المتغير او تعميم ماء الاستنجاء لما يشمل مثل هذا
والانصاف ان الماء الوارد او لا المتغير بالنجاسة اذا انفصل متغيرا او وقع على الارض فلا يبعد الحكم بنجاسته وان بقي على المحل وكان الوارد عليه المنفصل
من المحل غير متغير كان طاهرا عملا باخبار نجاسة الماء المتغير بقيد الا يلزمه منه ارتكاب التقييد البعيد في اخبار الباب بحيث يلحق الحكم فيها بغير المفيد لقلة
فائدته خصوصا في مقام ترك الاستفصال ثم ان قول المصنف قده او تصيبه نجاسة من خارج ليس حقيقة من قيود حكم المسئلة الذي هو عدم انفعال ماء
الاستنجاء بنجاسة محل الغسل لما يستعمل فيتنجس بنجاسة خارجة كالاستثناء المنقطع ولذا اهمله بعض الا ان ظاهر العبارات اطلاق الحكم بالطهارة
على اشتراط بقائه على الطهارة بعد انفعاله من نجاسة خارجة والمراد به الخارج عن نجاسة النجو فيشمل النجاسة التي تلاقيه بعد الانفصال
او قبله مما هو على المحل او خرج منه كالدم المصاحب للبول والمتنجس بنجاسة النجو كالدود والحصى المتنجس بل لو ادى الخارج عقيب البول لو سبقت اليد
الى المحل فهل يعد نجاسة خارجية ولا قولان اقواهما العدم لاطلاق الاخبار مع عدم استمرار الطريقة على تقديم الصب نعم لو وضع يده بقصد
الاستنجاء كانت كالمتنجس الخارج لو وضع بقصد ثم اعرض فان غافلا لو لم يعرض ثم ان لم يعد فلا اشكال في نجاسة غسالة اليد الله العالم الماء
المستعمل في الوضوء المسبب عن حدث اصغر او اكبر او لا عنه وكذا الاغسال المسنونة طاهر بضرورة مذهبنا مطهر عن الحدث والخبث اجماعا نعم ذكر في المقنعة
ان الافضل تحري المياه الطاهرة التي لم تستعمل في اداء فريضة ولا سنة والماء المستعمل في الغسل المقصود به رفع الحدث الاكبر طاهر اجماعا ما وان لم ينفعل
بالرفع بناء على ان الحدث الاكبر فيما عدا الجنابة يرتفع بمجموع الغسل والوضوء وحينئذ فيشمل اطلاق العبارة كبعض الادلة الوضوء وهل يرفع به
الحدث المستعمل فيه باستعماله في موضع صب لغسل عضو فيه للمصنف قده تردد في بادي النظر من جهة اختلاف الاخبار فان صريح المقنعة والمبسوط
والوسيلة المحكي عن الصدوقين والقاضي قدس سرهم العدم لرواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال لا بأس بالوضوء بالماء المستعمل
وقال الماء الذي يغسل الثوب ويغتسل به من الجنابة لا يتوضا منه الرجل فيغسل به وجهه ويده في اناء نظيف فلا بأس ان ياخذه غيره ويتوضا
به بناء على ان صدر الرواية قضية مهملة قد فصلها الامام عليه السلم بالفقرتين الاخيرتين والنهي محمول على التحريم بقرينة العطف على غسالة
الثوب وليس في سند الرواية الا احمد بن هلال المرمي بالغلو تارة وبالنصب اخرى وبعد ما بين المذهبين لعله يشهد بانه لم يكن له مذهب
راسا لكن التامل في القرائن يكاد يلحق الرواية بالصحاح منها ان الراوي عنه الحسن بن فضال وبنو فضال ممن ورد في شانهم في الحسن كالصحيح
عن العسكري عليه السلم خذوا ما رووا وذروا ما رأوا مع ان هذه الحسنة مما يمكن ان يستدل بها على جواز العمل بروايات مثل ابن هلال مما روى
حال الاستقامة ولذا استدل بها الشيخ الجليل ابو القاسم بن روح قدس سره حيث افتى اصحابنا بجواز العمل بكتب الشلمغاني فقال بعد السؤال
عن كتبه اقول فيها ما قاله العسكري عليه السلم لما سئل عن كتب بني فضال خذوا ما رووا الى اخره ومنها ان الراوي عن ابن فضال هنا سعد بن عبد الله
الاشعري وهو ممن طعن على ابن هلال حتى قال ما سمعنا بمتشيع يرجع من التشيع الى النصب الا احمد بن هلال وهو في شدة اهتمامه بترك
روايات المخالفين بحيث حكى عنه انه قال لقي ابراهيم بن عبد الحميد ابا الحسن الرضا عليه السلم فلم يرو عنه فتركت روايته لاجل ذلك فكيف يجوز
ان يسمع من ابن فضال الفطحي ما يرويه عن ابن هلال الناصبي الا ان يكون الرواية في كتاب معتبر مقطوع الانتساب الى مصنفه بحيث لا يحتاج
الى ملاحظة حال الواسطة او محفوفة بقرائن موجبة للوثوق بها ومنها ان ابن هلال روى هذه الرواية عن ابن محبوب والظاهر روايته عليه
في كتاب ابن محبوب المسمى بالمشيخة الذي هو احد الاصول الموصوفين في اول الفقه بالصحة واعتماد الطايفة عليها وحكى عن ابن الغضائري الطاعن
كثيرا فيمن لا يطعن فيه غيره ان الاصحاب لم يعتمدوا على روايات ابن هلال الا ما يرويه عن مشيخة ابن محبوب ونوادر ابن عمير وحكى عن السيد
الداماد الحاق ما يرويه ابن هلال عن الكتابين بالصحاح ومنها اعتماد القميين على الرواية كالصدوقين وابن الوليد وسعد بن عبد الله
[illegible] واذ لك من امارات صحة الرواية باعتبار [illegible] فالانصاف ان الوثوق الحاصل من تزكية الراوي خصوصا من واحد ليس بازيد

مما يبعّده هذه القرائن فالطعن فيها بضعف السند كما في المعتبر والمنتهى مع عدم وروده لم يرد تزكية الراوي محل نظر ويؤيد الرواية المذكورة روايات
اخر مثل ما ورد من النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام معللا بانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم فان الظاهر
كون سبيل كل واحدة من الغسالات هو علة مستقلة في المنع اذ لا وجه لذكر الجنب مع كونه لا دخل له في المنع عنه كما لا يخفى والصحيح عن ابن مسكان قال
حدثني صاحب لي ثقة انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل وليس معه اناء والماء في وهاد فان هو اغتسل
رجع غسله في الماء كيف يصنع قال ينضح بكف بين يديه وكفا من خلفه وكفا عن يمينه وكفا عن شماله ثم يغتسل فان الظاهر كون ما ذكره الامام عليه السلام
علاجا لدفع المحذور الذي قرره عليه السلام من رجوع الغسالة في الماء فلا بد من حمل النضح في الجهات الاربع على وجه يمنع من رجوع الغسالة اليها والظاهر
رشها حول الوهدة [illegible] الارض المجاورة ويمكن حمله على نضح البدن بالماء من الجهات الاربع حتى يتعجل وصول الماء الى البدن فيتم غسله قبل
رجوع الماء الى الوهدة والجواب عن رواية ابن سنان بوجوب حملها على صورة تلوث بدن الجنب بالنجاسة فان الغالب خصوصا في تلك الازمنة ازالة
النجاسة عند الغسل لذا اشتمل اكثر ما ورد في كيفية غسل الجنابة على ازالة النجاسة فيكون الماء الذي يتوضأ به الرجل ويغسل وجهه ويده في اناء نظيف مقابلا
لماء الغسل من حيث عدم تنجسها بالنجاسة حال الاستعمال ولا بعد الانفصال بخلاف ماء الغسل فانه ينفعل في احد الحالين وكيف كان فالتقييد المذكور
اولى من تقييد ما سيجيء من الادلة وبمثله يجاب عن رواية غسالة الحمام فيكون المانع في كل واحدة من الغسالات المذكورة في الروايات نجاستها
الذاتية او العرضية كما يشهد له تعليل المنع في الاخبار باشتمال غسالة الحمام على غسالات الكفار والنواصب وانه لا خلق انجس من الكلب والناصب
منه فان هذا كله ظاهر في كون المانع هي النجاسة هذا مع انه يظهر من بعض الاخبار امارة الكراهة مثل قوله ع من اغتسل في الماء الذي اغتسل فيه
فاصابه الجذام فلا يلومن الا نفسه قلت ان اهل المدينة يقولون ان فيه شفاء من العين قال كذبوا يغتسل فيه الجنب وولد الزنا والناصب
وهو شرهما ومن كل خلق ثم يكون فيه شفاء من العين الحديث وقد سئل عن ماء الحمام قال لا تدخله الا بازار ولا تغتسل من ماء اخر الا ان يكون
فيه جنب او يكثر اهله فلا يدري فيه جنب ام لا فان استثناء صورة الشك في وجود الجنب في ماء الحمام يدل على ان المنع لو كان في المستثنى فانما
هو على وجه التنزه وقد يظهر من بعض الاخبار ان السؤال عن الغسل بماء الحمام في الاخبار من جهة النجاسة لا رفع الحدث مثل صحيحة محمد بن مسلم قال
قلت لابي عبد الله ع الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره فاغتسل من مائه قال نعم لا بأس ان يغتسل منه الجنب لقد اغتسلت فيه ثم جئت فغسلت رجلي وما
غسلتهما الا بما لزق بهما من التراب وقريب منها غيرها وعلى ما ذكرنا من صورة تلوث بدن الجنب بالنجاسة يحمل الصحيح الاخير مع ان الظاهر على
المتأمل ان لا دلالة فيها ظاهرة لا من حيث التقرير ولا من جهة العلاج اذ من المحتمل كون المعالج والمقرر عليه هو محذور الكراهة دون الحرمة فالاقوى
بحسب الادلة هو الجواز وفاقا للسيد والحلي والفاضل في جملة من كتبه والشهيدين والمحقق الثاني والمحكي عن سلار وابن سعيد بل عن الاطلاق الكثيرة
قال لكن الاحوط كما هنا وفي المعتبر العمل بما صار اليه الاولون من المنع لقوة رواية ابن سنان المتقدمة من حيث الصدور والدلالة فتقييدها بمجرد اطلاق
الادلة بعيد جدا ولو تعقبه الباب على خبر خاص ظاهر في الرخصة وما تقدم ظاهره الكراهة فمورده الاغتسال في الماء الذي يغتسل فيه فيتعين
حمله على الكثير وينبغي التنبيه على امور **الاول** انه لا ينبغي الاشكال في الجواز في الماء الكثير وان قلنا بالمنع في غيره لاختصاص دليل
المنع بما يغتسل به لا فيه قال في المعتبر ولو منع هنا المنع ولو اغتسل في البحر او المقنعة ولا ينبغي ان يرتمس الجنب في الماء الراكد فانه ان كان قليلا افسده
وان لم يطهر به وان كان كثيرا خالف السنة بالاغتسال فيه ولا بأس بارتماسه في الماء الجاري واغتساله فيه انتهى ولو تم الماء المستعمل كرا صرح في المبسوط و
الوسيلة برفع المنع معللا في الاول بانه بلغ حدا لا يحمل خبثا وفيه ما تقدم في مسألة تطهير الماء النجس كرا **الثاني** انه لا ينبغي الاشكال على القول
بالمنع في القطرات المنتضحة من بدن المغتسل في الاناء بل في كل يسير من الماء المستعمل الممتزج بما يضمحل فيه اذ لا يصدق التوضي منه او الاغتسال
مع الاضمحلال وليس تعبيره هنا بالاستهلاك المرادف للاستحالة التي يمنع تحققها في امتزاج الشيء بجنسه بل المراد صيرورته بحيث لا يصدق
انه توضأ منه واغتسل به بل يمكن التزام الجواز مع ذلك وهما في المقدار [illegible] المنع كون الاغتسال به [illegible] العقل الا ان يقال ان المراد
استعماله في الغسل ان كان بغمسه غيره فيجعل الجواز نصوص الاضمحلال وظاهر النهي [illegible] الخلاف فيها لكن عن الصدوق وهو احد المانعين انه قال وان
اغتسل الجنب فنزى الماء من الارض في الاناء او سال من بدنه في الاناء فلا بأس ويدل عليه مضافا الى ما ذكر والى لزوم العسر صحيحة الفضيل قال سئل ابو عبد الله ع عن
الجنب يغتسل فينتضح من الارض في الاناء فقال لا بأس هذا مما قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وصحيحة شهاب بن عبد ربه عن ابي عبد الله ع في الجنب يغتسل
فيقطر الماء من جسده في الاناء فينتضح الماء من الارض فيصير في الاناء انه لا بأس بهذا كله وصحيحة عمر بن يزيد قلت لابي عبد الله ع اغتسل من الجنابة في مغتسل يبال فيه واغتسل من
الجنابة فيقع في الماء ما ينزو من الارض فقال لا بأس **الثالث** ظاهر العلامة في المنتهى وعن النهاية انه لا يشترط في صدق المستعمل انفصاله عن البدن حيث فرع
على مذهب الشيخ قدس سره انه لو اغتسل من الجنابة وبقي في العضو لمعة لم يصبها الماء لم يجز صرف البلل الذي على العضو الى تلك اللمعة وعلله بان الشيخ قدس سره لم يشترط
في الاستعمال الانفصال انتهى وفي الذكرى نسب الماء مستعملا بانفصاله عن البدن فلو نوى المرتمس في القليل بعد تمام الارتماس ارتفع حدثه وصار مستعملا بالنسبة

الى غيره وان لم يخرج انتهى والظاهر ان غرضه من هذا التفريع ان المراد بالانفصال انفصاله من حيث الاستعمال المحصل للغسل وانه يعتبر مفارقته البدن
وكانه اشار بذلك الى ضعف ما في النهاية من احتمال ان لا يصير هذا الماء مستعملا معللا بان الماء ما دام مترددا على بدن المغتسل لا يصير مستعملا وعن العلامة
بعد نقل ان الشهيد في الذكرى صرح بعدم اعتبار الخروج وربما تعلق فيه في النهاية ان التحقيق ان الانفصال انما يعتبر في صدق الاستعمال بالنسبة الى
المغتسل فما دام الماء مترددا على العضو لا يحكم باستعماله والا لوجب افراد كل موضع من البدن بماء جديد ولا ريب في بطلانه والاخبار ناطقة بخلافه
البدن كله في الارتماس كالعضو الواحد اما بالنسبة الى غير المغتسل فيصدق الاستعمال بمجرد اصابة الماء للمحل المغسول بقصد الغسل حينئذ فالمتجه
في صورة الارتماس صيرورة الماء مستعملا بالنسبة الى غير المغتسل بمجرد النية والارتماس وانه يوقفه بالنظر اليه على الخروج والانفصال وحكم في المنتهى
بصيرورته مستعملا بالنسبة اليهما قبل الانفصال والوجه ما ذكرناه انتهى **اقول** مستمدا من الله ان موضوع المنع في النص هو الماء الذي يغتسل
به وفي الفتاوى هو الماء المستعمل في رفع الحدث ومن المعلوم ان المراد بهما واحد هو الماء المستعان به للغسل المجعول انه بعد التوصل به الى
ما قصد الاستعانة عليه فكل جزء قصد تفصيلا او اجمالا عند صب الماء عليه والاستعانة به عليه لا يصير الماء قبل استيفاء الغسل مستعملا لان
الممنوع هو استعماله في غير الاستعمال المحقق لموضوع كون الماء مغتسلا به ومستعملا مجرد استعماله في الجزء الاول وان كفى في صدق كونه مستعملا الا
انه ما دام مشتغلا بالاستعمال قاصدا له بعد استعمالا واحدا لا استعمالا اخر للمستعمل بل يمكن التزام ان غرضه غسل المجموع بالمجموع على جهة
التوزيع فعند التحقيق هذا الباقي غير مقصود بالاستعمال في الجزء السابق بل صب لغيره وهذا وان لم يلتفت اليه المغتسل تفصيلا الا انه المركوز
في ذهنه لذلك ولذا لو قصد غسل موضع بمجموع الماء ثم غسل موضع اخر به فالظاهر انه مستعمل لانه قصد استعمال المستعمل لكن يلزم على الالتزام
المذكور ان يجوز لغير المغتسل ان يأخذ ما بقي من الماء المصبوب قبل استيفاء غسل ما قصد به غسله ويستعمله ولا اظن احدا يلتزم بذلك
فالاولى ما ذكرناه اولا من تسليم كون الكل مستعملا في الجزء الاول الا ان استعماله فيما قصد غسله عند الصب من الاجزاء اللاحقة متحد
عرفا مع هذا الاستعمال ولا يعد استعمالا اخر للمستعمل ولا فرق فيما ذكرنا بين العضوين والعضو الواحد فلو بقي من رأسه شيء فقصد عند
صب الماء ان يغسل به بقية رأسه وجانبه الايمن جاز بل لا فرق بين المنفصل عن البدن والمتصل فلو صب الماء على رأسه بقصد غسل مجموع الرأس
والرقبة فتساقط بعض الماء من اطراف ذقنه جاز ان يأخذه ويستعمله في غسل رقبته او بقية ذقنه لما ذكرنا من ان هذا الجزء الزائد عن
محله قصد به غسل الباقي وظهر مما ذكرنا ايضا انه لو صب الماء على البدن بقصد غسل جميع ما بقي المصبوب به من دون تعيين للمغسول لم يكن
مستعملا وان بلغ الى ما بلغ لانه قاصد اجمالا لغسل كل جزء بما يبقى من الماء في يده بعد غسل سابقه نعم لو انفصل بحيث اخذه ويدل عليه
مضافا الى جميع ما ذكرنا رواية هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع اغتسل من الجنابة وغير ذلك في الكنيف الذي يبال فيه وعلي نعل سندية فاغتسل وعلي
النعل كما هي فقال ان كان الماء الذي يسيل من جسدك يصيب اسفل قدميك هذا كله اذا اغتسل بالصب والاستعمال انما الوارد بتمام بدنه
او بعضه في الماء القليل ففي صدق عنوان المستعمل وما يغتسل به خصوصا في بعض المقامات كما اذا غمس طرف اصبعه في ماء ناقص عن الكر تبيين اشكال
فلو ثبت الاجماع المركب كان الماء مستعملا بغمس تمام ما اريد غمسه لا بمجرد غمس بعضه فاذا نوى خارج الماء وارتمس فلا يصير مستعملا الا بعد
تمام غسله وان لم يخرج من الماء فاذا اراد بعد الغمس ان ينوي تحت الماء يغتسل واجبا لم يجز **الرابع** هل يجوز ازالة النجاسة بهذا الماء
ام لا قولان احدهما المنع وهو ظاهر ما تقدم من المقنعة والوسيلة وموضع من المبسوط وفي التهذيب الجنب حكمه حكم النجس الى ان يغتسل فقال
لا في الماء الذي يصح فيه قبول النجاسة فتدل النهي والاخر الجواز وهو للمبسوط ايضا في المنتهى وعن فخر الدين انه اجماع والظاهر ان مرادهما
من نسب اليه المنع في مسألة رفع الخبث وهو خصوص الشيخ لانهما لم يذكرا اجمع من خالف في المسألة او ان دعويهما مستنبطة من اختصاص دليل المنع
بخصوص رفع الحدث كما يظهر من المنتهى وكيف كان فمقتضى الاطلاق الجواز ولا دليل على المنع عدا ما ربما يتوهم من عموم التوضي في رواية ابن
سنان المتقدمة لمطلق التطهير ولو من الخبث فان اطلاق التوضي على الاستنجاء كثير ودعوى ثبوت الحقيقة الشرعية في غير هذا الوضوء من
هذه المادة غير ثابتة الا ان الانصاف ظهور صدر الرواية وذيلها في غير رفع الخبث لكن الظاهر شموله للوضوء المستحب وفي شموله لما عدا
الرافع منها كوضوء الحائض والجنب فيشمل الاغسال المسنونة بعدم القول بالفصل نظر اقربه ذلك لما تقدم من ان المطلوب في هذه الوضوءات
والاغسال على ما يظهر من الادلة ما امر به الشارع في رفع الحدث ولذا يحتاج الى الدليل الخاص في احراز سائر شرائط الغسل في اجزائه
منها **الخامس** لو اغتسل فاسدا ففي صيرورته مستعملا وجهان من صدق اغتسال الجنب ومن ان العبرة برفع الحدث وعلى الثاني لو نوى المنع
عن رفع الحدث بانه فارتمس فيه فهل يصير مستعملا [illegible] فلا يصير مستعملا كما [illegible]
لمفسد اخر ومن انه اذا لم يصر مستعملا فيصح [illegible] رفع الحدث فيحرم فلا يصح وهكذا ويدفع برجوع النهي الى رفع الحدث لولا النهي فافهم **السادس**
في الاسئار بالهمزة بعد التاء جمع سؤر وهو لغة [illegible] عن كشف للتمام البقية من كل شيء او من الطعام او الشراب او خصوص الماء القليل وفي عرف الفقهاء انها

تعليل لا في جسم حيوان وكان مرادهم من لفظ السؤر الواقع في باب المياه مقابلا للمطلق والمضاف وهو حق وقد صرح في المفتاح و
السرائر كما عن جماعة بإرادة هذا المعنى في هذا المقام والأولى إبقاء السؤر حتى في هذا المقام على معناه العرفي واشتراك غيره معه في الحكم إنما
هو شرعا من حيث استعماله وظاهرهم اعتبار القلة في الماء والذي يستفاد من الأخبار إطلاقه على الكثير مثل قوله ع اشرب من سؤر الكلب إلا إذا كان
حوضا كبيرا يستقى منه وهو يقتضي ما في التذكرة والمحكي عن الهداية وكذا إطلاقه على بقية الطعام كما في المنتهى عن أكل سؤر الفأرة وقول أمير المؤمنين ع
إن الهرة سبع ولا بأس بسؤره فإني لأستحيي من الله أن أدع طعاما لأجل أن الهرة أكلت منه فإن الاستشهاد به يشعر بأن السؤر للمأكول والظاهر من بعض الأخبار
عدم اختصاصه بمباشرة الفم لقوله ع في خبر العيص لا توضأ من سؤر الحائض وتوضأ من سؤر الجنب إذا كانت مأمونة تغسل يديها قبل أن تدخلهما الإناء وكان
رسول الله صلى الله عليه وآله يغتسل هو وعائشة من إناء واحد وكيف كان فأسآر الحيوانات كلها طاهرة عدا سؤر ما كان نجس العين أي الكافر والكلب
والخنزير ولذا كان في سؤر المسوخ تردد للمصنف من جهة التردد في نجاستها ولكن الطهارة عنده فيها أظهر ومن عدا الخوارج لكونهم نواصب والغلاة
من أصناف المسلمين إذا لم ينكروا ما علم أو علم بالضرورة كونه من الدين طاهر الجسد والسؤر وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى والتلازم بين الجسم و
السؤر في الطهارة هو المشهور ومقتضى الأدلة الآتية وعن السرائر نجاسة سؤر ما يمكن التحرز عنه من حيوان الحضر غير الطير والمأكول اللحم والظاهر إرادته
عدم جواز الاستعمال كما يظهر من كلامه في باب النجاسات فيوافق ما في المبسوط والتهذيب من منع الاستعمال فهم ينكرون التلازم بين طهارة السؤر و
جواز استعماله وإن حكي في المعتبر عن المبسوط النجاسة لكنه تسامح في التعبير ويمكن إرادة حقيقة النجاسة لأن مرجعها إلى منع الاستعمال ومستند الشيخ
على ما ذكره في الاستبصار قوله ع كل ما أكل لحمه فلا بأس بأن يتوضأ بسؤره ويشرب فإن مفهومه بناء على القول بمفهوم الوصف والمبتدأ المتضمن معنى
الشرط يدل على أن السبب المنحصر والعلة التامة في جواز الوضوء بسؤر المأكول كونه مأكولا فإذا انتفى هذا الوصف عن حيوان في أول الأمر أو بعد كونه
مأكولا كالجلال والموطوء انتفى جواز الوضوء والشرب ولو وجد غير مأكول يجوز الوضوء بسؤره لم يكن أكل اللحم سببا منحصرا في الجواز لقيام غيره مقامه
ومنع دلالة الجملة الشرطية على انحصار السبب هو بعينه إنكار مفهومه كما وقع من السيد المرتضى قده فظهر بهذا التقرير النظر فيما أجاب به العلامة قده
عن هذا الاستدلال وارتضاه الشيخ محمد قده في شرح الاستبصار ردا على والده في المعالم حيث انتصر للشيخ قده بما أوضحناه من أنه يكفي في المفهوم
انقسام غير المأكول إلى ما لا يجوز الوضوء بسؤره وإلى ما يجوز فليس سالبة كلية وإنما هو سالب لكليته وقد أوضحنا ذلك أيضا في مسألة الغسالة
عند التكلم في مفهوم قوله ع إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فالأولى الجواب عن ذلك بعدم المقاومة سندا للعمومات الصحيحة الرواية ودلالة لأن اللازم
من الأخذ بظاهرها من التحريم تخصيص أكثر ما دل على طهارة بعض الأسآر كسؤر الهرة معللا بأنها سبع ونجاسة بعضها كسؤر الكلب معللا بأنها […]
وجواز استعمال سؤر ما عدا الكلب فاللازم حمله على الكراهة وأن البأس المنفي في المنطوق أعم من الحرمة ويكره سؤر الحيوان الجلال وهو المتغذي
بعذرة الإنسان إلى حد يحرم لحمه على الوجه المذكور في باب الأطعمة والأشربة لإطلاق ما تقدم في سؤر كل طاهر وإن حرم أكله بناء على طهارة
الجلال وعن الشيخ والسيد وابن الجنيد النجاسة واستدل لهم بعدم خلو لعابه عن النجاسة ونقض بصحة ثياب الخمر وكذا سؤر آكل الجيف لعين
ما ذكر في الجلال مع احتمال كون بعض أفراده لكن الحكم فيهما كغيرهما من الحيوانات الطاهرة المزاولة للنجاسات مقيد بما إذا خلا موضع الملاقاة
من عين النجاسة أو المتنجس وعبر بعضهم بأثرها والمراد أثره الحقيقي لا الشرعي ففي عبارات الكل دلالة على عدم اعتبار طهارة موضع الملاقاة بالنجاسة
بعد ملاقاته بالماء المطهر وأنه لا يجري هنا استصحاب نجاسة موضع الملاقاة وإن علم عدم وجود المطهر وهو إجماع نعم حكي عن النهاية اعتبار
احتمال حصول طهارته بوروده على كثير مطلقا أو ورود المطر أو القليل عليه إلا أن المشهور كما ادعاه في الحدائق وغيره على عدم اعتبار الاحتمال
والحكم بطهارة الشيء مع القطع بعدم حصول المطهر الشرعي فقد صرحوا كما في المبسوط والسرائر والمعتبر والتذكرة وغيره بأنه لو أكلت الهرة فأرة ثم
شربت من ماء قليل لم ينجس غابت الهرة أو لم تغب مما يحقق الشهرة بل يظهر منه الاتفاق أن الأصحاب بين مفت بكراهة سؤر الجلال وآكل الجيف وبين مانع
منه ولم يستند المانع إلا إلى التعبد أو وجود أجزاء النجاسة في لعابه فيتفق المانعون والمجوزون على أن ملاقاته للنجاسة مع العلم العادي
غالبا بعدم ملاقاة المطهر الشرعي بعد أكل العذرة والجيفة لا يؤثر وكيف كان فالظاهر تحقق الشهرة في المسألة بل عن الشيخ في الخلاف دعوى
الإجماع عليه مستكشفا ذلك من أن الأصحاب حكموا بطهارة سؤر الهرة وإن دعوى ورودها في مقام بيان حكم سؤر الهرة من حيث الطهارة والنجاسة
الذاتيتين كما يشهد به تعليل الطهارة في بعض تلك الأخبار بأن الهرة سبع كتعليل نجاسة سؤر الكلب بأنه نجس فلا ينافي كون حكم السؤر من حيث
تنجس الحيوان بالنجاسة العرضية هي النجاسة ممنوع بعد كون الغالب في الحيوان ملاقاته للنجاسة بل كونه دائما محكوما بالتنجس ولو بحكم الاستصحاب
ومما يدل على طهارة السؤر على الإطلاق لا خصوص الطهارة الذاتية ما وقع في النص والفتوى من استثناء صورة وجود النجاسة
العينية على جسم ذي سؤر فإنه لا وقع لهذا الاستثناء مع إرادة الطهارة الذاتية ففي خبر عمار وقد سئل عن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب
فقال عليه السلام كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه إلا أن ترى في منقاره دما فإن رأيت في منقاره دما فلا توضأ منه ولا تشرب ومما يمكن أن يستدل

بني المقام أيضا صحيحة علي بن جعفر المروية في التهذيب وقرب الإسناد عن أخيه قال سألته عن الفأرة والحمامة والدجاجة وأشباههن تطأ العذرة ثم تطأ
الثوب أيغسل الثوب قال إن كان استبان من أثره شيء فاغسله وإلا فلا الخبر فإن ترك الاستفصال عن رطوبة الثوب ويبوسته والاستفصال عن وجود
عين النجاسة وعدمها يدل على أن الثوب لا يتنجس إلا على النجاسة العينية الموجودة على الحيوان لا من نفس الحيوان وإن لاقى النجاسة وإلا لوجب
الاستفصال عن رطوبة الثوب لا الاستفصال بوجود عين النجاسة وعدمها كما لا يخفى ودعوى ظهور الثوب في اليابس تحسن الاستفصال عن وجود
عين النجاسة ممنوعة إذ لا سند للظهور وإذا تأملت الرواية وجدتها أوضح دلالة من أخبار السؤر وخبر عمار لما تقدم في أخبار السؤر من ظهورها
مع قطع النظر عن فهم الأصحاب في الطهارة الذاتية وأما الاستثناء في خبر عمار فلأجل كون السؤال عن الطهارة الفعلية فلم يعلم كون المقام
الإمام في مقام بيان الطهارة الفعلية بعد إحراز الطهارة الذاتية بطهارة عين هذه الحيوانات ثم إن غلبة ملاقاة الهرة وغيرها للنجاسات لا توجب العموم
في روايات السؤر لصورة العلم بعدم الطهارة الشرعية بعد الملاقاة ولذا ورد في طهارة ثياب المشركين وأوانيهم ما ورد من الجواز مع أن أحدا لم
يقل فيهما بكونهما كالسؤر في عدم اعتبار العلم بملاقاة النجاسة إذا لم يوجد العين الآن بل إنا لا نلتزم بذلك في أواني المشركين وثيابهم لتقييدهما
في بعض الأخبار بصورة عدم العلم باستعمالها بملاقاة النجاسة بخلاف ما نحن فيه وبالجملة فقد علم أن النظر في أواني المشركين وثيابهم الملبوسة والمنسوجة
إلى أصالة الطهارة كما يظهر من بعضها بخلاف ما نحن فيه فإن الأخبار الواردة في أسآر ما يعلم طهارته من الحيوانات كالحمام والدجاجة و
غيرهما لم يستثن منها إلا صورة وجود النجاسة على جسم الحيوان والمناسب على تقدير إناطة الحكم بأصالة الطهارة استثناء صورة العلم بتنجس نفس
الجسم الآن إلا أن يدعى أن العلم بوجود النجاسة يراد به ذلك وكيف كان فالظاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب في أن جسم الحيوان لا يعامل معها معاملة
غيرها من كفاية العلم بنجاستها في زمان في وجوب الاجتناب عنها إلى أن يعلم طهارتها نعم هذا وجه يحكى عن الشافعي ولعله كان يضمنه ما تقدم من الأخبار
ودعوى الإجماع وأما صورة العلم بعدم المزيل الشرعي فهو مورد الخلاف إلا أن أكثر من تعرض للمسألة عمم الحكم لها إلا العلامة في النهاية حيث اشترط
احتمال حصول المزيل الشرعي بورود الحيوان على كر أو جار فيكون هذه المسألة مستثناة في الحقيقة عن مسألة اعتبار استصحاب النجاسة أو حكومة
استصحابها على استصحاب طهارة الملاقي والحاصل أن هذا الحكم تخالفه إحدى قواعد خمس أحدها قاعدة تنجيس النجاسات
العينية لما يلاقيها حتى أجسام الحيوانات الثانية عدم زوال نجاسة المتنجس ولو كان جسم حيوان بمجرد زوال عين النجاسة الثالثة تنجيس المتنجس ولو
كان جسم حيوان لما يلاقيه من المياه وغيرها الرابعة أن النجاسة إذا ثبت في محل فهي مستصحبة الخامسة أن استصحاب نجاسة الشيء حاكم على استصحاب
طهارة ملاقيه فلو بني على إخراج ما نحن فيه عن إحدى الثلاث الأول لعم الحكم لصورة العلم بعدم ورود المزيل الشرعي ولو بني على عمومها تعين إخراج ما نحن
فيه من إحدى الأخيرتين والمطابق لإطلاق أخبار الباب هو الأول فإن الأخبار المذكورة إما مسوقة لبيان الطهارة الذاتية فلا دخل لها فيما نحن
فيه وإما مسوقة للطهارة الفعلية بملاحظة ملاقاة النجاسات الخارجية فلا وجه لتقييدها بصورة احتمال زوال نجاستها بمطهر شرعي ثم الأولى إخراج المقام
من القاعدة الثالثة لأصالة بقاء الأوليين على عمومهما ولا يرد ذلك في الثالثة لأن مستندها راجع إلى الاستصحاب فيصلح أخبار الباب للورود عليه بجعل
زوال العين من جملة المطهرات فلا يلزم من ذلك طرح الاستصحاب كما لا يخفى مضافا إلى أن الاستصحاب في الحكم الشرعي محل كلام وإن كان قد يقال
إن الاستصحاب في مثل ذلك مما اتفق على اعتباره ويسمى مثله بعموم النص الآنية غير ثابت مضافا إلى أن التخصيص في القاعدتين الأوليين في غاية الندرة
كما في الغسالة فلو التزم […] بل يمكن أن يدعى أن النجاسة إما أن تؤثر في المحل الرطب والمائع أو بناء أثر منه ولم يعهد في الشرع غير ذلك وهذا بخلاف
زوال النجاسة بزوال العين فإنه قد وجد إجماعا في بعض المواضع مثل تطهير الشمس الأرض والاستحالة وقد قال السيد بطهارة كل جسم صقيل
بزوال عين النجاسة مستندا بأن الغرض زوال العين وقد ذكر الشيخ في التهذيب والاستبصار أنه إذا مضى على عظم الميتة سنة لم يجب غسل الثوب مطلقا معللا
أن المراد صورة رطوبة الثوب وهو وإن كان ضعيفا إلا أن المقصود من ذكره الاستيناس وقد جزم جماعة كالتهذيب والمحقق الثاني في الجعفرية و
شارحيها وصاحب الموجز وشارحه على ما أخبرناه حيث عدوا زوال العين من المطهرات في الحيوان إلا أن يقال إنه لا ثمرة يترتب على الحكم بنجاسة
الحيوان ابتداء أو عن النجاسة لأن آثار النجاسة ما دامت العين مستندة إليها ومع زوالها فالمفروض الطهارة فيقوى أن يكون نزاعهم في الحكم بالطهارة بزوال
العين أو عدم انفعالها بالملاقاة نظير حكمهم بطهر البواطن لكنه مدفوع بأن عدم ظهور الثمرة لا يقتضي رفع اليد عن القواعد فإذا اقتضت القواعد
العمل بالعموم في انفعال كل ملاق للنجس وجب القول به وإذا دل الدليل على عدم ترتب أحكام النجاسة بعد زوال العين حكم بطهارة المحل بعد النجاسة بل بناء
المحصلين لقواعد الإسناد على ارتكاب التقدير المعدوم موجودا والموجود كالمعدوم […]
بعد ما إذا اقتضته القواعد مع أن الثمرة في بعض الموارد ربما يظهر للمتأمل ومما ذكرنا يظهر أن الحكم في طهر البواطن كذلك كما هو ظاهر كلامهم في عد زوال العين
من المطهرات العشرة في البواطن والحيوان غير الآدمي يبقى الكلام في مستند الكراهة في سؤر الجلال وآكل الجيف ولعله لعدم كونهما مأمونين وإنما يعتبر
خلو موضع الملاقاة فيهما عن عين النجاسة وهذا المناط مستفاد من فحوى صحيحة العيص من النهي عن سؤر الحائض مطلقا والجنب التي لا تؤمن حيث قال

سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن سؤر الحائض قال لا توضأ منه وتوضأ من سؤر الجنب اذا كانت مأمونة ثم تغسل يديها قبل ان تدخل الاناء ولعل حكم الاطلاق
في الحائض استمرار النجاسة عليها غالبا اذ لا تجد غالبا ما يزيلها عن النجاسة لا سيما مع بدل الخرقة وتغيرها اكثرها الا اذا كانت متحفظة ورعة عن النجاسة بخلاف
الجنب فان زمان تلوثها بالنجاسة يسير والتحفظ عنها سهل ولذا موجود في اغلب الناس الا اذا كانت ممن لا يبالي وما في الصحيحة من اطلاق الحائض
موافق للمبسوط ومخالف للمشهور فالمشهور تقييدها اما بالمتهمة كما عن جماعة واما بغير المأمونة كالمصنف قدس سره تبعا للآخرين ولعله للصحيحة المذكورة
بل لسقوط لفظ لا منها كما في رواية التهذيب والاستبصار فيكون قوله اذا كانت مأمونة قيدا للجنب والحائض او لتعارض الروايتين فالمتيقن كراهة المقيد
لكن الاخبار المطلقة كثيرة مثل موثقة عيص [illegible] اشرب من سؤر الحائض ولا توضأ منه ورواية ابي بصير هل يتوضأ من فضل وضوء الحائض قال لا وفي رواية
ابي هلال المرأة الطامث اشرب من فضل شربها ولا احب ان اتوضأ منه نعم في بعض الاخبار التقييد بالمأمونة او غسل اليد كما في غير واحد من الاخبار مثل صحيحة رفاعة المروية في
الاستبصار ان سؤر الحائض لا بأس ان تتوضأ منه اذا كانت تغسل يديها وصحيحة علي بن يقطين عن الرجل يتوضأ بفضل الحائض قال اذا كانت مأمونة
فلا بأس الا انه لا يتعين حمل الاخبار المطلقة على الاخبار المقيدة لاحتمال الحمل على شدة الكراهة في محل القيد وخفتها في غيره لكن الانصاف ان ظاهر نفي البأس
في المقيدات بعد الحكم بالمنع في غير المأمونة نفي الكراهة رأسا مع انه لو سلم الاحتمال لا ان يرجع الى الاصل هذا كله بناء على ان غير المأمونة
في العرف هي المتهمة وان [illegible] فمقتضى القيد لم يكن تعارض بين المطلق والمقيد ولا بين قول المبسوط وقول من عبر بغير المأمونة
بناء على ارادة الفرد المتعارف من الحائض وهو غير المتحفظ والورع عن النجاسات بحيث يظن او يوثق بطهارة يديها فاصل [illegible]
كراهة سؤر الحائض من حيث هي للظن النوعي بعدم طهارة يدها فهي متهمة نوعا الا ان يكون خصوص الشخص [illegible] من ذلك لشدة [illegible]
عن النجاسات لكن الانصاف ان المراد بالمأمونة الفرد المتعارف وهي التي لا تتهم لقلة مبالاتها بالنجاسة ويؤيده ما في رواية [illegible]
تغسل يديها بدل المأمونة فان مقابلها من لا تغسل يديها وهي المتهمة وغسل اليد امر متعارف عقيب تلوثها خصوصا [illegible]
ومما ذكرنا يظهر ان ما في المدارك والذخيرة من ان اناطة الكراهة بغير المأمونة اولى من اناطتها بالمتهمة لان النص يدل على انتفاء الكراهة اذا كانت
مأمونة وهي اخص من كونها غير متهمة انتهى محل نظر اما اولا فلاتحادهما عرفا واما ثانيا فلان انتفاء الكراهة منوط في رواية [illegible] بغسل اليد
ومفهوم الكراهة مع عدم غسلها وليس المراد العلم بذلك والا كان سؤرها نجسا بل المراد كونها مظنة لترك الغسل وهي المتهمة كما ان المراد
بالعمل في المنطوق كونها مظنة للغسل على ما هو المتعارف ثم ان ظاهر الاخبار اختصاص الكراهة بالوضوء بل في بعضها مقابلة الشرب بالوضوء
الظاهرة في نفي الكراهة لكن المحكي عن ظاهر الاكثر عدم الفرق بل عن الوحيد البهبهاني ان الاقتصار على الوضوء لم يقل به فقيه والظاهر ان التعميم محل
وفاق انتهى **اقول** لو ثبت الاجماع على التعميم امكن حمل ادلة الفضل على نفي شدة الكراهة ثم ظاهر اناطة الكراهة بالاتهام وعدم الامن
تعدي الحكم الى كل متهم لعدم التوقي من النجاسات كما هو المحكي عن ظاهر الشيخين والحلي والمحقق وصريح البيان والروضة مضافا الى ما يظهر من
الامر باستحباب التنزه عمن لا يتقي ورواية ابن ابي يعفور عن الرجل ايتوضأ من فضل المرأة قال اذا كانت تعرف الوضوء بناء على ان الظاهر من [illegible]
الاستنجاء ولذا اطلق الجنس مضافا الى الامر بالاحتياط في مظان النجاسة وانكر هذا الحكم غير واحد من متأخري المتأخرين بل ذكر بعضهم انه
مجرد استحسان لعدم المستند مع ما دل على كون الوضوء من فضل جماعة المسلمين احب الي من الوضوء من ركو ابيض [illegible] يكفي في المستند ما عرفت
وكون الوضوء من سؤر المسلمين احب من الوضوء من الركو الابيض في الرواية انما هو مع عدم النقص فيه من جهة من الجهات فيكون مرتبة على الوضوء من الركو
كونه سهل الامر في محل الكلام ثبوت الكراهة من جهة الظن النوعي بنجاسة سؤر المتهم مع كون شخص الماء مشكوك الطهارة اما مع ظن بنجاسة الماء
فلا ينبغي التأمل في رجحان الترك ويكره ايضا استعمال سؤر البغال والحمير مطلقا كما هو ظاهر العبارة او خصوص الاهلية كما فسره جماعة منهم الكركي
والميسي وصاحب المدارك مستدلين على الحكم بكراهة لحمها ومنع كاشف اللثام الكبرى ويمكن الاستدلال بمضمرة سماعة سئلته هل يشرب سؤر
شيء من الدواب ويتوضأ منه قال اما الابل والبقر والغنم فلا بأس والنبوي كل شيء يجتر فسؤره حلال ولعابه حلال بناء على ان المراد بالحلية ما لا بأس
فيه اصلا والمرسلة كان يكره سؤر كل ما لا يؤكل لحمه بناء على ارادة الاعم مما لا ينبغي اكله او لم يخلق للاكل كما يظهر هذا الاستشهاد من بعض [illegible]
بنجاسة بول الحمير والبغال فتأمل وعمم جماعة الحكم للدواب كلها وفي غير واحد من الاخبار نفي البأس عن شرب سؤر الحمار والفرس والبغل لكن الظاهر
ورود ذلك في مقابل الكلب فيحمل على نفي الحرمة لا الكراهة وآخرون صرحوا بكراهة سؤر ما لا يؤكل لحمه ولعله لما مر من قوله كل ما اكل
لحمه فلا بأس بان يتوضأ من سؤره ويشرب ويكره سؤر الفارة في المشهور على الظاهر بل قيل انه المعروف من المذهب وفي حديث المناهي نهى
رسول الله صلى الله عليه وآله عن اكل سؤر الفارة لكنه لا يدل على حكم الماء من حيث الشرب والوضوء ومن الغريب ما عن باب تطهير الثياب من تهذيب
الشيخ ان الفارة كالكلب اذا اصاب ثوبا برطوبة وجب غسل موضع الاصابة ونزل على الاستحباب المؤكد وقيل المعروف من المذهب كراهة
سؤر الحية لرواية ابي بصير عن حية دخلت حبا [illegible] منه الا ان وجد ماء غيره [illegible] وعن المدارك تبعا للمعتبر عدم الكراهة [illegible]

يكره ايضا

يكره ايضا استعمال ما مات فيه الوزغ بل خرج منه حيا على ما رواه هارون بن حمزة الغنوي قال سئلته عن الفارة والعقرب واشباه ذلك يقع في الماء
فيخرج حيا هل يشرب من ذلك الماء ويتوضأ قال يسكب منه ثلث مرات قليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه ويتوضأ غير الوزغ فانه لا ينتفع بما يقع
فيه ومضمونها افتى في النهاية وتعارض بالاخبار الخاصة مثل صحيحة علي بن جعفر والعامة فيما لا نفس له ويدل على حكم العقرب اذا مات رواية سماعة
عن جرة وجد فيها خنفساء قد مات قال القه وتوضأ منه وان كان عقربا فارقه وتوضأ من ماء غيره وهو محمول على الاستحباب لما دل على انه انما ينجس الماء
بموت الحيوان ذي النفس السائلة دون ما لا نفس له كما يجيء ذلك في باب النجاسات واعلم انه قد تقدم قول الشيخ قده بان ما لا يدركه الطرف من الدم
لا ينجس الماء مستدلا بصحيحة علي بن جعفر المتقدمة في ذيل مسألة الماء القليل وعرفت ضعف دلالتها وان الاقوى ما قيل من انه ينجسه ولا اقل من انه هو
الاحوط فالمحكي عن الشيخ تعميم الحكم لمطلق النجاسات ولم يعلم له مأخذ ولا ان الشيخ يتعدى من دم الانف الى غيره او يقتصر على مورد الصحيحة
واحتملهما في الذكرى ولا انه يتعدى من الماء الى كل جسم رطب كالثوب او يقتصر على مورد النص لكن الشهيد قده في الذكرى نسب اليه التعدي الى الثوب ولعله
الفرق بينه وبين التعدي من دم الانف مع انه اظهر ان المنفعل في الجسم الرطب حقيقة هو الجزء المائي فعدم انفعال المائي يدل على عدم انفعال فرع
قول الشيخ او طارد له بالنجاسة الى الثوب والماء معفو عند الشيخ واختاره المحقق في الفتاوى لعسر الاحتراز ولعدم الجزم ببقائها جفافا
بالهواء وهو بين في الثوب دون الماء انتهى **اقول** اما حكم الشيخ بالعفو فلم يعلم في الثوب وما ذكرناه من الفرق ضعيف واما حكم المحقق قده بالعفو
لعسر الاحتراز فلا يخلو عن تأمل واما عدم الجزم ببقائها جفافا فيحتمل ان يكون المراد بالجفاف زوال عينها فيصير طاهرا بزوال العين لا جفافها مع جرمها
اذ الغالب مجرد رطوبة رجل الذبابة بالنجاسة لا رؤوس جرمها مع ان الشك فيه كاف نعم قد يقال ان اصالة بقاء الرطوبة عند الشك فيه حاكمة على
اصالة بقاء طهارة الماء لان الشك فيها مسبب عن الشك في بقاء الرطوبة كما في وقوع الثوب المستصحب الرطوبة على ارض نجسة ويمكن التخلص بان مجرد
بقاء الرطوبة لا يترتب عليه تنجس الملاقي الا بواسطة مقدمة عقلية هي تأثر الملاقي بها وصيرورته رطبا بالسراية فالمنجس في الحقيقة هو تأثر الملاقي بالنجاسة
بها لا اكتساب شيء من رطوبته لا مجرد ملاقاته لها وان كان يعبر عن ذلك مسامحة بما ظاهره ان المنجس هو مجرد الملاقات وحينئذ فاثبات النجاسة
باستصحاب الرطوبة لا يمكن الا بناء على القول باعتبار الاصول المثبتة **الركن الثاني** في الطهارة المائية وهي وضوء وغسل في الوضوء
فصول **الاول** في الاحداث الموجبة للوضوء والحدث هنا اسم مصدر او مصدر وقد يطلق مجازا على العين كالبول والغائط وقد يطلق
على الحالة الحاصلة عقيب ذلك فيقال ان الوضوء رافع للحدث والمراد بالموجب سبب الوجوب لا فاعله لانه الشارع والمراد الوجوب الشرعي ويحتمل
ارادة اللغوي وهو الثبوت في الشريعة ولو على وجه الاستحباب فيكون مراد في السبب حصره في الستة مبني على ارادة ما يوجب خصوص الوضوء فيخرج ما
اوجبه مع الغسل والمراد الموجب بالذات فيدخل حدث المحدث وغير المميز وعلى كل حال فاطلاق الموجب السبب على الامور المذكورة يدل على ان المكلف
في نفسه لا يثبت عليه وضوء شرعا فلو فرض مكلف لم يحدث منه حدث لم يجب عليه الوضوء وحالة الدخول في الصلوة لعدم كونه محدثا فالحدث امر وجودي والطهارة
عدمي من شأنه وجوده فيه ويدل عليه ايضا تفسير الحدث بالحالة المانعة فيكون المنع عارضا للمكلف وقد يقال ان الطهارة ايضا وجودية طارية لنسبة
اباحة الصلوة اليها فالمكلف بنفسه لا يباح له الصلوة لاطلاق الناقض على الاحداث والمنقوض في الوجودي والظاهر قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
واطلاق قوله ع اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور وحكمهم بان الشاك في المتأخر من الحدث والطهارة يجب عليه الوضوء الا لكان حكمه كالشاك في المتأخر
من الخبث والطهارة في بنائه على اصالة الطهارة وقد فرع على هذا ان المكلف المخلوق دفعة كادم ع مثلا لا يحكم عليه بالطهارة ولا بالحدث فما كانت الطهارة
شرطا فيه لم يجز بدونها وما كان الحدث مانعا منه جاز ويدفع الاول بان حصول المبيح بملاحظة مسبوقية بالحدث المانع ولذا اكتفى بنية رفع الحدث عن قصد
الاستباحة واما اطلاق الناقض فلا ظهور له في كون المنقوض وجوديا كما يشهد له شمول اخبار لا تنقض اليقين للامور الوجودية والعدمية مع ان الطهارة
المنقوضة عدم مسبوق غالبا بالوجود فيشبه الموجود فتأمل واما الاية فالمراد منها باطباق المفسرين كما حكي وبنص الامام ع في غير واحد من الاخبار القيام
من النوم فهي دليل على خلاف المطلوب مع انها على تقدير الاطلاق معارضة بقوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء
فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فان ظاهره اشتراط جواز التيمم الذي هو بدل الوضوء الى المجيء من الغائط لا الى المكلف من حيث هو ودعوى ان ذلك لكون
الغائط سببا لنقض الطهارة السابقة ورجوع المكلف بعد الى حالته الاصلية المقتضية للطهارة ليس باولى من حمل اطلاق الاية الاولى على ما هو
الغالب من كون القائم الغير المسبوق بالطهارة الذي هو المراد من الاية مسبوقا بالحدث فوجوب الوضوء لاجل رفع تلك الحالة العرضية واما وجوب الطهور
عند دخول الوقت فمسلم لكن الطهور لا يصدق الا بالنسبة الى المحدث ولا كلام في وجوبه عليه اما حكمهم بوجوب الوضوء على الشاك في المتأخر من الحدث
والوضوء فلا بد على المدعي لحكمهم فيما حكي عنهم بوجوب الغسل على الشاك في المتأخر من الجنابة والغسل مع ان احدا لم يقل بكون غسل الجنابة للتهيئة
باقتضاء الحالة الاصلية للمكلف فالوجه في حكمهم هنا بوجوب الطهارة انه لما علم من الادلة ان الحدث مانع فلا بد من احراز العلم بعدمه ولو بحكم الاصل
الاصل غير جار هنا لتعارض الاصلين وهذا اعم مما عن فيه وهو انه اذا فرض العلم بعدم صدور الحدث من الشخص يجوز له الدخول في الصلوة وان لم يتوضأ

الركن الثاني

واما ما ذكر من الفرع فهو على تقدير تسليم الاصل غير متوجه فانه قد ورد لا صلوة الا بطهور وان الطواف بالبيت صلوة وقال تعالى لا يمسه الا
المطهرون فاشتراك الغايات الثلث في اعتبار الطهارة فيها فما الذي يباح بدون الطهارة فالتحقيق ان الطهارة والحدث من قبيل الطهارة والخبث
والموت والتذكية وغيرهما من الاعدام المقابلة للملكات بل الطهارة والقذارة لغرايضهم كذلك ثم انه يعبر عن هذه الامور بالنواقض فان اريد لنا
بالشان واضيف الناقض الى الطهارة الصغرى والى الوضوء الموجب لها ولو شاء ان كان مساويا للسبب لدخول الحدث ممن لم يتطهر اصلا ومن المحدث
وخروج الجنابة واخواتها ولا فائدة مهمة في تحقيق العنوان الجامع المانع لهذه الامور وانما المهم الغرض لتفصيلها وهي ستة ثلثة منها خروج البول
وما في حكمه من البلل الخارج بعده مع عدم الاستبراء والغائط ومعروف مع الشك يرجع الى الاصل والريح ولا اشكال ولا خلاف في ايجاب
هذه للوضوء اذا خرجت من الموضع المعتاد خروجه منه لاغلب افراد الانسان والاخبار به متواترة وظاهر اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماع اكثر
العبائر وصريح بعض عدم اعتبار الاعتياد الشخصي في المعتاد النوعي في الحدائق نفي الخلاف فيه وعن شارح الدروس دعوى الاجماع عليه
صريحا بل عن الرياض حكايته عن الفاضلين لكن يمكن دعوى انصراف الاطلاقات في الكل على الغالب المتعارف من الاعتياد الشخصي اللهم
الا ان لا يعتنى بهذه الانصرافات ويتمسك في ذلك باطلاق الاخبار الدالة على النقض بما يخرج من الموضع الطبيعي وان كان المعتاد غيره
ويشكل ذلك على من يعتبر الاعتياد الشخصي في غير الموضع الطبيعي حملا للاطلاقات الدالة على النقض بمطلق الثلثة على المتعارف وتمسكا
بما دل على اختصاص الناقض بما يخرج من الطرفين اللذين انعم الله بهما عليك فان دعوى الانصراف وادلة الاختصاص موجودة فيما يخرج من الطبيع
مع عدم الاعتياد فالعمدة اذا الاجماع وهو غير بعيد خصوصا بملاحظة انهم كما في المعتبر والتذكرة وغيرهما يدعون الاجماع على الموضع
الطبيعي ثم يذكرون غير المعتاد فيذكرون فيه ما يذكرون من النقض وعدمه والتفصيل بين الخارج من المعتاد وغيره او الخارج مما دون المعدة
وغيره وكان هذا منشأ ما تقدم عن الرياض من الحكاية والمسئلة لا تخلو عن الاشكال الا ان الذي يسهل الامر ان الاقوى عندنا كما سيجيء النقض
مطلقا ولو خرج الغائط مما دون المعدة من الموضع الغير الطبيعي نقض وان لم يصر مخرجه معتادا في قول الشيخ والقاضي والحلي والتذكرة
وظاهر كل من اطلق بالثلثة بل صريح الحلي والتذكرة وظاهر المطلقين النقض بما يخرج مما فوق المعدة خلافا للشيخ والقاضي استنادا الى منع تسميته
غائطا فلا خلاف بينهم في النقض بمطلق الغائط من غير اعتبار لعموم الاعتياد قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وقوله عليه السلام في رواية زكريا بن ادم انما
ينقض الوضوء ثلث البول والغائط والريح وفي رواية الفضل بن شاذان لا ينقض الوضوء الا بول او غائط او ريح او جنابة مضافا الى ذيل رواية العلل
الاتية ولكن الاشبه عند المصنف انه لا ينقض وفاقا في المعتبر عن اطلاق الاية والروايات بانصرافها الى المعتاد فتقييدها ثم ابدل ذلك بالاخبار
المقيدة مثل صحيحة زرارة قلت لابي جعفر عليه السلام وابي عبد الله عليه السلام ما ينقض الوضوء فقالا ما يخرج من طرفيك الاسفلين من الذكر والدبر من الغائط والبول
او مني او ريح والنوم حتى يذهب العقل وكل النوم يكره الا ان تكون تسمع الصوت وفي صحيحة اخرى لزرارة لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك او النوم
وموثقة اديم بن الحر انه سمع ابا عبد الله عليه السلام يقول لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك الاسفلين اللذين انعم الله عليك بهما وفي صحيحة ابن بزيع عن ابي الحسن الرضا
في حديث طويل قال ابو جعفر عليه السلام لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك اللذين جعل الله لك او قال اللذين انعم الله بهما عليك وغير ذلك من الاخبار
المقيدة وفي دعوى التقييد في الاطلاقات لاجل الانصراف او التقييد بالمقيدات نظر اما الانصراف فلمنع اعتباره مثله والا لجرى فيما دل على نجاسة البول والغائط
ولوجب الاقتصار في النقض على الخارج من الموضع الطبيعي المعتاد نوعا وشخصا مع كون الخروج الخارج من جميع الجهات على الوجه المتعارف الغالب الا فيما
ثبت النحو خلافه الاجماع ولو بني على هذه الانصرافات لاختل جل القواعد المبنية على الاطلاقات بل كلها اذ ما من مطلق الا وله منصرف لانس الذهن ببعض
افرادها فلا ينبغي طرحها خصوصا في مقام اعطاء القاعدة الا اذا كانت بحيث يعلم المتكلم جواز الاتكال على ذلك الانصراف في ارادة المقيد من المطلق ويثبت من عدم
ما جلا فيها الغفلة عن طريق المجاوزة واني لنا باثباته في المقام واما دعوى تقييد الاطلاقات بالمقيدات فلابتنائها على كون الصلة مثبتا في الحكم وليس كذلك لان
الموصول ليس للعموم للزوم تخصيص الاكثر بل المراد به المعهود فيكون الصلة معرفة لا للمعهود وموضحا له نظير الاسفلين بالنسبة الى الطرفين فالموضح
لا مقيد ولا ريب ان هذه الثلثة لا يخرج الا من طرفي المخاطب ودعوى ان الموصول وان كان للعهد الجنس الا ان المعلوم ان هذا النوع بنفسه ليس ناقضا فالمراد خروجه من
المخرج المتعارف نوعا او شخصا كما ان المراد من حرمة الاعتبار حرمة الفعل المتعارف المتعلق بها ومنه يظهر فساد قياس ما نحن فيه على الحكم بنجاسة البول والغائط
مدفوعة بان اللفظ مثل ذلك الخروج اما كونه من المخرج المتعارف فلا كما لا يخفى ثم ان اللفظ بمعونة صدر بعض الروايات ان الحصر اضافي بالنسبة الى غير هذه
الاخبار الثلثة لا غير الافراد الخارجة من غير المخرجين مثل صحيحة ابي نصر المروي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن القيء والحجامة وكل دم سائل فقال ليس في هذا
وضوء انما الوضوء من طرفيك اللذين انعم الله بهما عليك اجاب في التذكرة عن المقيدات بحملها على الاغلب وفيه انه لو بني الامر على مراعاة الغلبة في
المقيدات لوجب مراعاتها في المطلقات فيكفي في خروج غير المتعارف عنها لا جوما ذكرنا من ان الصلة موضحة للمعهود وظهور اضافة الحصر بالنسبة
الى غير الثلثة فلا دلالة فيه على نفي الحكم من غير المعتاد لمعارض المطلقات فيقيدها وبما ذكرنا من عدم اعتبار التعارف وعدم قدح الانصراف

في الاحداث الموجبة للوضوء

في المطلقات يظهر الوجه فيما ذكره المصنف قدس سره وجماعة بل حكى عليه الاجماع من غير واحد من انه لو اتفق المخرج فبلا او دبرا في غير الموضع الطبيعي
نقض واستدل عليه في المعتبر بانه مما انعم الله به فيران ما دل على النقض بما يخرج من الطرفين اللذين انعم الله بهما عليك مختص بطرفي المخاطب ومن
كان مثله من الافراد المتعارفة فلا يشمل غيره فلا مستند للحكم عدا الاطلاقات بعد تنزيل الفيود المذكورة في المقيدات على الاشارة الى الجنس وموضحا
للمعهود المراد من الموصول دون انه موا الكلي الصادق على المخرج المتعارف وغيره وكذا الحكم لو خرج الحدث من جرح ولو في اول مرة مع انسداد المخرج
الطبيعي كما صرح به جماعة وعن المنتهى الاجماع عليه كما عن المدارك واستدل عليه في المعتبر بصيرورته منفتحا وفيه ما عرفت من انه ان بني على ملاحظة
الاختصاص بالمتعارف وجب ولا معنى في دخول مثل هذا الجرح في الطرفين اللذين انعم الله بهما بل هو كما قيل من النقمة لا من النعمة الا من حيث
خروج الاذى منه ويجري ذلك مع عدم انسداد الطبيعي فالعمدة في الحكم هي المطلقات ولاجلها يتجه الحكم لو لم ينسد الطبيعي بالنقض وخرج من غيره
ثم صار معتادا او انقطع اما مع الاعتياد فهو المعروف بل لم يحك الخلاف فيه الا عن شارح الدروس وقواه في الرياض بناء على اختصاص المطلقات
والمقيدات بالمخرج الطبيعي وعدم العبرة بالاعتياد الشخصي وانما التزم بالنقض مع انسداد الطبيعي لمكان الاجماع والقطع بعدم ارتفاع الا
عن الاحداث الثلثة الصادرة عن هذا المكلف وفيه ما عرفت سابقا من عدم العبرة بهذه الانصرافات واما مع عدم الاعتياد فهو ظاهر اطلاق
من تقدم على المحقق قدس سره بل هو صريح بعضهم كالحلي والشيخ فيما تقدم من استنادهما في منع النقض بما يخرج من فوق المعدة الى منع تسميته غائطا ولم
يرد الحلي في رده على تسميته ضلم من ذلك ان الكبرى مسلمة بين الطرفين بل عند الكل وممن اختار هذا القول من المتاخرين العلامة في التذكرة
وهو الاقوى لما ذكرنا من اطلاقات الاخبار المعتضدة باطلاق فتاوى القدماء ومعقد اجماع الغنية ويؤيده المروي عن فقه الرضا
عليه السلام لا تغسل ثوبك الا مما يجب عليك في خروجه اعادة الوضوء وفي الحسن كالصحيح عن علل الفضل عن ابي الحسن الرضا انما وجب الوضوء
مما يخرج من الطرفين خاصة ومن النوم دون ساير الاشياء لان الطرفين هما طريق النجاسة وليس للانسان طريق تصيبه النجاسة من نفسه الا
منهما فامروا بالطهارة عند ما تصيبهم تلك النجاسة من انفسهم وهذه الرواية الشريفة وان كانت مشتملة على فقرات ثلث تصلح مستندا
لاقوال ثلثة فالاولى قوله عليه السلام انما وجب الوضوء مما يخرج من الطرفين خاصة الى اخره فانه يصلح دليلا لما تقدم عن شارح الدروس الثانية
قوله لان الطرفين هما طريق النجاسة ولا طريق للانسان تصيبه النجاسة من نفسه الا منهما فان ظاهره انه لو كان له طريق اخر تصيبه النجاسة من
نفسه منه كان الخارج منه ناقضا فيصلح دليلا لمن اعتبر في غير الطبيعي الاعتياد او انسداد الطبيعي كما هو المشهور بين المتاخرين واما بدون
الاعتياد فلا يصدق الطريق على المخرج قوله عليه السلام فامروا بالطهارة عند ما تصيبهم تلك النجاسة من انفسهم يصلح مستندا لما اخترناه الا ان الاظهر
في الرواية هذه الاخيرة ولا يخفى طريق ارجاع الباقي اليها ثم اعلم ان الكلام في الريح من حيث المخرج حكم اخويه نعم قد يشكل من جهة ان
مطلق الهواء الخارج من منفذ لا يسمى ريحا فاذا خرج الهواء فان علم انه ذلك الهواء الذي يقال له الريح عند خروجه من مخرجه المعتاد
كان حكمه حكم البول والغائط والا فلا ومن هنا يعلم حكم الريح الخارج من قبل المراة فانه ليس خلاء الهواء عند المجامعة وغيرها فيخرج
ولذا لو احتبس فخرج بعد الغسل او في اثنائه لم يوجب شيئا لكن في المعتبر والتذكرة وشرح الموجز ان الريح الخارج من قبل المراة ينقض
ولعلهم ارادوا ما يكون ريحا حقيقيا خرج من غير مخرجه عن الحلي والمنتهى والتهذيب والمحقق الثاني وغيرهم عدم النقض وحكى عن بعض
نقض الريح الخارج من ذكر الرجل والاقوى ما ذكرناه والرابع النوم مطلقا كما في الاخبار المتواترة وتقييده في كلام المصنف وغيره لا يراد
به تقييده الى الغالب على الحاستين وغيره فان غيره لا يسمى نوما حقيقة وان اطلق عليه مجازا ولذا قال عليه السلام في رواية زيد الشحام لما قال لم يوجب
الخفقة والخفقتان قال لا ما ادري ما الخفقة والخفقتان ان الله تعالى يقول بل الانسان على نفسه بصيرة كان علي عليه السلام يقول من وجد طعم
النوم قاعدا او قائما فقد وجب عليه الوضوء ولما كان مبادي النوم قد تشتبه بالنوم جعل الشارع لذلك معيارا وهي الغلبة على الحاستين
واعتبار الغلبة على السمع ان كان يغني عن البصر الا ان التعبير في كلمات الاصحاب لرفع توهم كفاية الغلبة على البصر لاطلاق النوم عليه
احيانا فهو مسوق لا لبيان اعتبارها حتى يغني عنه اعتبار ما هو اخص منها فافهم ثم ان النوم اطلق في بعض الاخبار وقيد في صحيحة زرارة بنوم العين
والاذن والقلب في موثقة ابن بكير بعدم سماع الصوت في صحيحة اخرى لزرارة وغيرها بذهاب العقل ومرجع الكل الى واحد لان الغلبة
على السمع يلازم الغلبة على القلب لقوله عليه السلام في صحيحة زرارة في مقام بيان النواقض والنوم حتى يذهب العقل ثم قال وكل النوم يكره الا ان تسمع الصوت
ثم انه لا فرق في النقض بالنوم بين هيئات النائم من القيام والقعود والانفراج الاجماع وحكى عن الصدوق قدس سره عدم لزوم الوضوء على
من نام قاعدا بدون انفراج لرواية الحضرمي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام ينام الرجل وهو جالس قال عليه السلام كان ابي عليه السلام يقول اذا نام الرجل وهو
جالس مجتمع فليس عليه وضوء واذا نام مضطجعا فعليه الوضوء وارسل الصدوق عن ابي الحسن عليه السلام انه سئل عن الرجل يرقد وهو قاعد هل
عليه وضوء قال لا وضوء عليه ما دام قاعدا ان لم ينفرج وفي رواية ابن حمران انه سمع عبدا صالحا يقول من نام وهو جالس لا يتعمد النوم فلا

الركن الثاني

... في الرجل هل ينقض وضوءه اذا نام وهو جالس قال ان كان يوم الجمعة في المسجد فلا وضوء عليه
وذلك لانه في حال الضرورة وهذه الروايات لعدم العامل بها حتى الصدوق لعدم العلم بذلك الا من روايته بعض تلك الروايات
مضافا الى عدم مقاومتها مع روايته قبل ذلك للرواية المطلقة في النقض معارضة باقوى منها مما صرح فيه بالتعميم لحالة الجلوس او ورد في خصوص النوم قاعدا
الى الاطلاقات فينبغي تاويلها بارادة غير الغالب على السمع او حملها على التقية لان المحكي عن الشافعي عدم نقض النوم قاعدا ممكنا مقعده
من الارض لكن حمل رواية ابي جعفر الباقر عليه السلام على التقية من الشافعي بعيد جدا والامر هين واعلم ان في معنى النوم كلما ازال العقل اعطاه
من جنون او سكر او اغماء او غير ذلك بلا خلاف ظ وعن التهذيب اجماع المسلمين عليه وفي المنتهى لا نعرف فيه خلافا بين اهل العلم وفي المدارك
اجماع اصحابنا وعن الخصال ان من دين الامامية ان مذهب العقل ناقض وعن البحار ان اكثر الاصحاب نقلوا الاجماع عليه وهذا يزيد على دعوى
الاستفاضة وعن الكفاية نسبته الى الاصحاب والتامل في دليله وكان مراده مستند المجمعين اذ ليس في الاخبار ما يدل على ذلك الا من باب الاولوية
والتلويح كما في الاخبار المشترطة في النوم اذهاب العقل واستدل عليه في المعتبر برواية معمر بن خلاد قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل به علة لا يقدر
على الاضطجاع والوضوء يشتد عليه وهو قاعد مستند بالوسائد فربما اغفى وهو قاعد على تلك الحال قال يتوضأ قلت له ان الوضوء يشتد عليه
لحال علته قال اذا خفي عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء بناء على ان قوله اذا خفي عليه الصوت في علته خفاء الصوت للوضوء من غير مدخلية خصوص الاغفاء
الذي هو النوم كما في الصحاح وعن القاموس وفي هذا الاستدلال نظر لان الظاهر علة خفاء الصوت على النائم للوضوء وفرق بين ايجاب الوضوء على النائم
لاجل خفاء الصوت وبين وجوبه على من يخفى عليه الصوت نعم لو جعل الضمير المجرور راجعا الى مطلق الانسان كان للاستدلال وجه وليس كذلك نعم في
هذه الرواية وكثير من روايات النوم اشعار بان الوجه في ناقضيته ذهاب العقل وفي المروي عن علل الفضل بعد ما تقدم من علة وجوب الوضوء مما يخرج
من الطرفين قوله واما النوم فان النائم اذا غلب عليه النوم يفتح كل شيء منه واسترخى فكان اغلب الاشياء عليه فيما يخرج منه الريح فوجب عليه
الوضوء لهذه العلة انتهى ولا ريب في جريان هذه العلة في كل مذهب للعقل وكيف كان ففي الاجماعات كفاية والسادس الاستحاضة القليلة
وهي الدم المعهود الذي لا يثقب الكرسف خلافا للمحكي عن العماني فلم يوجب شيئا وربما يوهمه كلام من لم يذكرها في النواقض والاسكافي فاوجب
غسلا في اليوم والليلة وعلى خلافهما الاخبار المستفيضة وتفصيل احكامها يأتي ان شاء الله تعالى واعلم ان مقتضى الحصر المستفاد من الاخبار
المستفيضة انه لا ينقض الوضوء مذي وهو كما في مرسلة ابن رباط ما يخرج عقيب الشهوة واليه يرجع ما عن غير واحد من انه ما يخرج عقيب الملاعبة
والتقبيل ونحوهما وعن المرتضى انه رقيق ما يكون من النطفة عند الممازحة والتقبيل وعن ابن الاثير انه البلل اللزج الخارج عقيب ملاعبة النساء
وعن الشهيد الثاني انه ماء رقيق لزج يخرج عقيب الشهوة وفي الحدائق انه نظم بعض متاخري علمائنا فقال المذي ماء رقيق اصفر لزج خروجه بعد
تخييل وتقبيل وكيف كان فالمعروف من غير الاسكافي عدم النقض به مطلقا للاصل والاخبار المستفيضة الحاصرة للنواقض والاجماعات المنقولة
والاخبار المستفيضة الخاصة وفي بعضها ان سال من ذكرك شيء من مذي او ودي وانت في الصلاة فلا تغسله ولا تقطع له الصلاة ولا تنقض له الوضوء وان بلغ عقبيك
وفي بعضها انه بمنزلة المخاط والبصاق والنخامة ولا فرق فيها بين كون المذي عقيب الشهوة او لا بل عرفت من اهل اللغة الاختصاص بالشهوة
كما في مرسلة ابن رباط المتقدمة وقد صرح فيها بانه لا شيء فيه وفي مرسلة ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا انه ليس في المذي من الشهوة
ولا من الانعاظ ولا من القبلة ولا من مس الفرج ولا من المضاجعة وضوء ولا غسل ولا يغسل منه الثوب والجسد وما عن الشيخ من صحيحة ابن محبوب
عن عمرو بن يزيد قال اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة وتطيبت ولبست اثوابي فمرت بي وصيفة ففخذت لها وامذيت انا وامنت هي فدخلني من ذلك ضيق
فسألت عن ذلك ابا عبد الله عليه السلام فقال ليس عليك وضوء وعن الاسكافي التفصيل بين الخارج عن شهوة ولا منها لقوله عليه السلام لمن سأله عن المذي
يخرج من الرجل احد لك فيه حدا ان خرج منك على شهوة فتوضأ وان خرج منك على غير ذلك فليس عليك وضوء وفي صحيحة ابن يقطين بعد السؤال
ان كان من شهوة نقض وخبر الكاهلي بعد السؤال اما كان منه من شهوة فتوضأ ولا يخفى ان حملها على الاستحباب متعين لكون بعض ما تقدم
نصا في عدم الوجوب كالاخبار الامرة بالوضوء من المذي ولو لا عن شهوة ويمكن حمل الكل على التقية لتؤدي بظهورها في الوجوب ولو اريد
منها خلافه بالقرائن المنفصلة فلا وجه لرفع اليد عن الحكم بالاستحباب ولا ينقض الوضوء ايضا وذي ولا ودي بالدال المهملة وهو ماء
يخرج عقيب البول كما في مرسلة ابن رباط وزاد جماعة انه ماء ثخين ولا اشكال ولا خلاف في عدم النقض الا اذا علم خروج البول معه
وحينئذ يجب بعد بوله اما لو اسهم لك اجزاء لطيفة منه في الودي قبل الخروج فلا حدث ولا خبث واما الوذي بالذال المعجمة ففي مرسلة ابن رباط انه ما يخرج
من الادواء وظاهره الامراض ولا ينقضه ايضا دم ولو خرج من احد السبيلين عدا الدماء الثلاثة التي هي تنقض الوضوء وتوجبه عدا الاستحاضة
القليلة منها الغسل نعم في رواية حسن علي سمعته يقول رأيت ابي عليه السلام وقد رعف بعد ما توضأ دما سائلا فتوضأ وفي خبر عبيد بن زرارة
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اصابه دم سائل قال يتوضأ ويعيد قال وان لم يكن سائلا توضأ وبنى قال ويصنع ذلك بين

الصفا والمروة الخبر وهما على تقدير سلامة الدلالة محمولان على الاستحباب لا ينقضه قيء ولا نخامة ولا تقليم ظفر ولا حلق شعر لما في خبر زرارة
عن ابي جعفر عليه السلام وقد سألته عن الرجل يقلم اظفاره ويجز شاربه ويأخذ من شعر لحيته ورأسه هل ينقض ذلك وضوءه فقال يا زرارة كل هذا
سنة والوضوء فريضة وليس شيء من السنة ينقض الفريضة وان ذلك ليزيده تطهيرا وفي خبر ابي هلال قلت له عليه السلام اينقض القيء والرعاف
الابط الوضوء قال ربما تصنع هذا هذا قول المغيرة بن سعد لعنه الله يجزيك من الرعاف والقيء ان تغسله ولا تعيد الوضوء وقد تقدم حكم
التيمم وبداهة عدم نقضها في اخبار المذي ولا ينقضه ايضا مس ذكره لا قبل ولا دبر منه ومن غيره خلافا للمحكي عن الصدوق من النقض بمس الرجل باطن
دبره او احليله او فتحه وعن الاسكافي النقض بمس ما انضم اليه الثقبتان ومس ظاهر الفرج من غيره لشهوة اذا كان محرما ومس باطن الفرجين محرما
ومحللا في خبر عمار عن الرجل يتوضأ ثم يمس باطن دبره قال نقض وضوءه وان مس باطن احليله فعليه ان يعيد الوضوء وان كان في الصلاة قطع
الصلاة ويتوضأ ويعيد الصلاة وان فتح احليله اعاد الوضوء واعاد الصلاة وفي خبر ابي بصير اذا قبل الرجل المرأة من شهوة او مس فرجها
اعاد الوضوء ولا يخفى ما فيهما من القصور من وجوه ولا ينقضه ايضا لمس امرأة ولا اكل ما مسته النار بلا خلاف ولا ما يخرج من السبيلين لما عرفت
من الاخبار الحاصرة الا ان يخالطه شيء من النواقض المتقدم في تفصيل النواقض وكذا لا ينقض الوضوء الارتداد عن ملة ولا عن فطرة مع قبول
التوبة ومع عدمه فلا عبرة في النقض وعدمه لعدم قبول المشروط بالطهارة منه او وقع بعد تمام الغسل بطلان الا ان مسح بالماء النجس وقيل بما ما
بقي عليه من الماء بعد التوبة بلا فصل يخفى ما لو الارتفاع اثناء الوضوء باطل ودعوى حبط ما سبق متيقن كالعدم على الاطلاق ممنوعة
الثاني من الفصول المتعلقة بالوضوء في احكام الخلوة وهي ثلاثة
بالله من شرور النفس الشيطان مخصوصا بوقوف الاداب وبمبعثه الاعمال
الاول في كيفية التخلي ويجب فيه كما في غيره من الاحوال ستر العورة عن الناظر المحترم عدا الزوجة والمملوكة الخالية عن مانع الاستمتاع ويدل
على وجوب الستر قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم فان احد انحاء الحفظ حفظه من ان يطلع عليه خصوصا بمعونة تفسيره
بذلك فيما ارسله الصدوق عن الصادق عليه السلام انه سئل عن قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم فقال كل ما كان في كتاب الله
من حفظ الفرج فهو من الزنا الا في هذا الموضع فانه للحفظ من ان ينظر اليه وما عن امير المؤمنين عليه السلام في تفسيرها لا ينظر احدكم الى فرج
اخيه المؤمن او يمكنه من النظر الى فرجه ثم قال قل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن اي ممن يلحقهن النظر وما ذكره الصدوق
في باب جملة من مناهي النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال اذا اغتسل احدكم في فضاء من الارض فليحاذر على عورته وما روي من انه صلى الله عليه
وآله قال يا علي اياك ودخول الحمام بغير مئزر ملعون ملعون الناظر والمنظور اليه قال لا يدخلن احدكم الحمام الا بمئزر ونحوها عن ابي جعفر عليه السلام
وفي صحيحة حريز لا ينظر الرجل الى عورة اخيه ويستدل عليه وجوب الستر بان الكشف اعانة على النظر وفيه نظر وفي النبوي المروي بطرق
كالصحيح وفي مرسلة علي بن الحكم لا يدخل الحمام الا بمئزر وغض بصره ونحوها رواية حمزة بن احمد من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يدخل
الحمام الا بمئزر ونحوها عن ابي جعفر عليه السلام نعم في صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن عورة المؤمن على المؤمن حرام قال نعم قلت اعني سفليه
فقال ليس حيث تذهب انما هو اذاعة سره وفي رواية حذيفة بن منصور قلت لابي عبد الله عليه السلام شيء يقول الناس عورة المؤمن على المؤمن حرام فقال
ليس حيث يذهبون انما عنى عورة المؤمن ان يزل زلة او يتكلم بشيء يعاب عليه فيحفظ عليه ليعيره به يوما ما قيل ونحوهما رواية زيد الشحام في معنى
الحديث قال ليس ان يكشف فيرى منه شيئا انما هو ان يزرى عليه او يعيبه وظاهرهما حصر المراد من النبوي في ذلك لكن غايته عدم الدلالة لانهما
على ما نحن فيه ويمكن حمله على ان المراد بالحصر اذاعة السر حصر المقصود المهم من الكلام في الافشاء فكانه لكمال العناية به هو المعنى لا غير واما
الاطلاع على العيوب الظاهرة الذي يتخيل الناس انه المعنى لا غير بل الاطلاع على العيوب الباطنة بالتجسس عنها الذي هو اشد من الاول فكلاهما
سهل في جنب الافشاء وبذلك يجمع بينهما وبين موثقة حنان قال دخلت انا وابي وعمي وجدي حماما بالمدينة فاذا رجل دخل بيت المسلخ فقال
ممن القوم فقلنا من اهل العراق قال واي العراق قلنا كوفيون قال مرحبا بكم يا اهل الكوفة انتم الشعار دون الدثار ما يمنعكم من الازار فان
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال عورة المؤمن على المؤمن حرام الى ان قال فسألنا عن الرجل فاذا هو علي بن الحسين عليه السلام **اقول** وقد ورد
في غير واحد من الاخبار ما يظهر منه الكراهة منها المحكي في الفقيه عن النبي صلى الله عليه وآله انه كره دخول الحمام الا بمئزر ونحوه نبوي اخر وموثقة
ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام ايتجرد الرجل عند صب الماء ترى عورته او يصب عليه الماء او يرى عورة الناس فقال كان ابي عليه السلام
يكره ذلك من كل احد وعن بعض متاخري المتاخرين انه لو لم يكن مخافة خلاف الاجماع لامكن القول بكراهة النظر دون التحريم جمعا كما يشير
اليه ما رواه في الفقيه عن الصادق عليه السلام انه قال انما اكره النظر الى عورة المسلم فاما النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل النظر الى عورة
الحمار ويسهل الجمع بين الروايات انتهى ولا يخفى ان الجمع بحمل الكراهة في هذا الخبر على التحريم اولى من وجوه ثم ان ظاهر هذه الرواية
اختصاص حرمة النظر بعورة المسلم كما جزم به المحدث الكاشاني فيما حكي عنه في كتاب البداية وهو ايضا ظاهر الصدوق وبدل عليه ايضا حسنة

ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل النظر الى عورة الحمار ويؤيدهما الخبر ما دل
على القبح بعورة المسلم عما يدل على العموم هذا النبوي المتقدم وفي افادته للعموم كلام فضلا عن مقاومته على مع الخبرين المذكورين نعم العمدة
في ما يبعد النبوي الشهرة وقد نقل الخلاف فيه عن الكافي العمل بالخبرين فوما ثم المشهور ان العورة تلك الدبر والقضيب والبيضتان للاصل
ومرسلة ابي يحيى الواسطي العورة عورتان القبل والدبر مستور بالاليتين فاذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة وفي رواية محمد بن
حكيم ان الحد ليس من العورة وفي الفقيه حكاية عن الصادق عليه السلام انه كان يطلي عانته وما يليها ثم يلف ازاره على طرف احليله ويدعو قيم الحمام
فيطلي سائر بدنه وعن القاضي انها من السرة الى الركبة وعن الحلبي انه لا يتم الا بنصف الساق ويمكن استناد القاضي الى عموم ما مر النهي عن دخول
الحمام الا بمئزر ورواية بشير النبال اذا زوج الرجل امته فلا ينظر الى عورتها والعورة ما بين السرة والركبة وفي خبر الاربعمائة عنه اعني ليس للرجل
ان يكشف ثيابه عن فخذيه ويجلس بين قوم الحمل على المشهور وهذه الروايات فيما نحن فيه محمولة على الاستحباب ولذا قال في الغنية والوسيلة ان ما بين السرة و
الركبة عورة يستحب سترها ظاهر جماعة ان العبرة في الحفظ والنظر بلون البشرة ومرادهم بر نفل الحجم لا خصوص اللون حتى يكفي في الستر صبغها بلون
الجسم المراد مقابل الحجم واصرار ادلة منع الناظر والمنظور اليه وحرمة الكشف الى صورة التجرد ولعله لصدق الستر الواجب في قوله ع اذا سترت القضيب
والانثيين فقد سترت العورة فيكفي سترها بما يستر لطيف مع ظهور شكلها على ما علي عليه ويؤيده ما رواه الصدوق عن عبيد الله المرافقي وقد نقد
في الحجة السابق الى قوله فيطلي سائر بدنه وفيه فقال له قيم الحمام يوما من الايام ان الذي يكره ان اراه فقد ابصرته فقال ع كلا ان النورة ستره
ومرسلة محمد بن عمير عن بعض اصحابنا قال كان ابو جعفر ع يقول من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام الا بمئزر قال فدخلت ذات
يوم من الايام الحمام فتنور فلما اطبقت النورة على بدنه القى المئزر فقال له مولى له بابي انت وامي انك توصيني بالمئزر ولزومه وقد القيته عن نفسك
فقال اما علمت ان النورة قد اطبقت العورة خلافا للمحكي عن المحقق الثاني وغيره من وجوب ستر الحجم ولعله لصدق النظر الى العورة مع النظر الى
الحجم اذا لم يكن الحايل بليغا كما لو طلى العورة بنورة رقيقة وجعل القضيب في كيس رقيق يحكي حجمه كما هو منع الانصراف المذكور ويمكن
حمل المرسلتين على اطباق النورة الكثيرة للعورة خصوصا مع لصاق القضيب بالبيضتين فيصير المجموع مع كونه احد لا يتميز حجم القضيب هذا
اذا طلى القضيب في الحشفة لكنه غير متعارف فيشكل التمسك بالروايتين واما الاكتفاء في ستر المراة بدنها بستر البشرة فلعله لان المحرم
عليها ابداء الزينة وليست الا البشرة فتامل والمسألة محل اشكال وان كان ما عليه الاكثر لا يخلو عن قوة ثم انه لا يعتبر في الناظر البلوغ لاطلاق اية
الحفظ ورواية لعن المنظور اليه ومرفوعة سهل بن زياد لا يدخل الرجل مع ابنه الحمام فينظر الى عورته ومرسلة محمد بن جعفر عن بعض رجاله عن ابي
عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يدخل الرجل مع ابنه الحمام فينظر الى عورته وقال ليس للوالدين ان ينظرا الى عورة الولد
وليس للولد ان ينظر الى عورة الوالد وقال لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الناظر والمنظور اليه في الحمام بلا مئزر ثم مقتضى وجوب الاقتصار على
متيقن من تقييد هذه المطلقات هو غير المميز ناظرا كان او منظورا اليه فانه بمنزلة البهائم ويدل عليه في الجملة جواز تغسيل المراة ابن خمس سنين وتغسيل
الرجل بنت خمس سنين ويظهر من المعتبر في مسئلة الغسل التوقف نسبا الى اصالة حرمة النظر فان اراد النظر الى ما عدا العورة فظاهر الاخبار جواز
النظر الى ذي خمس سنين بل والى غير البالغ والبالغة وان اراد النظر الى العورة فالظاهر ان معيار التمييز مع ان حرمة النظر الى العورة لا يوجب التوقف
من حيث ملازمة الغاسل والمغسول واما المجنون فلا يلحق بغير المميز وكذا السكران والظاهر ان معيار الاحترام في الناظر والمنظور اليه واحد
وهو بلوغ الادنى حد التكشف بحيلته عن النظر الى سوأته ثم الحفظ الواجب يتحقق بعدم تعريض العورة للنظر بالكشف في موضع لا يؤمن عن وجود
الحفظ فيه بوجه واما النظر ففي كون حرمته كذلك فيحرم الوقوف من دون غض في موضع لا يامن من وقوع نظره على المحرم او لا وجهان من اطلاق
الامر بغض البصر ورواية ومن ظهور ارادة غضه عن المحرم والاول احوط والثاني اقوى ويستحب ستر البدن كله بقعوده في مكان لا يراه احد
لقوله عليه السلام في مدح النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه لم ير على بول ولا غائط وفي مدح لقمن على نبينا وآله وعليه السلام انه لم يره احد على بول ولا غائط
ولا اغتسال لشدة تستره وتحفظه وقوله عليه السلام من اتى الغائط فليستتر اما شرعه بعيدا ونحوه كما يقتضيه مقابلة البدن بالعورة في عبارة المصنف قده
ثم اغتر على دليل استحبابه ويحرم استقبال القبلة عينا او جهة واستدبارها بمقاديم بدنه ومنها اصل القضيب والبيضتان فالمستلقي على القفا
مستقبل خصوصا اذا رفع ساقيه بال او تغوط او مستدبر وكذا المضطجع الموجه الى القبلة وبالجملة فالاستقبال بالنسبة الى الكل شيء واحد
والاحالة في المستقبل وما اخترنا من تحريمهما هو المشهور وفي الغنية كما عن الخلاف عليه الاجماع ويشهد له ظواهر اخبار غير نقية السند او الدلالة
وعن بعض الكراهة والعمل على المشهور ثم ان في غير واحد من الاخبار حرمة استقبال القبلة ببول ولا غائط ويمثله عبر جماعة وظاهره
ان لو تحرف بعورته عن القبلة حين البول لم يضر الاستقبال ببدنه واظهر من ذلك قول الشهيد في الالفية ويجب ستر العورة والانحراف
عن القبلة بها مثل ويظهر ذلك من التنقيح حيث حرم الاستقبال بالفرج وما وجه البدن فيسمى مستقبلا وحرف ذكره عنهما لم يكن عليه باس اقول

الظاهر ان هذا التفريع استنباطا من الناظر في عبارة التنقيح والاقتصار طرف الذكر عن القبلة لا يوجب انحراف تمام الفرج عنها قال شارح الموجز في شرح
قول ابي العباس قدس سره ويجتنب القبلة وعكسها عند التخلي بفرجيه الى آخره وانما قال بفرجيه لم يقل بالبول لان المحرم هو الاستقبال بالفرج لا بالبول
فلو استقبل بفرجيه مال احليله الى غير القبلة وبال كما يفعله بعض الجهال لم يجز اذ لا فرق بين اصل الفرج وطرفه انتهى اللهم الا ان يدعى ان الظاهر من استقبال
بالفرج جعل راس الفرج مما يلي القبلة فالقضيب اذا انحرف راسه عن القبلة لم يستقبل به ولذا تكلم غير واحد في عبارة الشهيد في الالفية واستظهر بعضهم
منها كفاية امالة طرف القضيب لصدق الانحراف بها واخر يجعل با التعدية متضمنا لمعنى المصاحبة فمعنى ... او ذهب ... في البراري
ورده الاول بتصريح جماعة على عدم الفرق بين همزة التعدية وبائها ونقضه اخر بقوله تعالى ذهب الله بنورهم لكن هذا كله مستغنى عنه بحمل العورة على
مجموع القبل والدبر اذ الانسان لا يمكنه الانحراف بهما الا بانحراف بدنه عن القبلة نعم لو اريد بخصوص العورة التي تتخلى منها اعني المخرجين فلا باس باستقبال
البيضتين القبلة مع انحراف مخرج البول لانه لم يستقبل القبلة ببول صح ما ذكر من ان ترك الاستقبال بالعورة يتحقق بتحريفها خصوصا مع تعبير
الاخبار باستقبال القبلة ببول او غائط الا انها واردة مورد الغالب من ملازمة الاستقبال بالبول الاستقبال بالبدن وندرة الانحراف بخصوص الفرج
كما انه يمكن دعوى ذلك في المطلقات منها الظاهرة في استقبال نفس المتخلي بان المناط الاستقبال بخصوص العورة الا انه لما كان محققا في الغالب باستقبال
الشخص وقع النهي عن الجلوس مستقبلا لئلا يقع العورة الى القبلة لكن هذا يبعده في اخبار الاستدبار فان الظاهر منها مرجوحية الاستدبار من حيث
محاذاة الفعل لاحترام القبلة وخصوص العورة لا دخل لها في هذا المعنى لان البول على ظهر القبلة وكذا مواجهته بمقدم القضيب لا ينافي احترامها بخلاف الجلوس
الشخص مستدبرا لها لهذا الفعل فقد يمكن ان يلاحظ فيه نوع من الاهانة وكيف كان فالمشهور هو المتعين بل لم نجد من صرح بخلافه وان حكي عن مجمع
الفوائد انه نسب ذلك الى توهم بعض وحكي في الحدائق تصريحا والاحوط الجمع بين الانحراف بتمام البدن والعورة معا فلا يدير العورة الى طرف القبلة
اذا كان غير مستقبل ببدنه ويقوى في ذلك التصاري في الابنية لاطلاق الاخبار وضعف ما استند به للجواز في الابنية كما سيجيء وحينئذ يجب الانحراف
بالبدن او العورة عن القبلة في موضع قدر على ذلك ان امكن والا لم يقعد في ذلك الموضع مع التمكن من غيره وعليه يحمل صحيحة محمد بن بزيع قال دخلت على ابي
الحسين عليه السلام وفي منزله كنيف مستقبل القبلة وسمعته يقول من بال حذاء القبلة ثم ذكر فانحرف عنها اجلالا للقبلة وتعظيما لها لم يقم من مقعده ذلك حتى
يغفر له ورواه البرقي في المحاسن فانه لو سلم ان بناء الكنيف كان بامر الامام عليه السلام وان المراد بالكنيف المقعد ووجب التخلي لم يدل ذلك على الجواز
المقعد للمتخلي على وضع البناء نعم في ذلك الرواية اشعار بكون الترك مستحبا لان المناسب في مقابلة لطف الواجب ذكر العقاب المتوعد على ترك
مقتصرا عليه ومع ذكر الثواب الموعود على فعله كما في الصلوة دون الاقتصار على ذكر الثواب المفرد عند بيان المستحبات لكن هذا الاشعار لا يرفع به اليد
عن ظواهر الاخبار ثم انه لو اشتبه القبلة وجب الفحص لثبوت النهي عن الاستقبال والاستدبار ولا يحصل الاجتناب عن النهي عنه الا بالفحص فلو لم يحصل الظن ففي
وجوب العمل به وجه لعدم استقلال العقل بالتخيير بين الجهات في مثله والالتزام بسقوط التكليف مخالف لاطلاق الادلة الا ان يدعى اختصاصها بصورة
التمكن المفقود مع عدم العلم فتامل ولو دار الامر بين الاستقبال والاستدبار ارتكب الثاني لانه اهون ولو دار الامر بين احدهما وبين كشف العورة
فالظاهر اهمية الستر ثم مقتضى الاصل الاقتصار في التحريم على حال التخلي فيجوز عند الاستبراء والاستنجاء لكن في رواية عمار قال سئلته عن الرجل
يريد ان يستنجي كيف يقعد قال عليه السلام كما يقعد للغائط ورد بعض الفحول دلالتها بعد الاغماض عن سندها بان المراد من ذلك الرد على العامة حيث
يقعدون للاستنجاء نحوا آخر من زيادة التفريج وادخال الانملة **اقول** ادخال الانملة لم يوجبه الا محمد بن الحسن الشيباني وزيادة التفريج لم اعثر عليه
مسندا الى احد من العامة وعلى تقديره فظاهر الرواية السؤال عن جميع الكيفيات التي يجب القعود عليها فالجواب يدل على العموم فيشمل الاستقبال
والاستدبار فتامل والله العالم الثاني في الاستنجاء وهو استفعال من النجو وهو ما يخرج من البطن او الغائط كما في الصحاح وفيه استنجى اي مسح موضع النجو
او غسله وفيه عن الاصمعي استنجيت النخلة اذا التقطت رطبها استنجيت الشجرة قطعتها من اصلها وكان المسح ماخوذ من الاستعمال الاول والغسل من
الثاني وشرعا كما في الذكرى ازالة البول والغائط الناقضين عن مخرجيهما ويرد عليه ازالة القذر المتعدي عن المخرج منهما وعدم الملازمة بين ناقضيته
الخبثين وصدق الاستنجاء على ازالتهما كما لا يخفى فالاولى فيه الرجوع الى العرف وكانه قده قصد بيان المعنى العرفي على وجه يدخل فيه بعض
الافراد الخفية ولا خلاف في وجوبه بل اصل الاستنجاء بمعنى اشتراطه في الصلوة لعموم ما دل على وجوب ازالة النجاسة عن البدن وخصوص الاخبار
الواردة في المقام بل ظاهر بعضها اشتراطه في الوضوء بمعنى اعادة الوضوء مع نسيان الاستنجاء من البول كما عن الصدوق لكنه ضعيف ولا خلاف
ايضا في انه يجب غسل مخرج البول بالماء ولو كان مضافا على قول السيد قدس سره وان كان ضعيفا للاخبار العامة والخاصة في عدم كفاية غيره
ففي صحيحة زرارة ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار واما البول فلا بد من غسله بالماء وفي رواية بريد بن معوية ولا يجزي من البول الا الماء لكن
الوجوب انما يثبت مع القدرة ويسقط لا معها كما في كل واجب لازالة العين كما صرح به الشيخان وابن حمزة والحلبي والمحقق والعلامة والشهيد
وغيرهم بل الظاهر انه المشهور وعدمه كما حكي عن ظاهر المتاخرين قولان يشهد للثاني منهما الاصل وان الواجب هو التطهير [illegible]

ذهنا خبر يجري فيه فتعين رجوع الاثبات بالمثنى وما استطيع معه ان في جزمائها في الاجزاء الغير الحار حتى يكرم اما ويمكن ان يستند له باطلاق ما دل
على ان حد الاستنجاء النقاء كما في حسنة ابن المغيرة الابية بناء على عموم الاستنجاء فيها للبول وحصول النقاء بازالة العين فقط ولذا استند بعض جماعة
في كثير من مسائل الاستنجاء التي لا يشترط فيها ذهاب غير العين اجماعا بناء الامر بتقييد الاطلاق في نعل البنا بازالة الاثر مع القدرة فيه في صورة
العجز داخلة في اطلاق كفاية النقاء لكن يشبه ان الرواية غير شاملة للاستنجاء وان عمها له حمل النقاء على زوال الاثر اولى من حمله على زوال العين
ونقييده من الخارج بزوال الاثر لخروج الحد عن كونه حدا والتصرف في ظاهر التحديد بعيد مع ان الظاهر من النقاء هو زوال الاثر لانه بمعنى النظافة
نعم اضعف من ذلك استدلال العلامة قدس سره بخبر عبد الله بن بكير عن الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط قال كل شيء يابس زكي لان الظاهر كونه
بمنزلة الزكي في عدم سراية النجاسة لا في حكم اخر من احكام الطاهر ولا دليل عليه ونحو جعل البدن النجس بحيث لا يسري نجاسته ثم يجب التحفظ حتى لا يجنس
ثوبا او موضعا اخر من بدنه وقريب منه في الضعف ما تمسك به في الوسائل من خبر زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام عن طهور المرأة في النفاس اذا طهرت
وكانت لا تستطيع ان تستنجي بالماء انها ان استنجت اعتقرت هل لها رخصة ان تتوضأ من خارج تنشفه بقطن او خرقة قال نعم تنقي من داخل بقطن او خرقة
الخبر فان ظاهر الرواية غسل ظاهر الفرج وتنشيف داخله والداخل لا يجب غسله الا ان يراد من التنشيف بالقطن ازالة عند تعذر الغسل فيجب غسله مع القدرة
لكونه من الظاهر ويمكن الاستدلال عليه بعموم مثل قوله تعالى والرجز فاهجر وقوله تعالى في الخمر وشبهه فاجتنبوه ونحو ذلك مما دل على وجوب هجر النجاسات
واجتنابها في الصلوة ونحوها واقل مراتب الهجر والاجتناب ازالة عينها وفي شمول هذه يجري بعد اليبس لا يسقط بالمعسور ويمكن الاستدلال عليه ايضا بما دل على
المنع عن الصلوة في النجس لان العين ما دامت في البدن يصدق انه صلى في النجس لان كلمة في للملابسة كما في قوله عليه السلام كلما لا يؤكل في الصلوة في بوله وروثه وكل شيء منه
غير جائز واذا ازالت العين لم يصدق انه صلى في النجاسة نعم صلى مع نجاسة البدن ومناط هذا الاستدلال ان الصلوة في النجس عنوان للمنع غير الصلوة مع النجاسة
البدن فاذا تعذر تحصيل الثاني لم يسقط الاول ويمكن منع ذلك ولو قلنا بعدم جواز حمل النجاسة في الصلوة كان دليل جواز ازالة العين اوضح ولا دليل بينهما ذكر لو
وفي وجوب تخفيف النجاسة كما اذا لم يفد الا على غسل الثوب من البول مرة بل وكذا ازالة بعض اجزاء دون الباقي تجاهلا واعلم انه قد اختلف الاخبار وكلمات
الاصحاب في اقل ما يجزي من الماء في ازالة البول ففي رواية نشيط عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته كم يجزي من الماء في الاستنجاء من البول قال مثلا ما على الحشفة
من البلل وبه عبر في المقنعة والمبسوط وقبلها الاحمدي ويستعمله جماعة وينسبه جماعة الى المشهور والمراد من الحشفة مطلق المخرج المعتاد ان لم يكن [illegible] ابدل غير
المقاييس الاستدلال به للمرتين مبنى على ارادة التعدد من المثلين لانه حكم ازالة مطلق البول والمراد من البلل هي الاجزاء المائية الباقية المعبر عنها
بالرطوبة لا نفس الرطوبة كما ظنه بعض فاعترض على من فسره بالرطوبة بانها عرض لا يقدر بالماء وزعم ذلك وجها لوجوب رفع اليد عن ظاهر الرواية ونعم ما
ان سند الرواية لا يخلو عن اغتشاش ونحو وخصوص اعتبارها بالشهرة يجب صرف الاصحاب بينهما واما الرواية الاخرى لنشيط ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال يجزي
من البول ان يغسله بمثله فهي ضعيفة سندا بالارسال وكذا لا يبعد معلومية معارضتها للاولى الا ان يقدر ارادة مثل البلل الكائن على المخرج
من المعلوم عدم تحقق الغسل به لذا ارتكب الشيخ قدس سره البعيد تاويلها بارجاع الضمير الى البول الخارج وكيف كان فرواية المشهور لا قصور فيها
من جهة السند المعاضد الا ان المراد بها لا يخلو عن اشتباه نظرا الى انه يحتمل وجوها فالمحكي عن الشهيد والمحقق الثاني والفاضل الهندي وغيرهم من ارادة
ومن كلام جماعة من الاصحاب تمثيلها هو الغسل مرتين قال في الذكرى اما البول فلا بد من غسله [illegible] يمكن استنادها الى
من العلامة حيث قال في المنتهى مذهب ابي الصلاح من كفاية ازالة العين واحتج عليه بكفاية ذلك في الغائط ففي البول بطريق اولى ثم ذكر رواية
المثلين ثم توقف فيها من جهة الراوي فان ظاهره ذكر الرواية في مقام المعارضة ورد ما نسب الى المحقق في المعتبر حيث اسند الرواية المذكورة بما دل
على وجوب صب الماء مرتين لكنه قدس سره ذكر بعد الخبر بعد ذلك وهو ان الغسل بالمثل لا يحصل اليقين بغلبة المطهر على النجس وهو الظاهر من الصدوق
في الفقيه وحكي الهندي قال ويصب على احليله من الماء مثلي ما عليه من البول يصبه مرتين وهذا ادنى ما يجزي وهذا الاحتمال في نفسه بعيد من جهة
ان الغسل لا يحصل بمثل البلل حتى يكون المثلان بغسلتين الا ان يراد من البلل القطرة المتخلفة غالبا بعد انقطاع البول كما قيل مع انها ساكتة في
البناء عن ذكر تعدد الغسل ولا دليل عليه غيرها فان ما دل على صب الماء مرتين من البول ظاهر الاختصاص بما اذا اصاب الجسد من الخارج لا لاجل ذلك حملها جماعة
من الاصحاب كما حكي على الغسلة الواحدة وجعلها بيانا لاقل ما يتحقق به استيلاء الماء على النجس في الغسل والجريان وان لم يحصل بمثلي البلل الا ان
اعتبار ضعف البلل لا يبعد ان يجعل كناية عن الغلبة والاستيلاء وهو الذي يظهر مما ذكرنا من المعتبر من تأييد الرواية بان اليقين بغلبة المطهر لا يحصل
بالغسل بالمثل نعم ينافي ذلك تأييد هذا بروايات الغسل ابية التأويل بل يمكن تطبيقها وربما استظهر من الشهيد في البيان ذلك قال ويجب غسل البول بالماء
خاصة اقله مثلاه مع زوال العين والاختلاف هنا في مجرد العبارة انتهى اذ من الواضح ان ظاهر جماعة كفاية مجرد الغسل بتحقق الجريان فاذا فرض كون
الاختلاف في مجرد العبارة تعين حمل المثلين على ما يتحقق به الجريان اذ العكس بعيد ولذا جزم العلامة الطباطبائي بان مراد الشهيد ارجاع المثلين
الى كفاية المرة بارادة ما يتحقق معه الغلبة نعم في جامع المقاصد ان ما في البيان ليس بجيد لان الخلاف ليس في العبارة انتهى وربما يستظهر هذا المعنى كلام

صرح بكفاية المرة المزيلة ويظهر منه ذلك كالسيد والشيخ في الجمل والحلبي والقاضي والحلي وابن حمزة والعلامة في المختلف والمنتهى وفيه نظر لان الفتوى
بكفاية المرة لا يدل على اسقاطها رد ذلك من رواية المثلين او حملهما على الكفاية عن الغلبة فان صريح المحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى حمل الرواية
معارضته للفتوى بكفاية ازالة العين وكذلك ظ الحلبي في السرائر حيث قال واقل ما يجزي من الماء لغسله ما يكون جاريا ويسمى غسلا او قدره ان
اقل ذلك مثلا ما عليه من البول وان زاد على ذلك كان افضل فان ظاهره مقابلة الرواية لفتواه فتامل نعم يمكن ان يقال ان شهرة الرواية بين العلماء قديما
وحديثا مع تمسك الفتوى بالتعاليم يدل على عدم فهمهم منها الاطلاق الغسل فهنا احتمال ثالث في الرواية وهو ارادة المثلين في تحقق الغسل مع كون
الواجب غسلتين فالرواية متعرضة لاقل ما يعتبر في كل غسلة وتعدد الغسلة يفهم من دليل اخر وربما يحمل ذلك في عبارات الفقيه والهداية فراجع مع بعد
فيهما وفي غيرهما من النص والفتوى ابعد منه ما احتمله بعض من كون التحديد بالمثلين تعبديا وعدم كفاية مطلق الغسل لو حصل باقل من المثلين
والانصاف ان الرواية لا ينبغي طرحها من جهة السند ولا يستقيم ظاهرها الا بارادة القطرة المتخلفة غالبا على الحشفة لا مجرد البلل للقطع بعدم
تحقق الغسل المعتبر اجماعا بمثليه لا اربعة امثاله ومثل تلك القطرة المتخلفة يحصل بها اقل الغسل الجريان قطعا وحينئذ تحمل الرواية على التعدد
بوجوب الزائد عما يتحقق به اقل الغسل في غسلة واحدة من البعيد بحيث لا يبعد دعوى القطع بعدم فتعين ارادة الغسلتين من المثلين كما فهمه من
عرفت من الاساطين ثم من البعيد ان يصرح الشهيد في البيان بان الاختلاف بين العلماء في هذه المسألة بمجرد العبارة ويريد بذلك اتفاقهم في المعنى على كفاية
الغسلة الواحدة كما ادعاه بعض الاجلة على ما عرفت مع تصريحه بهذا الاتفاق في الذكرى بالجزم بوجوب المرتين واطلاعه على تصريح الصدوق بذلك بل من
جملة العبارات عبارته في الذكرى وعبارة الصدوق في الفقيه والهداية فكيف ينطبق على الغسلة الواحدة فلو عكس الامر وادعى ان مراده اتفاق الكل في المعنى
على وجوب المرتين كان اقرب وان كان مشتركا مع الاول في كونه في حيز المنع لان الاختلاف بين العلماء في كفاية المرة والمرتين مما لا ينبغي انكاره وكيف كان
فالظاهر الاحتمالات في الرواية ارادة المرتين ويؤيدها صحيحة البزنطي المروية في مستطرفات السرائر عن نوادره قال سئلته عن البول يصيب الجسد قال صب
عليه الماء مرتين فانما هو ماء اما بناء على عموم موردها لما نحن فيه كما ادعاه بعض ويشهد له تأييد المحقق قدس سره رواية المثلين بها واما لان التعليل
بكونه ماء يدل على ان العلة في ذلك نفس هذه النجاسة الخاصة اعني البول من دون مدخلية المحل الملاقي له في هذا الحكم الا ان يدعى رجوع التعليل
الى كفاية الصب في مقابل الحاجة الى الدلك كما يفتي عنه مرسلة الكليني انه ماء ليس بوسخ وبالجملة فذكر العلة في مقام التسهيل امر البول وهو صريح
علة لاعتبار المرتين وتنبيه في مقابل المرة لكن يدفع هذا ظهور اللفظ في كون العلة لمجموع الحكم وهو الصب مرتين فيدل على ان كل نجس ما لا في محل يكون
تطهيره بالصب مرتين فيحمل على ان النجاسة في نفسها يحتاج الى المرتين واكتفى هنا بالصب لعدم الجرم له ومن هنا استند بعضهم بنحوه على وجوب
المرتين في غير البول من النجاسات فتامل هذا كله مضافا الى استصحاب النجاسة او حكمها عند من يبقى مثل هذا الاستصحاب لما لتمسك بعموم الدليل
اذ لا حاكم على هذا الاصل عدا بعض الاطلاقات الظاهرة الورود في مقام البيان مثل قوله عليه السلام في موثقة يونس بن يعقوب وصحيحة قلت لابي عبد الله عليه السلام
الوضوء الذي افترضه الله تعالى على العباد لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين ومرسلة نشيط بن صالح
المتقدمة انه يجزي من البول ان يغسله بمثله بناء على اخراج غير الاستنجاء منه بما دل على المرتين عند اصابة البول الجسد فيبقى نصا في الاستنجاء ويؤيدها
ما ذكره في المنتهى من فحوى كفاية ازالة العين في الاستنجاء من الغائط اجماعا ويشهد لمنع الفحوى حكم جماعة في غير الاستنجاء بلزوم التعدد في
البول وكفاية المرة في غيره والمرسلة ضعيفة مخالفة للمشهور والمراد من المثل فيها مشتبه لعدم امكان ارادة مثل المغسول منه هو البلل واراده
مثل الخارج مع ما تقدم ذكره في غاية البعد ان ارتكبه الشيخ قدس سره فلا ينهض مع ذلك لمعارضة رواية المثلين وعلى تقديرها فالواجب الرجوع
بعد فرض التكافؤ الى اطلاق الغسل في رواية يونس بن يعقوب الا انه لا اطمئنان بورودها في مقام بيان الوضوء المفترض من الله بجميع تفاصيلها
ولذا لم يذكر كثير من واجبات الاستنجاء فلا يبعد ان يكون واردا في مقام بيان ان الوضوء الواجب ازالة الخبث ورفع الحدث مع ان قوله
ثم يتوضأ مرتين مرتين في بيان مقام الوضوء المفترض لا يخلو عن الباس ومع ذلك فالاولى والاحوط الرجوع الى الاستصحاب المذكور ويجب غسل
مخرج الغائط مع تلوث ظاهره بالنجاسة لا مطلقا كما يوهمه بعض فروع المنتهى بالماء عند تعينه عليه واختياره له حتى يزول العين والاثر كما في غير
الاستنجاء لحسنة ابن المغيرة قلت هل للاستنجاء حد قال لا ينقي ما ثمة وفي بعض النسخ لا حتى ينقى ما ثمة ولقوله عليه السلام فيما رواه في المعتبر عن الحسين
ابي العلاء عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين الاولى للازالة والثانية للانقاء بحمل الازالة على ازالة العين والانقاء على ازالة الاثر
والرواية وان كانت اجنبية عما نحن فيه الا ان فيها دلالة على تغاير ازالة العين للانقاء فيظهر منها ان في المحل بعد ازالة العين شيئا يجب ازالته
واصطلح عليه جماعة من الاصحاب تبعا للشيخ في المبسوط بالاثر واختلف في حقيقته بعد الاتفاق على وجوب ازالته بالغسل عند وجوبها
الاستنجاء ففي جماعة منهم الشهيد الثاني والفاضل الميسي انها الاجزاء اللطيفة المتخلفة بالمحل لا تزول الا بالماء والحصر في مقابل الاستنجاء على
الوجه المتعارف اذ لا ريب في زوالها بالمايعات الاخر وبالاستنجاء مع الماء الغير الخارج عن العادة ومرجع ذلك الى ما عن المحقق الثاني

انه ما يتخلف على المحل عند التنشيف والمسح عن بعض اثر اللون وكان مراده اللون الزايل بادنى مبالغة في المسح هو لذلك حكى عن المنتهى والنهاية الجزم
بوجوب ازالته والاظهر الاقوى ان اللون لا يجب ازالته بالنص والاجماع وعن بعض ان اثر الرطوبة المتخلفة بعد قلع الجرم ورد بانه من العين نعم يصح ان يراد
الرطوبة المجردة الموجودة بعد المسح بالاحجار يجب قلعهما اجماعا وعند الغسل لا تتميز رطوبة مجردة من اثر النجاسة عن رطوبة الماء المستعمل في قلع الجرم
الا ان يراد رطوبة حاصلة من ملاقاة ماء الغسل لاجزاء لطيفة من الجرم ممتازة عن رطوبة نفس الماء وتبقى ناشفة عند قلع الجرم بغير الماء وعن بعض
انها النجاسة الحكمية الباقية بعد ازالة العين فيكون اشارة الى تعدد الغسل لعله استفاد ذلك من ذيل رواية ابن ابي العلاء المتقدمة ثم
بان النظافة في نظر الشارع غير ازالة العين وهذا التفسير غاية الضعف لان النجاسة الحكمية بعد زوال العين حكم شرعي ... اعتبار عن طهارة
المحل شرعا فكيف يجعل في كلمات الاصحاب حدا للغسل مع ان التعدد في الاستنجاء من الغائط منفي اجماعا على ما تقدم عن المنتهى فكيف يحمل عليه كلام
من صرح بانه لا حد للاستنجاء الا النقاء وفي كشف الغطاء ان المراد بالاثر الاجزاء التي لا تحس والظاهر انه اراد عدم الاحساس بالبصر للطافتها وان
احس بها باللمس والا فمن اين يعلم ببقائها وزوالها فيرجع الى التفسير الاول وهو اوضح التفاسير نعم يبقى الكلام في الدليل على وجوب ازالتها فان كان
صدق الغائط عليها او عدم صدق النقاء المحدود به الاستنجاء في الرواية السابقة مع وجودها ففيه مع امكان منع الامرين ان اللازم من الثاني عدم
تحقق النقاء في الاستجمار مع اشتراط حصوله فيه اجماعا ومن الاول كون اجزاء الغائط الموجود المحسوس ولو باللمس طاهرة لاتفاق اصحابنا ظاهرا كما ستعرف
على طهارة المحل بعد الاستنجاء وهو مخالف للادلة القطعية الدالة على نجاسة الغائط اللهم الا ان يمنع صدق الغائط عليها ويلتزم بوجوب ازالتها
في الغسل لادلة الغسل الظاهرة بعد ضم بعضها الى بعض في ازالة الاثر ولتطهير العرفي وهو المراد بالنقاء في حسنة ابن المغيرة ورواية ابن ابي العلاء
المتقدمتين ويؤيد ذلك ان الواجب في الاستنجاء هو اذهاب الغائط اجماعا ونصا في موثقة يونس بن يعقوب المتقدمة فلو كان الاثر غائطا لزم
مخالفة النص وكيف كان فلا اشكال في انه لا اعتبار بالرائحة المجردة التي من قبيل العرض الباقي في محل النجاسة واليد بلا خلاف لقوله عليه السلام
في حسنة ابن المغيرة قلت ينقى ما ثمة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليه نعم لو كانت الرائحة في الماء نجس وتنجس محله والعفو عنه كما توهم المحكي عن الشهيد
لا وجه له نعم لو شك في بقاء الرائحة بالماء او المحل حكم بالطهارة ويحتمل استصحاب النجاسة واذا تعدى الغائط المخرج بحيث كما في المبسوط والغنية
وكتب الفاضلين والشهيد والمحقق الثاني وحواشي الدروس كما فسره به الشهيد الثاني وابو العباس ونسبه في الحدائق الى الاصحاب وفي الشرح كما في السرائر
وهي تجزي بلا خلاف الا انه لم تجز في تطهيره الا الماء اجماعا كما في التذكرة والغنية وفي المعتبر انه مذهب اهل العلم وعن الانتصار انه لا خلاف
فيه ويكفي ذلك بعد الاصل لايجاب الخبر العامي المروي في المعتبر والمنتهى عن الجمهور عن علي عليه السلام انكم كنتم تبعرون بعرا واليوم تثلطون ثلطا
فاتبعوا الماء الاحجار وقوله يكفي احدكم ثلثة احجار اذا لم يتجاوز محل العادة والروايتان وان كانتا عاميتين الا ان استدلال الخاصة بهما
كان في انتظامهما في سلك الاخبار خصوصا مع ما رواه الشيخ في العدة عن الصادق عليه السلام اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا
فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام وبذلك كله يمكن تقييد ما سيجيء من اطلاق اخبار الاستنجاء والاستغناء عن دعوى انصراف تلك الاطلاقات الى
صورة عدم التعدي حتى يرد عليه منع الانصراف ان اللازم من ذلك الاقتصار في الحكم بطهارة ماء الاستنجاء ايضا على هذا المنصرف مع ان جماعة
منهم كالشهيدين وغيرهما صرحوا بانه يقتضيه اطلاق غيرهم ايضا من عدم الفرق هنا بين صورتي التعدي وعدمه مستندين في ذلك الى الاطلاق
فلا يقال ان المستند هناك لعله الاجماع والانصراف اجماله فيؤخذ به هنا نعم لو بني على طرح الخبرين بناء على ما ذكره صاحب الحدائق من منع انجبار
الاخبار العامية وطعن في دلالتهما بان ظاهر الاولى الاستنجاء وظاهر الثانية تجاوز محل العادة وهو ازيد من المخرج الذي هو متعدى جماعة
تعين القول بمقتضى اطلاق اخبار الاستنجاء والحكم بكفاية الاحجار الا مع التفاحش المخرج عن حد الاستنجاء الملتزم معه بنجاسة الماء كما قواه
جماعة تبعا للمحقق الاردبيلي وتبعا بينه وبين ما يظهر من بعض شراح الجعفرية حيث فهم المخرج الحقيقي وجعل الحواشي هي المتعدى اليها
لا غيرها والقول المفصل في ذلك ان المتيقن من معاقد الاتفاقات في ما في السرائر من اعتبار تعدي الشرح الظاهر التعدي عنه وهو ازيد من حواشي الدبر كانه
ازيد من المخرج الحقيقي فلا يضر وصول النجاسة اليه اذا كان ذلك بالخروج اما اذا اتفق ذلك بعده فلا دليل على الرخصة ولهذا استجود في المسالك
ما اشترطه الشافعي من عدم قيام المتخلي معللا بان النجاسة تنتقل من مكان الى مكان ولو شك في التعدي فالاصل عدمه واستصحاب النجاسة
لا ينظر اليه لورود ذلك الاصل عليه فتامل والاحوط الغسل ولو زال مقدار التعدي بالماء لم يضر الباقي كغير المتعدي نعم اذا لم يتعد مجموع ما خرج
كان مخيرا بين الماء مع ازالة العين والاثر وبين الاحجار المزيلة للعين بلا خلاف فتوى ونصا ففي صحيحة زرارة ويجزيك من الاستنجاء ثلثة
احجار وفي صحيحة الاخرى جرت السنة في اثر الغائط بثلثة احجار ان يمسح العجان ولا يغسله وفي مرسلة ابن عيسى جرت السنة في الاستنجاء بثلثة احجار
ويتبع بالماء وفي رواية بريد بن معاوية يجزي من الغائط المسح بالاحجار ولا يجزي من البول الا الماء وفي موثقة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام
قال سألته عن التمسح بالاحجار فقال كان الحسين عليه السلام يمسح بثلثة احجار وفي صحيحة زرارة كان الحسين بن علي عليهما السلام يتمسح من الغائط بالكرسف ولا

ملاومته

مداومته على ترك الغسل مع ان الماء افضل لما ورد في سبب نزول ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وان الناس كانوا يستنجون بالكرسف والاحجار
ثم احدث الوضوء وهو خلق كريم مع كون المناسب له عليه السلام الجمع بين الماء والاستنجاء الذي هو اكمل لبعض ما تقدم محمول على بعض الوجوه المرجحة لترك هذا
المستحب ثم ظاهر العبارة كغيرها الجمع مع التعدي ولا يكاد يظهر صريحا فيما عثرنا عليه من الاخبار ويمكن الاستدلال عليه بما تقدم من رواية الجمهور عن علي
عليه السلام ويؤيده ان الظاهر ان الانصاري الذي نزل فيه الاية المذكورة استنجى بالماء بعد الاحجار مع لين بطنه الظاهر في التعدي لانه لم يكن ترك
الاحجار المأمور بها في الاستنجاء بل مع انه يكفي في الاستنجاء فقوى القضية فكيف فقوى الجمع الكثير واعلم ان ظاهر الاخبار المتقدمة انه لا يجزي اقل
من ثلثة احجار وان حصل النقاء بما دونها كما هو صريح المقنعة والسرائر وظاهر المبسوط والكافي والمحكي عن المراسم وصرح به الفاضلين والشهيد وغيرهم
بل عن جماعة انه المشهور وفي شرح الجمل للقاضي ان حد الاستنجاء عندنا ثلثة لا يقتصر على اقل منها يكفي لهم قبل ظ: الاخبار المتقدمة الاصل لعدم اطلاق
حاكم عليه في المقام عدا ما يتراءى من حسنة ابن المغيرة المتقدمة قلت هل للاستنجاء حد قال لا ينقى ما ثمة او حتى ينقى ما ثمة كما في بعض النسخ قلت ينقى ما ثمة
ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليه وموثقة يونس بن يعقوب وصحيحه قلت لابي عبد الله عليه السلام الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل
ذكره ويذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين وفي الاول ان الظاهر كون مورد السؤال الاستنجاء بالماء لغلبته وجوه بل استعمالها في ذلك الازمنة لما
عرفت من الصحابة والتابعين ولان النقاء هنا وان كان لغة النظافة التي هي صفة المحل لكن اسناده الى ما في المحل في قرينة ارادة الازالة وعموم
الموصول يقتضي ظهوره في زوال الجميع ما في المحل حتى الاثر الذي هو من الاجزاء وذلك لا يكون الا في الغسل بالماء ولان الظاهر ان الريح المسئول عنه هو
الباقي في المحل بشهادة وجوه في البدن الا فلا يمكن استشمام المحل ولا يكون ذلك الا في الغسل اذ مع المسح لا يوجد في البدن شيء ولان المراد من النقاء
اما زوال العين واما زوال الاثر فعلى الاول لا يصح تحديد الاستنجاء به وعلى الثاني لا يصح تحديد الاستنجاء به فتعين ارادة احدهما وليس الا الاخير
بالماء اما للاتفاق على ارادته وان اختلفوا في ارادة الاعم منه واما لان ارادة خصوص الاستجمار من لفظ الاستنجاء في غاية الندرة واما
لان وجود الريح في المحل بعد الاستنجاء لا يعلم الا من جهة العلم ببقاء الاجزاء اللطيفة وهي اولى بالسؤال عن انها تقدح في الطهارة ام لا من الريح
وحينئذ فيكون السؤال عن خصوص الريح قرينة على ارادة الغسل بالماء الذي لا يبقى معه في بعض الاوقات الا الريح بشهادة الريح الموجود في اليد
وتوهم ان النقاء في كل شيء بحسبه فاسد لان النقاء الواقع حدا ليس المراد به الطهارة الشرعية كيف وقد جعل في هذا الخبر حدا لها بل المراد به
معناه اللغوي اعني النظافة المستعملة عرفا في زوال العين تارة وفي زوال العين والاثر كما تقدم في رواية ابن ابي العلاء الواردة في غسل الثوب مرتين مرة للازالة ومرة
للنقاء واخرى في الاعم من زوال الاثر الصادق مع زوال العين فقط لكن بشرط القرينة مثل نسبته الى الحجر ونحوه كما في قول الفقهاء اذا لم ينق المحل
بثلاثة الاحجار وجب الزائد وقد عرفت ان شيئا من المعنيين لا يلائم ارادة العموم من الاستنجاء هذا كله مضافا الى معارضته بما دل على وجوب الثلاثة
فيمكن حمل الحسنة على نفي التحديد في الطرف الزائد على الثلاثة اذا لم ينق بها وبحال التحديد في طرف الناقص على ما هو الغالب من عدم النقاء بما دون
الثلاثة لكن الانصاف حينئذ ان حمل تلك الاخبار على الغالب من عدم النقاء بما دون الثلثة اظهر لعدة ما عرفت من عدم عموم الرواية للاستجمار
واما رواية يونس بن يعقوب فمورد السؤال فيها الوضوء وهو ظاهر في التطهير بالماء كما يدل عليه الرواية المتقدمة سابقا من ان الناس كانوا
يستنجون ثم احدث الوضوء وحينئذ فالمراد ذهاب الغائط بالماء وانما عبر فيه بالاذهاب في الذكر بالغسل للاستنجاء بذكر الدبر دون الذكر
كما لا يخفى لان اللازم في تطهير المخرج هو الاذهاب عينا واثرا دون مجرد الغسل الجامع لبقاء الاثر او للتوسع في العبارة وبالجملة فليس في العدول
من الغسل الى الاذهاب ظهور في ارادة الاذهاب ولو بالاستنجاء ولو بحجر واحد بحيث يزاحم ظهور لفظ الوضوء في ارادة التنظيف بالماء مع ان المزاحم
كافية في سقوط الاستدلال ويحتمل بعيدا ارادة الاذهاب ولو بالاستنجاء الطهارة من الحدث بقرينة قوله لمن جاء من الغائط فالظاهر في الفراغ عن الاستنجاء
فيكون ذكر غسل الذكر واذهابه تطفلا لكن لا يناسبه الجواب عن الوضوء المفترض بقوله ثم توضأ مرتين مرتين فان التعدد في الغسل غير واجب اجماعا
بل الخلاف في جوازه مع ان ذكر الاستنجاء تطفلا يخرج الاطلاق عن قابلية الاستدلال لعدم سوق الكلام لبيان تفاصيله فهو نظير قوله اذا فرغت
من الاستنجاء فافعل كذا او اذا نسيت الاستنجاء فاعد صلوتك في عدم جواز التمسك باطلاق لفظ الاستنجاء في هذا الكلام ومن ذلك يظهر
فساد ما وقع من المسالك في المقام بان اطلاقات الاستنجاء بناء على ما في الصحاح والقاموس من انه اسم الى المعنى المعهود فالهذا اللفظ وهو الغسل
بالماء والمسح مطلقا كما في الصحاح او بالحجر كما عن القاموس مع ان اللازم عليه ان يجعل المسح بغير الحجر خارجا عن مسمى الاستنجاء تبعا للقاموس
وكذا غسل مخرج البول خارجا منه لغة فيعلم من ذلك كله انه لا اعتبار بمثل هذه الاطلاقات والتقييدات في كلام اهل اللغة المسوق للاشارة
الى المعنى المعهود وكلام الشارع او الفقهاء المسوق لذلك بل نزل تقييداتهم على ذكر الفرد الغالب من باب المثال واطلاقاتهم على الاشارة
الى المعنى المعهود المعلوم تفاصيله من مقام اخر ومما ذكرنا ظهر ضعف القول بعدم التحديد بالثلثة وكفاية ما يحصل النقاء كما يحكى عن ظاهر
جماعة ممن تقدم على المحقق كابن حمزة وابن زهرة والتقي وصريح جماعة ممن تأخر عنه كالعلامة في المختلف وصاحبي المدارك والذخيرة وغيرهم

لا الاحجار

بالكرسف

حكاه في السرائر والتذكرة والروض عن المفيد والموجود في المقنعة في باب التيمم قوله فان كان حدثه من الغائط استبراء بثلثة احجار طاهرة استعمل في ازالة نجاسته فمثل ذلك باخذ منها حجرا فيمسح بها مخرج النجو ثم بلعينه وباخذ الحجر الثاني فيمسح الموضع بلقية ويمسح بالثالث ولا يجوز له التطهير بحجر واحد انتهى واعلم ان ظاهر المعتبر والمنتهى عدم الفرق بين الحجر وغيره في عدم الاكتفاء بالاقل من ثلث مسحات ولولا ذلك ايضا لكفى الاصل لزوم التعدد فيه بناء على ان المذكور في الاخبار بلفظ الواحد كالكرسف والمدر والعود ونحو ذلك يراد به بيان الجنس ولعل في مقابلة المفرد الكافي نظير قولهم لا يجزي في البول الا الماء ثم ان المناسب للقول المشهور ما تقدم من المفيد قده ووافقه المصنف قده بل عن المفاتيح وشرحها نسبته الى المشهور من انه يجب امرار كل حجر على موضع النجاسة ليتحقق تكرار المسح المقصود من التثليث والا فلا فرق بين ازالة العين بوضع النجو بحجر واحد وبين توزيع الاحجار الثلثة على اجزاء الموضع خصوصا مع كون ما في كل جزء منها زائدا من مجموع ما على الموضع في الصورة الاولى لكن الانصاف ان [illegible] يصح ان يكون ايهما بل يجب [illegible] بعض النص ولذا جوز كثير ممن قال بوجوب التثليث جواز التوزيع استنادا الى اطلاق النص كما صرح بالحكم والمسالك والشيخ والفاضلان والشهيد بل عن الذخيرة انه المعروف من مذهب الاصحاب ونفى البأس في المعتبر بعد جمعه بين وجوب التثليث على ما ذكرنا من الابهام والدفع بقوله قده لا يقال اذا قسمت الاحجار على المحل جرت مجرى المسحة الواحدة لان المسحة الواحدة لا يتحقق معها التعدد وبالجملة فما اختاره المصنف هنا هو الموافق للاصل عدا اطلاق بل الظاهر من اخبار التثليث بحكم الغلبة ارادة تكرار المسح على الموضع واما اطلاق النقاء في حسنة ابن المغيرة واذهاب الغائط في موثقة يونس فقد عرفت حاله ويؤيده قوله عليه السلام فيما تقدم من صحيحة زرارة جرت السنة في اثر الغائط بثلثة احجار ان يمسح العجان فان العجان المراد به هنا الدبر ظاهر في مجموعه ثم الظاهر انه لا كيفية في المسحات المكررة نعم ذكر في التذكرة ان الاحوط ان يمسح بكل حجر مجموع الموضع بان يضع واحدا على مقدم الصفحة اليمنى ويمسحها به الى مؤخرها ويديره الى صفحة اليسرى فيمسحها من مؤخرها الى مقدمها فيرجع الى الموضع الذي بدأ منه ويضع الثاني على مقدم الصفحة اليسرى ويفعل به عكس ما ذكرنا ويمسح بالثالث الصفحتين والوسط انتهى ونحوه عن نهايته وعن الاسكافي انه جعل حجرا للصفحتين وحجرا للمخرج واعلم ان ظاهر خلو الاخبار عن ذكر المبالغة في الاستنجاء بما يزيد عن النقاء هو انه يكفي ازالة العين دون الاثر لان الاثر لا يزول الا بالماء لغة نا منه خارجة عن المتعارف وهو حرج ينافيه تشريع الاستنجاء للرخصة وللشهيد ظاهر العبارة طهارة المحل كما هو صريح الفاضلين والشهيد والمحقق الثاني وظاهر المعتبر فيما تقدم منه والمبسوط حيث ذكر انه لا باس بغسل المخرج بالمائع المضاف بعد الاستنجاء وحكي عن صريح النزهة لابن سعيد بل ظاهر الفاضلين اختصاص الخلاف في الطهارة بعد الاجماع على العفو عن اثر النجاسة في الشافعي وابي حنيفة مستدلين ببقاء اثر النجاسة واستدل الفاضلان قدس سرهما على الطهارة بقوله صلى الله عليه وآله لا تستنجوا بالعظم والروث فانه لا يطهران وكذا في مقابل العامة والا فالرواية غير ثابتة عندنا مضافا الى معارضتها بظاهر قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين المفسر بالاستنجاء بالماء وكذا قوله رجال يحبون ان يتطهروا فان ظاهر الاطلاق عدم كون الاستنجاء تطهيرا اصلا والاولى الاستدلال بظهور اخبار الباب في كون الاستنجاء مطهرا كالغسل وقوله عليه السلام في صحيحة زرارة لا صلوة الا بطهور ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار بناء على ان المراد بالطهور الاعم مما يرفع الحدث وكيف كان فاذا لم ينق المخرج عن العين بالثلثة وجب الزائد حتى ينقى بلا خلاف مضافا الى الاصل بناء على انصراف الاطلاقات الى الغالب من حصول النقاء بها ويؤيده حسنة ابن المغيرة بناء على تسليم ظهورها في الاستنجاء وحملها على نفي الحد في طرف الزيادة لمعارضة اخبار اعتبار الثلثة الظاهرة في انه لو نقي بدونها اكملها وجوبا وفي انه لا يكفي استعمال الحجر الواحد من ثلث جهات كما تقدم من ظاهر المقنعة وهو ظاهر المبسوط وجمل السيد والكافي والسرائر والمصنف والشهيد ثانيا وجماعة لظاهر تلك الاخبار المؤيد بتعبير الاحجار بالابكار في بعض تلك الاخبار بناء على ان المراد بتعدد الاحجار في المطلقات وان كان تعدد المسحات الا ان المراد بالبكر الحجر الغير المنفعل بهذا الاستنجاء فيشترط في المسحة الثانية كونها بحجر غير مستعمل في هذا الاستنجاء هذا كله مضافا الى الاصل وعدم الاطلاق عدا ما عرفت مما عرفت حاله خلافا للعلامة وجماعة ممن تاخر عنه مستندين الى اطلاق النقاء واذهاب الغائط في الروايتين السابقتين بعد دعوى ظهور اخبار التثليث في تثليث المسحات بل ظاهر نهاية المختلف جعله من الواضحات حيث قال اي عاقل يفرق بين كونه متصلا او منفصلا ويشبه له انه يلزم من الاقتصار على ظاهر الاخبار عدم جواز غير الحجر وهو خلاف الاتفاق لكن في الاطلاقات ما عرفت واما اخبار التثليث فهي مشتملة على خصوصيات ولا يلزم من التعدي عن بعضها لاجل تنقيح المناط بنص او اجماع قولي او عملي التعدي عن الباقي بل مدار الاستنباط من النصوص الخاصة في كل باب من ابواب الفقه بل كل مسئلة على الغاء بعض الخصوصيات والاقتصار على بعضها والاجماع هنا منتف لمكان الخلاف بل اشتهاره كما عن [illegible] واورد في الروض اشتهار الخلاف وكانه بين المتاخرين يعني دعوى القطع بالغاء خصوصية التعدد كما تقدم عن المختلف [illegible] القطع مع كون الخلاف [illegible] المسئلة بعيد جدا واما التعدي عن الاحجار الى كل جسم طاهر قالع للنجاسة [illegible] عليه في الغنية كما عن الخلاف دعوى الاجماع ويشهد له [illegible] كالمنع عن الاستنجاء بالعظم والروث والمحترم من قبيل الاستثناء ويؤيده تعليل

المنع بما نجس العظم والروث مشعر بوجود المقتضي في الكل ووجود المانع في خصوص الجنس مع ان الاستنجاء بالمدر والخرق والكرسف منصوص في روايتي زرارة والعوفي ورواية ليث المتقدمة وقد يتمسك في ذلك تبعا للمبسوط والمعتبر باطلاق النقاء واذهاب الغائط في الروايتين المتقدمتين و من المعلوم ان الاطلاق فيهما ليس مسوقا لبيان ما به الاستنجاء بل لو سلم لها اطلاق فانما هو بالنسبة الى مقدار المسح كما يشعر به لفظ الحد وكلمة حتى في بعض نسخ الرواية واعلم انه يشترط فيما يستنجى به امور احدها ما اشار المصنف قده اليه بقوله ولا يستعمل الحجر المستعمل [illegible] والثالث المستعمل بعد النقاء كما يقتضيه اطلاق جماعة منهم المفيد قده فيما تقدم من عبارته التي جمع فيها بين اشتراط الطهارة وان لا يكون مستعملا في ازالة نجاسة ومنهم ابن حمزة في الوسيلة حيث جعل من التروك الواجبة استعمال الحجر المستعمل والحجر النجس وحينئذ فلا يجدي التطهير في المنفعل لان غاية الامر صيرورته كغير المنفعل لعله لظاهر الابكار في المرسلة المتقدمة المعتضدة بالاصل لكن عن المصابيح انه لو طهر المتنجس بالاستنجاء او غيره جاز استعماله اجماعا ويقرب هذه الدعوى اكتفاء ابن زهرة في معقد اجماعه عن هذا الشرط باشتراط الطهارة وهو ايضا ظاهر المبسوط فانه وان شرط اولا عدم الاستعمال الا انه اطلق فيما بعد ان الحجر المتنجس اذا طهر جاز استعماله ولا يبعد حمل كلام الاولين على ما قبل ازالة النجاسة ولذا جاز لغيره استعماله وصرح المحقق الذي ذكر في شانه انه لسان القدماء في المعتبر بان مرادنا بالمنع من الحجر المستعمل الاستنجاء بموضع النجاسة منه اما لو كسر واستعمل المحل الطاهر منه جاز وكذا لو ازيلت النجاسة عنه بغسل او غيره وبنظير هذا التصريح جماعة ممن تاخر عنه كالعلامة والشهيد في اللمعة وشرحها المحقق الثاني وابن فهد وغيرهم واما ادعاه في المصابيح من الاجماع فقريب جدا فيهم الابكار في الروايتين ما رجع الى طهارته [illegible] فان ما ازيل تلوثه كغير الملوث ابتداء وان بعد الا عن ظهوره في غير المستعمل راسا ابقينا الاضعف الرواية وعدم صلوحها لتقييد المطلقات فليحمل على ما ذكرنا [illegible] على الاستحباب هذا كله بالنسبة الى ما تلوث من الاحجار واما المستعمل منها بعد النقاء تعبدا فالظاهر جواز استعمال غيره له بناء على ان العبرة بالطهارة لا البكارة كما صرح به في التذكرة وهو ظاهر المحقق والشهيد الاولين وصرح الثانيين وكذا استعمال هذا الشخص له في غير هذا التطهير كما صرح به في المقاصد العلية وبنى جوازه في هذا التطهير على وجوب التعدد في الماسح وهو كذلك ايضا بالنسبة الى الحجر المتنجس الذي ازيلت نجاسته بغيره واعلم انه لا فرق بين المتنجس بالاستنجاء به والمتنجس بغيره في عدم الجواز الا بعد ازالة النجاسة والظاهر عدم الخلاف فيه مضافا الى الاصل بناء على ما تقدم من عدم الاطلاق ويستفاد من فحوى ذلك انه لا يجوز استعمال الاعيان النجسة وعن التذكرة والتحرير والغنية الاجماع عليه ولو قلنا باكتساب النجاسة بنجاسة خارجية اتضح وجه المنع لان المحل ينجس حينئذ ومن هنا قيل انه لا بد بعد ذلك من الغسل بالماء اما لو تنجس المحل به فلا اشكال في لزوم الماء ولا يجوز الاستنجاء بالعظم والروث الطاهرين اتفاقا على الظاهر المحكي به في المعتبر والمنتهى عن الغنية والروض كما عن جماعة دعوى الاجماع عليه مضافا الى الاخبار الواردة في المسئلة نعم يظهر من العلامة في التذكرة التردد ولعله لكنه لا يصلح في رواية ليث المتقدمة في التحريم بل يحتمل الحكم التكليفي اعني الكراهة والفساد وهو لازم التحريم نعم عن الدعائم من انهم عليهم السلم نهوا عن الاستنجاء بالعظام والبعر وكل طعام وفي مجمع البحرين الصدوق ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن الاستنجاء بالروث والرمة يعني العظم البالي ويمكن دعوى انجبار ضعفهما بالشهرة لكن في الفقيه لا يجوز الاستنجاء بالعظم والروث لان وفد الجان جاؤا الى رسول الله ص فقالوا [illegible] يا رسول الله ص فاعطاهم الروث والعظم فلذلك لا ينبغي ان يستنجى وظاهر ذيله يعارض صدره وعن الخلاف روى سلمان ان رسول الله صلى الله عليه وآله اعلمنا امرنا ان نستنجي بما ليس فيها رجيع ولا عظم ولعل الاتفاقات المستفيضة يصح جبر السند بل الدلالة في هذه الاخبار [illegible] بالاستقلال ثم ان معقد الاجماعات المتقدمة واكثر الاخبار الروث دون مطلق الرجيع او البعر فينبغي الاقتصار عليه لكن الانصاف انه لا يبعد ارادة العموم لان السؤال في رواية ليث المتقدمة عن البعر فذكر الروث في الجواب يدل على ان المراد به مطلق الرجيع ويحتمل ان عدوله عليه السلم عن مورد السؤال الى الروث دليل على الاختصاص انما يحسن لو كان البعر عاما للروث اما اذا كان ظاهره عرفا مغايرا للروث فهو دليل على ارادة العموم من الروث كما لا يخفى الا ان يقال ان الامر دائر بين ارادة التعميم من البعر وبين ارادته من الروث فيسقط الاستدلال فافهم ويشهد للتعميم الاستدلال في المنتهى بقوله صلى الله عليه وآله من استنجى بعظم او رجيع فهو بريء من محمد ص ولا يجوز الاستنجاء بالمطعوم ايضا اجماعا على ما عن صريح الغنية وظاهر المنتهى ويقوى بتعليل الحكم في العظم والروث بانهما طعام الجن وبذلك كله يمكن دعوى انجبار ما عن دعائم الاسلام نهوا عليهم السلم عن الاستنجاء بالعظم والبعر وكل طعام فان اخبار هذا الكتاب من المراسيل القابلة للانجبار لكن عن البحار بعد نقل هذا الكتاب واحوال مصنفه ان اخبار هذا الكتاب يصلح للتاييد والتاكيد وانكر صاحب الحدائق على هذا الكتاب بفهم من الحكم في المطعوم [illegible] كل محترم يلزم من الاستنجاء به هتك حرمته ان لم يلزمه ذلك [illegible] فان للاستنجاء خصوصية في الاهانة ولا يجري استعمال [illegible] عن النجاسة ولا ازيلها ولو استعمل ذلك لم يطهر لعدم دافع للنجاسة بخلاف الاحجار السابقة [illegible] بجماعة بل عن شرح الموجز دعوى الشهرة عليه خلافا للآخرين وعن الغنية الاجماع عليه لو كان مستند [illegible] الاجماع المنصوص

الى غيرها الاجماع كان المتعين هو الحكم بالنفي للاصل عدم الدليل فتامل الثالث في سنن الخلوة وهي مستحبات ومكروهات فالمستحبات امور منها
ستر البدن بان يبعد عن الناس او يدخل بيتا او حفيرة ومنها ارتياد موضع مناسب للبول فانه من فقه الرجل كما في الروايات ومنها تغطية الرأس اتفاقا كما
عن المعتبر والذكرى وغيرهما ويكفي مثل ذلك في الاستحباب نعم في مرسلة البرقي كان الصادق عليه السلام اذا دخل الخلاء يقنع رأسه وفي مرسلة الفقيه ايضا عن
الفقيه ايضا ينبغي للرجل اذا دخل الخلاء ان يغطي رأسه اقرارا بانه غير مبرئ نفسه من العيوب انتهى وعن المقنعة قدره ولبعد ذلك ان كان مكشوف ليأمن
بذلك من عبث الشيطان ومن وصول الرائحة الخبيثة الى دماغه وهو سنة من سنن النبي صلى الله عليه وآله وفيه اظهار الحياء من الله لكثرة نعمه على العبد
وقلة الشكر منه انتهى وفي بعض الروايات التستر عن الناس ولو بالبعد او دخول بيت ومنها التسمية عند الدخول والخروج لرواية معوية بن عمار اذا
دخلت المخرج فقل بسم الله وبالله اللهم اني اعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم واذا خرجت فقل بسم الله وبالله والحمد لله الذي
عافاني من الخبيث المخبث واماط عني الاذى وفي مرفوعة سعيد عبد الله الى الصادق عليه السلام من اكثر عليه السهو فليقل اذا دخل المخرج بسم الله وبالله
اعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم ومنها تقديم الرجل اليسرى عند الدخول واليمنى عند الخروج عكس المسجد قال في المعتبر لم اجد
لهذا حجة غير ان ما ذكره الشيخ وجماعة من الاصحاب حسن ذكر جماعة ان المدار في الصحراء على موضع الجلوس ويحتمل اختصاص الحكم في كلام من ذكره
بالبنيان بقرينة الدخول والخروج ومنها التعمية عند التكشف للبول وغيره فان الشيطان يغض بصره عنه كما في الرواية ومنها الاعتماد على الرجل
اليسرى وفتح اليمنى ومنها الاستبراء من البول على المشهور وعن الغنية والوسيلة الوجوب وهو ظاهر الاستبصار وهو ضعيف لعدم الدليل ولظاهر صحيحة
اذا انقطعت درة البول وصب الماء وفي كيفية الاستبراء خلاف اوحطه ما سيذكره المصنف في باب الجنابة من انه يستحب التسع واصح ما ورد فيه صحيحة
ابن مسلم قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل بال ولم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره الى طرفه ثلث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شيء فليس من البول
وانما هو من الحبائل والنتر على ما في النهاية جذب فيه جفوة وقوة وربما استظهر من الصحيحة ان المسح لا يجزي عن التذكرة والدروس وذكر الشيخ ثلثا
بعد المسحات وظاهر الاكثر اختصاص الاستبراء بالرجل كما هو مورد الاخبار وقيل بثبوته للانثى وانها تستبرئ عرضا وعن المنتهى ان الرجل والمرأة سواء
ومنها تعجيل الاستنجاء ومنها ان لا ينقطع بالاستنجاء الاعلى ومنها الدعاء بما ورد عند الاستنجاء بما رواه عبد الرحمن بن كثير في حكاية وضوء
امير المؤمنين عليه السلام قال ثم استنجى وقال اللهم حصن فرجي واعفه واستر عورتي وحرمني على النار وما ارسله الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله انه اذا
استوى جالسا للوضوء قال اللهم اذهب عني القذى والاذى واجعلني من المتطهرين وعند الفراغ بما رواه ابو بصير عن احدهما عليهما السلام اذا فرغت فقل الحمد لله
الذي عافاني من البلاء واماط عني الاذى ومنها البدأة في الاستنجاء بالمقعد لو نقض ها ومنها تقديم اليمنى عند الخروج فقد نقل الكشاني ملحق الدعاء
بعد بقول امير المؤمنين عليه السلام الحمد لله الذي رزقني لذته وابقى قوته في جسدي واخرج عني اذاه يالها نعمة يقولها ثلثا وارسل عن النبي صلى الله عليه
وآله انه اذا دخل الخلاء يقول الحمد لله الحافظ المؤدي واذا خرج مسح بطنه وقال الحمد لله الذي اخرج عني اذاه وابقى قوته فيالها من نعمة لا يقدر القادرون
قدرها والمراد بالحافظ المؤدي معطي قوتي الماسكة والدافعة واما المكروهات فهي ايضا امور منها الجلوس في الشوارع فعن الخصال باسناد معتبر
عن امير المؤمنين عليه السلام في جملة حديث قال ولا تبل على المحجة ولا تتغوط عليها وصحيحة عاصم بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رجل لعلي بن الحسين عليهما السلام
اين يتوضأ الغرباء ببلدكم فقال يتقي شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن قيل له واي موضع اللعن قال ابواب
الدور ومنه يستفاد كراهة الجلوس في المشارع وتحت الاشجار المثمرة وفي بعض الروايات بتعبير مساقط الثمار وفي النبوي برواية السكوني تحت
شجرة فيها ثمرها وظاهره الاختصاص بما فيه الثمرة بالفعل هو اخص من الاولين نعم في المحكي عن العلل عن الباقر عليه السلام ان الله عز وجل ملائكة
الموكلين بنبات الارض من شجر ونخل فليس من شجرة ونخلة الا ومعها من الله عز وجل ملك يحفظها وما كان فيها ولولا ان معها من يمنعها لا
اكلتها السباع وهوام الارض اذا كان فيها ثمرها وانما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يضرب احد من المسلمين خلاءه تحت شجرة او نخلة قد اثمرت لمكان
الملائكة الموكلين بها ولذلك تكون الشجرة والنخلة انسا اذا كان فيه حمله لان الملائكة تحضره الا ان الجمع بين الكل لا مانع منه فلا وجه للتقييد
ضعف المقيد واعلم ان مواطن النزال وشبهها يمكن ان يستفاد حكمه من مواضع نص المنصوص عليه في تلك الصحيحة بناء على ان تفسيرها فيه بابواب الدور
تمثيل لها كما يظهر عن جماعة مضافا الى التصريح به في خبر مرفوع الكافي عن مولانا ابي الحسن عليه السلام وهو غلام صغير لابي حنيفة حين سأله عن انه اين يضع الغريب
ببلدكم اجتنب افنية المساجد وشطوط الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال ولا تستقبل القبلة ببول ولا غائط وارفع ثوبك وضع حيث شئت ومنها
التحلي على القبور ومنها استقبال الشمس والقمر للمرسل لا يستقبل الشمس ولا القمر وظاهره الا تقييد بمقابلة البدن الا ان في رواية السكوني نهى رسول الله
ان يستقبل الرجل الشمس والقمر بفرجه وعليه يحمل الاول بحرف عن القبلة ببدنه وما طابقه بمقابلة النيرين كان يكره مقابلتهما ولو عكس فالنظر ايضا يثبت
الكل فيثبت ايضا لان اصل الذكر باق على الاستقبال وقد تقدم في استقبال القبلة عبارة الموجز وشرحه في قصد الاستقبال بالفرج مع ان المدار حينئذ
ايضا مستقبل لهما الا ان يخص الحكم بمخرج البول ثم الاستقبال وان شدد على مجرد مقابلة الجهة الا ان الظاهر ارادة استقبال جرم النيرين من غير حائل كما

يدل عليه حسنة الكاهلي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يبولن احدكم وفرجه باد للشمس والقمر يستقبل وفي حديث
المناهي نهى ان يبول الرجل وفرجه باد للشمس او القمر وما عدا الاول من الاخبار مختص بالبول وظاهر الاكثر كالمصنف وقع التعميم وفي مرسلة الفقيه لا يستقبل
الهلال ولا تستدبره وعن نهاية العلامة التصريح بعدم كراهة الاستدبار ومنها استقبال الريح بالبول لرواية عبد الحميد المسؤول فيها عن حد الغائط
لا تستقبل الريح ولا تستدبرها وصريحها شمول الاستدبار وعدم الاختصاص بالبول بل الاختصاص بالغائط الا اذا اريد من الغائط المسؤول عن
حده ما اريد من قوله جاء احد منكم من الغائط وكان وجه الكراهة عند من خصه بالاستقبال والبول ما في الخصال باسناده عن امير المؤمنين عليه السلام
اذا بال احدكم فلا يستقبل ببوله الريح وان الاستقبال مظنة رد البول اليه فيكون متنفرا من وجه كراهة البول في الارض الصلبة المنصوص عليه في
رواية ابن مسكان عن الصادق عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اشد الناس توقيا للبول حتى انه كان اذا اراد البول عمد الى مكان مرتفع من
الارض او مكان يكون فيه التراب الكثير كراهة ان ينضح عليه في رواية السكوني من فقه الرجل ان يرتاد موضعا لبوله وظاهر الرواية ارتفاع المكان
يعلو مكان الرجل عن مصب البول بل يكل علاج يؤمن معه رد البول ويكره ايضا في ثقوب الحيوان وفي الماء جاريا وراكدا ومنه كراهة اذا كان وانعقاد عليه
رواية عنبسة عن البول في الماء قال لا بأس اذا كان جاريا وصحيحة مسلم لا بأس بان يبول الرجل في الماء الجاري وكره ان يبول في الراكد وفي مرسلة سمع
نهي رسول الله صلى الله عليه وآله ان يبول الرجل في الماء الجاري وقال ان للماء اهلا وعن الخصال باسناده عن امير المؤمنين عليه السلام لا يبولن الرجل من سطح
في الهواء ولا يبولن في ماء جار فان فعل شيئا من ذلك فاصابه شيء فلا يلومن الا نفسه فان للماء اهلا وفي مرسلة الفقيه ان البول في الماء الراكد
يوجب النسيان ومورد الاخبار كعبارة المصنف البول الا ان التعليل بان للماء اهلا ربما يعم الحكم للغائط بالفحوى ولعله منشأ الحاق الاصحاب كما
حكي عنهم عموما ومنها البول قائما ومنها مس الذكر باليمين عند البول ومنها البول مطمحا به في الهواء ويكره الاكل والشرب حال الكون في بيت الخلاء
واستدل عليه بما ارسله في الفقيه عن ابي جعفر عليه السلام قال دخل عليه السلام الخلاء فوجد لقمة خبز في العذرة فغسلها ودفعها الى مملوك معه فقال يكون معك
لاكلها اذا خرجت فلما خرج عليه السلام قال للمملوك اين اللقمة فقال اكلتها يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله فقال انها ما استقرت في جوف احد الا وجبت له الجنة
فاذهب فانت حر واني اكره ان استخدم رجلا من اهل الجنة وعن العيون رواية هذه القصة بتمامها اسنادها عن الرضا عن ابائه عن الحسين بن علي عليهم السلام ولعل
القصة اتفقت منهما عليهما السلام والرواية على تقدير دلالتها على ان تأخير الاكل فيها على ان المانع عن المبادرة وتعجيل ادراك هذه المثوبة هو كراهة الاكل
في بيت الخلاء وكونه عليه السلام في اثناء التخلي بحيث لا يمكن الخروج في الاكل ثم العود وكراهة استصحاب الخبز معه تخرج مختص بالخبز ولعل لخصوصيته
مدخلا في كراهة الاكل فلا يتعدى الى كل مأكول فضلا عن الشرب الا ان فتوى الاصحاب بل بعضهم يكفي في الكراهة لكن يشكل مع علم المستند وظهور
عدم دلالته ومنها السواك لمضمرة المرسل في الفقيه ان السواك في الخلاء يوجب البخر ومنها الاستنجاء باليمين لنهي النبي صلى الله عليه وآله عنه
في مرسلة يونس وفي رواية السكوني ان الاستنجاء باليمين من الجفاء الى الصدوق وروايته لا بأس اذا كانت اليسرى معتلة ومنها الاستنجاء من الغائط
او البول اذا لم يكن بالصب باليسار وفيها خاتم عليه اسم الله لرواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من نقش على خاتمه اسم الله
فليحوله من اليد التي يستنجي بها في الوضوء وروى الصدوق قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام الرجل يستنجي وخاتمه في اصبعه ونقشه لا اله الا الله فقال اكره ذلك له
فقلت جعلت فداك اوليس رسول الله صلى الله عليه وآله وكل واحد من آبائك عليهم السلام يفعل ذلك وخاتمه في اصبعه قال بلى ولكن اولئك كانوا يتختمون في اليد اليمنى فاتقوا الله
وانظروا لانفسكم وفي رواية وهب بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان نقش خاتم ابي العزة لله وكان في يساره يستنجي بها الكن وهب عامي خبيث بل من
الكذبة لكن يترتب مع امكان حملها كاملا وان بعد على نزعه عند الاستنجاء ثم الظاهر ان الكراهة انما هي مع الامن من التلويث والا فهو حرام ثم ظاهر
خبر الصدوق عدم كراهة استصحاب الخاتم المذكور لاطباق النبي والائمة صلى الله عليه وعليهم على المداومة عليه الا ان في غير واحد من الاخبار كراهة
استصحابه ولو مستورا في غير مستعمل موضعه كرواية ابان بن عثمان عن ابي القاسم قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يريد الخلاء وعليه خاتم فيه اسم الله تعالى
قال لا ولا يجامع فيه وعن قرب الاسناد بسنده عن علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سألته عن الرجل يجامع ويدخل الكنيف وعليه الخاتم فيه
ذكر الله او شيء من القرآن ايصلح ذلك قال لا وفي رواية عمار لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله تعالى ولا يستنجي وعليه خاتم فيه اسم الله تعالى
ولا يجامع وهو عليه ولا يدخل المخرج وهو عليه ولعله لذلك عبر الصدوق في الفقيه بقوله قده ولا يجوز للرجل ان يدخل الخلاء ومعه خاتم عليه اسم الله
او مصحف فيه القرآن لكن قوله بعد ذلك فان دخل وعليه خاتم عليه اسم الله تعالى فليحوله من يده اليسرى اذا اراد الاستنجاء ظاهر في كراهة وكيف كان
فيشكل الجمع بين هذه الاخبار وبين الخبر المتقدم ولا يحضرني الان وجه جمع خاص وعلى اي حال فظاهر الاخبار اختصاص الكراهة بكون الخاتم في اليد
فلا يظهر من الاخبار كراهة مطلق الاستصحاب كما عبر في الفقيه وتبعه غيره بل ظاهرها كراهة كونه في محله ثم انه نسب الى المشهور الحاق اسم الانبياء
والائمة صلوات الله عليهم باسم الله وهو حسن من حيث الاعتبار الا انه دليل عليه من النص بل رواية ابي القاسم المتقدمة ظاهرة في نفي الكراهة
وحملها على ما اذا كتب الاسم لا بقصد النبي صلى الله عليه وآله والائمة ومنها الكلام ففي رواية صفوان نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يجيب الرجل

الاخر وهو على الغائط او يكلمه حتى يفرغ وبظاهر النهي عن الصدوق فقال لا يجوز الكلام في الخلاء لنهي النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك ولكن الظاهر ارادة
الكراهة وعليها يحمل النهي في الخبرين كما يرشد اليه التعليل في رواية ابي بصير لا يتكلم على الخلاء فان من تكلم على الخلاء لم يقض حاجته الا ان يكون يتكلم
بذكر الله نعم لرواية الحلبي لا بأس بذكر الله وانت تبول فان ذكر الله حسن على كل حال فلا تسأم من ذكر الله وفي صحيحة ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلم مكتوب
في التوراة التي لم تغير ان موسى على نبينا وآله وعليه السلم سأل ربه فقال الهي يأتي على مجالس اعزك واجلك ان اذكرك فيها فقال يا موسى ان ذكري
حسن على كل حال والظاهر الحاق ذكر النبي صلى الله عليه وآله بذكر الله حكما او موضوعا كما يرشد اليه ما نجا من كون … من ذكر الله … وفي صحيحة
الحلبي يقرء النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط في المخرج القرآن قال يقرؤون ما شاؤوا والمراد قرائته اي مقدار ما شاء من قران وغيره كالادعية
وعلى كل حال فيخصصه بها برواية عمر بن يزيد سألت ابا عبد الله ع عن التسبيح في المخرج وقراءة القرآن قال لم يرخص في الكنيف اكثر من آية الكرسي او يحمد الله
او آية وفي رواية الصدوق او آية الحمد لله رب العالمين بعيد بل مستهجن ويمكن حمل الصحيح على ما لا ينافي الكراهة كما في الجنب والحائض والنفساء المراد
عن الكراهة المصطلحة لان الاذن في صحيح ابي حمزة لا يراد مجرد الجواز بل المراد المشروعية الثابتة في اصل القراءة المنفي عن ثبوتها في هذه الاحوال
مما عد من الذكر حكاية الاذان ففي الصحيح عن ابي جعفر عليه السلم يا بن مسلم لا تدع ذكر الله على كل حال قال ولو سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على
الخلاء فاذكر الله وقل كما يقول المؤذن وفي رواية ابي بصير ان سمعت الاذان وانت على الخلاء فقل كما يقول المؤذن ولا تدع ذكر الله في تلك الحال فان
ذكر الله حسن على كل حال وظاهر قوله فقل كما يقول المؤذن شموله لحكاية الحيعلات ولهذا طعن بعض على الشهيد الثاني حيث انكر النص في ذلك واستشكل
في الاستدلال عليه بعموم ما ذكر لان الحيعلات ليس من الذكر قال الا ان يبدل بالحولقة لكن الانصاف ان رواية العلل لا يخلو ظهورها المذكور من
الوهم من حيث علل الحكاية فيهما بانها من ذكر الله ومن المعلوم ان الحيعلات ليس منه والتزام كونها منه فلا يكون التعليل اخص من الحكم حتى يخصصه او
يوهن عمومه مخالف للعرف واللغة لكن الانصاف ان ظهور الامر بالحكاية في حكاية الكل اقوى فيحمل التعليل على التغليب او على ان اشتماله على
الذكر مع كونه عملا واحدا هو المسوغ للتكلم به ويؤيد ارادة جميع فصول الاذان من غير تبديل رواية سليمان بن مقبل قلت لابي الحسن الاول ع لاي علة
يستحب للانسان اذا سمع الاذان ان يقول كما يقول المؤذن وان كان على البول والغائط قال لان ذلك يزيد في الرزق فان التعليل المذكور ظاهر في ارادة
حكاية جميع فصوله لانها هي التي تزيد في الرزق مع انه لو اختص المحكي بما كان منه ذكرا لم يكن وجه للسؤال عنه وكان الانسب تعليله بذكر الله لانه
اصلح لحكمة الاستحباب واوقع واشد للمخاطب حيث يستفيد منه عموم رجحان الذكر وعلم ان هذا عنوان غير عنوان ذكر الله ولذا يمكن ان يستدل
به على جواز التكلم بكلما يضطر اليه الانسان في امور دينه او دنياه وضابطه كل حاجة يضر فواتها نظير ضرر فوات زيادة الرزق بترك حكاية الاذان الا
ويمكن ان يؤيد الحكم بما تقدم في رواية ابي بصير من جعل حكمة النهي عدم قضاء الحاجة الشاملة للدنيوية فان مثل هذا لا يعارض فوات الحاجة
الحاضرة ويؤيده نفي الحرج بناء على جريانه في الحكم الغير الالزامي وان الضرورات تبيح المحظورات فالضرورة العرفية … تبيح … حمل
المكروهات ومنه يعلم ان حال الاضطرار مستثنى من جميع المكروهات **الفصل الثالث في كيفية الوضوء** وهي افعاله الواقعة في
جواب قول السائل كيف يتوضأ لا ما هو احد الاعراض المتغيرة والافعال فروض وسنن اما فروضه والمراد بها مطلق الواجبات والمستفاد
وجوبها من الكتاب لو عموما كالنية الاخلاص وهي خمسة ولم يعد منها المباشرة والترتيب والموالاة لانها مأخوذة في تلك الافعال ليس بها وجود
مستقل ممتاز عنها وليست معتبرة في المركب من حيث هو ولذا لم يذكر هذه الامور في واجبات الصلوة لانها شروط وهو بصدد الاجزاء لكنه
ينتقض بالنية فانها عند المصنف اشبه بالشرط بل شرط اولا وجوب ما عداها غير مستفاد من الكتاب ينتقض بالمباشرة فالوجه هو الاول
ومنه يظهر ان تخصيصها اولى من الزيادة بادخال الترتيب والموالاة كما في النافع والقواعد وزيادة المباشرة كما في الذكرى حيث قال ان واجبات المستفاد
من نص الكتاب ثمانية ويتكلف في استفادة الترتيب من الكتاب بما لا يخفى على من راجعه وحكي عن الشيخ الاستدلال على الموالاة بافادة الامر للفور و
ارتضاه في الجملة في آخر كلامه وكيف كان فالوجه ما فعله المصنف قده والامر سهل الاول من الفروض النية وهي واجبة في الوضوء اجماعا محققا
ومستفيضا والمحكي عن الاسكافي من الاستحباب محمول على الصورة المخطرة او شاذ مطروح وقد اشتهر الاستدلال على ذلك قبل الاجماع بقوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله ص انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى وقوله عليه السلم لا عمل الا بالنية و
الآية ظاهرة في التوحيد ونفي الشرك من وجوه منها لزوم تخصيص العموم باكثر من الباقي ومنها عطف اقام الصلوة وايتاء الزكوة على العبادة الخالصة
عن الشرك وهو التوحيد فالحصر اضافي بالنسبة الى العبادة الغير الخالصة عن الشرك وبما ذكرنا فسره جماعة من جميع البيان مخلصين له الدين اي
لا يخلطون بعبادته عبادة من سواه وعن البيضاوي اي لا يشركون به وعن النيشابوري تفسيره بالتوحيد وجزم بذلك شيخنا البهائي في الاربعين و
كيف كان نظرا اشكال في ان الآية لا تدل على اخلاص المامور به في العبادة ليستفاد منه ان الاصل في كل واجب ان يكون عبادة كما زعمه بعض لينفع فيما
نحن فيه وانما يمكن ان يدعى دلالتها على ان العبادة لم يؤمر بها الا على جهة الاخلاص ولهذا استدل الفاضلان في ظاهر المعتبر وصريح المنتهى

بها على وجوب الاخلاص في الواجب المردع كونها … لكنه ايضا مبني على كون المراد بالدين الطاعة او الاعم منها من العبادة على وجه الاخلاص
عبادة الله عن عبادة الاوثان وطاعته تعالى عن الرياء ونحوه لكن الظاهر بقرينة عطف الصلوة والزكوة ارادة الاخلاص في العبادة وهو التوحيد
فقد حكى الله سبحانه في الآية الشريفة من تكاليف اهل الكتاب اهم اصول الدين وفروعه ومن تأمل نظائر الآية مما ذكر فيه العبادة على وجه الاخلاص مثل
قوله تعالى قل الله اعبد مخلصا له ديني وقوله تعالى فاعبد الله مخلصا له الدين الا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا
الى الله الى غير ذلك من الآيات ظهر له ما استظهرناه من ارادة التوحيد في مقابل الشرك واما الاخبار فحملها على ظاهرها ممتنع وعلى نفي الصحة
بمعنى ترتب الاثر يوجب التخصيص المستوعب للكلام بالهذيل الا ان يراد من النية مطلق قصد الفعل فيراد من الروايات ان الفعل الغير المقصود لا يعد
من اعمال الفاعل لانه صادر بغير قصده وارادته فان من اكرم رجلا لا بقصد انه زيد لم يكن اكرام زيد بهذا العنوان وانما الاجتناب فعل عمل
من حيث العنوان المقصود دون غيره من العناوين الغير المقصودة لكن هذا المقدار لا ينفع فيما نحن فيه لانا نطالب بدليل وجوب كون الوضوء بعنوان الخاص عملا
اختياريا للمكلف ثم لا يكتفي كغسل الثوب بحصوله من المكلف ولو من دون قصد لعنوانه بان يقصد الفعل بعنوان آخر فيتبعه حصول هذا العنوان من دون
قصد فدعوى نفي هذه الاخبار على ظواهرها من ارادة الحقيقة والتمسك بها لما نحن فيه خطأ فاحش مع ان ارادة ظاهرها يأباه الاجماع
الواضح مع ان في بعض تلك الروايات ما يمنع من ذلك مثل قوله عليه السلم لا قول الا بعمل ولا عمل الا بنية ولا نية الا باصابة السنة وفي آخر لا قول
ولا عمل ولا نية الا باصابة السنة فالاظهر في هذه الاخبار حمل النبويين منها على ارادة نفي الجزاء على الاعمال الا بحسب النية فالعمل لا يكون عملا
للعبد يكتب له او عليه الا بحسب نيته فاذا لم يكن له نية فيه لم يكتب اصلا واذا نوى كتب على حسب ما نواه حسنا او سيئا واما قوله لا عمل الا بنية فالظاهر
منه ارادة العمل الصالح وهي العبادة المبتغى بها ابتغاء النفع فيه ثم النية لغة وعرفا وشرعا ارادة الشيء والعزم عليه والقصد اليه ففي الصحاح نويت
كذا اذا عزمت عليه وقد نسبه كاشف اللثام الى … الفعل المراد كما يقال ارادني فلان ينوي اراد البنوة ومنه في المنتهى انه يقال نواك الله بخير اي
قصدك هي مقارنة للمراد تارة ومنفصلة عنه اخرى بان يكون متقدما بامر مترقب كما اذا اراد السفر غدا وقد يعبر عن صورة النية حقيقة في ارادة الفعل
الغير المقيد بقيد مترقب فيلزم المقارنة للدخول فيه فيكون النية اخص من الارادة لكن هذه الدعوى لم يثبت وان ادعاها غير واحد قال في المبسوط
ووقت النية عند اول جزء من الصلوة واما ما يتقدمها فلا اعتبار بها لانها تكون عزما انتهى وظاهر العبارة مغايرة النية للعزم وعن فخر الدين قده في الايضاح
التصريح بان النية حقيقة في الارادة المقارنة وفي الذكرى ان الارادة المتقدمة عزم لا نية وعن فخر الدين قده ايضا في رسالة النية انه عرفها المتكلمون
بانها ارادة من الفاعل للفعل مقارنة له والفرق بينها وبين العزم انه مسبوق بالتردد دونها ولا يصدق على ارادة الله انها نية فلا يقال نوى الله وعرفها
الفقهاء بانها ارادة ايجاد الفعل المطلوب شرعا على وجهه انتهى وظاهر كلامه عموم تعريفها لفقهائنا وغيرهم الا ان يريد بيان المغايرة من حيث المتعلق
فقط وحينئذ فيمكن ان يحمل على تحديد النية الصحيحة كما نراهم ياخذون شرائط الصحة في تحديد غيرها من العبادات والمعاملات ويحتمل ان يبني على
وضع هذه اللفظة عند الشارع او المتشرعة للصحيحة كغيرها من الفاظ العبادات بل المعاملات عند جماعة ثم وصف الارادة بانها فعل
بالقلب توضيحي اذ لا محل لها غيره ويمكن ان يكون تعريضا على من استحب التلفظ بها كما عن بعض الشافعية لو اوجبه ويمكن ان يحترز عن ارادة الله سبحانه
فانها لا تسمى نية وقد تقدم عن المنتهى نواك الله بخير فراجع وتأمل ويمكن ان يكون اشارة الى ان النية هي الارادة التفصيلية التي تعد فعلا للقلب
وهي التي تجب في اول كل عمل كما هو صريح المشهور دون الامر المركوز في الذهن الموجود في الذهن في اثناء العمل وهي التي تعبر عنها المتأخرون بالداعي و
يجعلونها النية كما ذلك عن المحقق الاردبيلي وشيخنا البهائي والمحقق صدر الدين الشيرازي والمحقق الخونساري وجماعة ممن تأخر عنهم بل استقر
عليه المذهب في هذا العصر توضيح محل الخلاف انه لا خلاف بين العقلاء في ان الفعل الاختياري لا بد ان يسبقه متصلا به ارادة باعثة عليه
عن تصوره مشتملا على منفعة او دفع مضرة ثم لا فرق بين الجزء الاول من الفعل وما عداه من الاجزاء في كون كل منها حركة اختيارية وفعلا اختياريا
كالكل الا انه يكفي في اتصاف ما عدا الاول بكونه امرا اختياريا بالغاية ما يبقى مركوزا في الذهن من التصور والقصد التفصيليين المذكورين المتعلقين بمجموع الفعل
اولا وان شئت فسمها ارادة متصلة لتتم الحركة باستمرارها ولذا قال المحقق الطوسي قده في التجريد والحركة الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات
تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق من هذه علة للسابق من تلك المعدة لحصول حركة اخرى فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى
آخرها انتهى ثم المراد باجزاء الفعل ما كان مربوطا بجامع بحكم العادة النوعية او الشخصية مثلا انا نتصور المختار المشي الى السوق لاجل شراء
اللحم فقام للبس ثيابه ولعله يكفي القصد التفصيلي في اول قيامه واما لبس ثيابه وفعله وضوءا او جزء من المشي فيكفي فيها الامر المركوز في الذهن و
ان ذهل عن هذه الافعال تفصيلا لكنها افعال اختيارية صادرة عن قصد واختيار يترتب عليها ما يترتب على الفعل الاختياري لو فرض قصده
من اوله الى آخره بالقصد والتصور التفصيليين نعم لو لم تكن الحركة اللاحقة مرتبطة بالسابق لم يكتف بقصد المجموع في اول الامر بعد تصوره من
اراد شراء اللحم ثم زيادة مؤن لم يكتف في قصد زيادة المؤن التصور والقصد المتعلقان في اول الشروع بالشراء والزيادة بل لابد عند الاشتغال

بالمشي للزيارة من نصوّ وضد مجدّين اذا عرفت هذا **فنقول** ان من نصوّ الصلوة مع مقدماتها من الاذان والاقامة مشتملة على غاية
هي اطاعة امر الله سبحانه بها فقام واشتغل بالاذان والاقامة فاذن واقام وكبّر وقرء وركع وسجد وفعل ذلك في الركعة الاخرى فلا فرق بين
مجموع العمل المصاحب بعضه للتصوّر والقصد المفصّلين وبين الجزء الاول منه والثاني به معهما وبين ما في الاجزاء التي لم يوجد فيهما قصد ونصوّر تفصيلي
اصلا في كون كل من الثلثة امورا اختيارية صادرة عن ارادة واختيار فالخلاف حينئذ في ان النية هي الارادة التفصيلية المنبعثة عن نصوّر الفعل
وغايته المقارنة لاول الجزء المفقودة فعلا فيما عداه وان كان حكما مستدامة على ما ياتي من تفسير الاستدامة الحكمية او انها اعم منها ومن ذلك الامر
المركوز في الذهن المعبّر عنه عند المتأخرين بالداعي الى الفعل والباعث عليه الذي هو ايضا من قبيل الارادة كما عرفت من المحقق الطوسي ان لم
يشعر به الفاعل فيكون كل جزء من العمل واقعا عن ارادة مقارنة اما تفصيلية كما في الجزء الاول واما اجمالية كما فيما عداه وبعبارة اخرى كما يجوز
الارادة عند غسل اليدين في الوضوء ولا يقدح عزوبها عند غسل الوجه يكون العمل الواجب هو الوضوء الذي اوله غسل الوجه اتفاقا مع
النية فلا باس بتقديم النية عند احضار الماء للوضوء واخذ الابريق للصبّ لا يقدح عزوبها عند غسل اليد ويمكن ان يجعل خلافهم بعد اتفاقهم
على كون النية هي الارادة التفصيلية الموقوفة على الاخطار في ان المعتبر مقارنة تلك الارادة لنفس المامور به او يكفي مقارنتها لما يتعلق به بما
يعد معه فعلا واحدا والاظهر في كلماتهم جعل محل الخلاف هو الاول اذا عرفت هذا علمت ان ما نسب الى المشهور من ان النية هي الصورة المخطرة بالبال
وانها عندهم حديث نفسي ممتد وانها عندهم مركبة لا بسيطة لا يخلو عن شيء لان النية عند هؤلاء هي الارادة المنبعثة عن تصوّر الفعل وتصوّر غايته
فالصورة المخطرة مقدمة للنية لا نفسها نعم ربما يظهر من بعض كلماتهم ان النية امر ممتد زماني كما لا يخفى على من راجع ما في الذكرى وغيرها من ادلّة
المذكورة لجزئية النية وشرطيتها واضعف من ذلك ما ظن انتساب المشهور وذكوه ثم البرهان فيما اختاروه قال في مفتاح الكرامة اظن ان الباعث
لهم على ما ذكروه حصر القوى الباطنة في الحواس الخمسة المشهودة فلما حصروا القوى الباطنة المؤثرة في حدوث الاشياء والعلة الغائية
الموجدة لها في المخطر بالبال اذ لو لم يكن حاضرة في البال لم تصدر عنها شيء لعدم حضورها في الذهن والمعدوم لا يؤثر وكذا اذا كانت موجودة في
الذهن الا انها في الحافظة لا في البال لان الساهي والناسي لتلك الصورة والغافل عن العلة الغائية كيف يصدر عنه معلولها المتوقف
عليها فلا بدّ ان تكون ملحوظة حتى تؤثر ثم قال وليس الامر كما ذكروه لانه كثيرا ما لا يكون العلة الغائية والداعي حاضرا في البال بل يكون في القوّة
الحافظة او الخيال ومع ذلك توجد آثار ايضا ظاهرا شديدا مثل الصادر عن المخطر بالبال من غير تفاوت اصلا ونحن نشاهد بالعيان ان الفعل
الكثير الاجزاء لا يصدر عن المخطر الا الجزء الاول منه الى ان يجدّ من الموجود في اوائل الحافظة بل كثيرا ما يقع مجموع الفعل عنه انتهى ولا يخفى على المتأمل
ما فيه خصوصا في ارتباطه بمذهب المشهور واضعف من الكل ما قيل من ان حاصل الفرق بين القول بالداعي والقول بالاخطار ان مرجع الثاني
الى ايجاب العلم بالحضور وقت الفعل بخلاف الاول فانه يكتفي بالحضور من دون علم والتفات وما عساه يظهر من بعضهم من انه مبنيّ على الداعي
يكتفي بوجوده وان غاب عن ذهنه حال الفعل لذا لم يفرّقوا بين الابتداء والاستدامة مما لا ينبغي الالتفات اليه وينقطع بفساده وكيف يعقد
مثل هذا الفعل في العرف بمجرد هذا العزم السابق بتوه وقصود واما ان يفرّق بينهما ان المراد بالداعي انما هو العلة الغائية الباعثة للمكلف
على ايجاد الفعل في الخارج وهو ليس من النية على تفسيرها بالقصد والارادة فاطلاق لفظ النية عليها في لسان بعضهم انما هو بحسب الاصطلاح
المتأخر **فنقول** حينئذ يكتفي ببقاء الداعي في المكلف لكن لا بدّ من حصول الارادة حين الفعل ان غفل عن الداعي في ذلك الوقت لكن يجب لو
شك يقول اصل هذا الذلك الداعي وبهذا يظهر الثمرة بينه وبين القول بالاخطار ولعل الاولى ان يجعل المدار بناء على الداعي على ما لا
بعد في العقل انه فعل شاغل عن القصد ويكفي به ذلك انتهى ولم اجد لما ذكره من الفرقين بين القولين محصلا وليت شعري هل اعتبر القائل
بالاخطار العلم بالخطور او اعتبر القائل بالداعي الخطور ومتى فرّق القائل بالداعي بين غيبة الداعي عن الفعل وغيبته نفس الفعل ثم لا اجد
بين ما ارتضاه اخيرا وجعله الاولى وبين ما ذكره وقطع بفساده اخيرا مع انه الحق الذي لا محيص عنه ولم يعرف من القائلين بالداعي غيره و
او قطع هذا القائل بفساده ايضا فيما سيجيء في مسألة الاستمرار الحكمي كما سيجيء وكيف كان فالاقوى ما اختاره المتأخرون وحاصله ان
العبادة لا يتوقف شرعا على ازيد مما يتوقف عليه عقلا الا ان الغاية فيها هي الاطاعة والتقرب ولعل هذا مذهب كل من اهمل ذكر
النية من القدماء لكان لا في اعتبار اصلها على حكم العقل باعتبارها في كل فعل اختياري وفي اعتبار غاية التقرب الى ما هو اللازم من فرض
كونه من العبادات المأخوذ فيها قصد التعبد والاطاعة ويدل عليه مضافا الى اصالة عدم اعتبار امر زائد على ما يصدق معه الاطاعة
والعبادة جميع ما دل على اعتبار النية في العمل من قوله انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام لا عمل الا بالنية وقوله لكل امرئ ما
نوى فان ظاهر الكل اعتبار النية في كل جزء من العمل خصوصا مع عدّه عملا كما في مجموع الاجزاء الواجبة من الوضوء فانه عمل قطعا فيعتبر بالنية الا
يكون متلبسا بها فعلا اذا قدمت عند غسل اليد الا اذا جعلنا النية اعم من الامر المركوز الذي لا ينافيه الغفلة والذهول التفصيلي ومن هنا

اعترفوا بان مقتضى الدليل اعتبار استمرار النية فعلا الى آخر العمل لعدم اختصاص اعتبار النية بالجزء الاول الا ان تعذر ذلك وجب
الاكتفاء بالاستمرار الحكمي الآتي تفسيره قال الشهيد قده في قواعده قضية الاصل استحضار النية فعلا في كل جزء من اجزاء العبادة لقيام دليل الكل
في الاجزاء لانها عبادة ولكن لما تعذر ذلك في العبادة البعيدة المسافة وتعسّر في القريبة اكتفى بالاستمرار الحكمي انتهى ولو اعترافهم بذلك امكن ان يوجّه اكتفاء
بالاستمرار الحكمي بان لفظ النية في الادلة المذكورة كلفظ الارادة والقصد في العمل التفصيلي الا ان مقتضاها تلبس العمل بالنية ويكفي في ذلك كون
العمل عن نية ولا يعتبر وجودها في كل جزء منه لكن هذا لا ينفعهم فيما ذكرنا عليهم ان اللازم ح الاكتفاء بتقدم النية عند تعذر العمل الخارج عنه
كاحضار الماء واخذ الابريق للصب بقصد معاونته كون الوضوء عن نية ثم انهم اختلفوا في جزئية النية وشرطيتها وذكر الكل منها وجوها لا
ادلتها تامة في المطلوب والاقوى عقلا ونقلا كونها شرطا اما العقل فلحكمه بتوقف الفعل عليها لا تركبه منها ومن غيرها واما النقل
فلانهم عرفوا النية كما تقدم سابقا بالارادة المقارنة للعمل الا ان يقال انه لا خلاف في خروج النية عن حقيقة المنوي وانما الخلاف في لحاظ
الشرع المعدود من العبادات هل هو الفعل مع نية او بشرط كونه منويا لكن المتعين من ذلك كونها شرطا لقوله صلى الله عليه وآله تحريمها التكبير
وقوله افتتاحها التكبير اما قوله لا عمل الا بنية ونحوه فيحتمل كونه من قبيل لا صلوة الا بطهور وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والثمرة تظهر
في اشتراطها بشروط الصلوة مثل الطهارة والستر والاستقبال والقيام ورده الشهيد بان المقارنة المعتبرة فيها للتكبير ينفي هذه الثمرة
ان المقارنة لا توجب الاعتبار هذه الامور في الجزء الاخير منها دون مجموعها الا ان نقول ان النية هي القصد البسيط المتأخر في الوجود
عن تصور المقصود فهي عبادة لان يختلف مع التكبير في القيام والاستقبال فضلا عن الطهارة والستر هذا كله على مذهب المشهور واما على ما اختاره المتأخرون
فلا اشكال في كونها شرطا لان حقيقة النية البسيطة في نفسها واما كيفيتها باعتبار المنوي فهي ان ينوي ايقاع الفعل المنوي لوجه
جميع القيود المذكورة لتصحيح كون تلك الغاية لانها لا تدعو الى غير ما يترتب عليه والخلاف هنا في مقامين احدهما في وجوب ملاحظة
بعض القيود المشخصة للفعل الثاني في اعتبار ملاحظة الوجوب والندب ووجههما في الغاية بان يوقع الفعل لاجل وجوبه او ندبه
قربة الى الله اما المقام الاول فتوضيحه ان القيود المأخوذة في متعلق الامر على اقسام احدها ما يكون محققا لنفس العنوان المامور به كما
لو كلف بقضاء صلوة نيابة عن زيد فان قصد كون الصلوة عنه مقوم لنفس الموضوع لان الموضوع حقيقة هي النيابة عن زيد في تدارك
ما فات من الفعل بدون قصد النيابة لا يكون نيابة ونحوه الامر بضرب اليتيم تاديبا فان الموضوع حقيقة هذا التاديب فلو قصد التشفي
او مجرد الايلام كان ظلما ولا كلام في وجوب قصد مثل هذا القيد الثاني ما يكون مميزا له عن فرد آخر من العنوان كقيد الظهرية
في قوله صل صلوة الظهر وهذا على قسمين لان ذلك المميز اما ماخوذ قيدا للعنوان في الادلة الشرعية كقوله صل صلوة الظهر
وقوله صل نافلة الفجر وكغسلي الجنابة والجمعة وغير ذلك واما ان لا يكون كذلك كما اذا امر وجوبا بصوم يوم فان صوم يوم يعلم انه
في نفسه غير متصف بالوجوب الا الواجب صوم كل يوم بل لخصوصيته ملحوظة فيه مفقودة في الزائد عليه والاول على قسمين احدهما ان
يكون الفرد الآخر مامورا به بالفعل كما اذا كان عليه صلوة منذورة مثلا ومنذورة متحدة مع صلوة الظهر والثاني ان يكون الفرد
الآخر غير مامور به بالنسبة الى المخاطب كما اذا لم يكن عليه الا صلوة الظهر اما الاول من القسم الاول فالظاهر الاتفاق على وجوب تعيينه
بالقيد المأخوذ فيه اذ بدون ملاحظة القيد لا يقع امتثال الاشيء من الامرين لان الموضوع في كل منها عنوان معيّد هذا مضافا الى ما
سيجيء في القسم الثاني وهو ما اذا لم يكن الفرد الآخر مامورا به بالفعل كما اذا لم يكن عليه الا صلوة الظهر فان الظاهر فيه عدم كفاية
القصد الى مطلق الصلوة كما هو المعروف ولم ينقل فيه خلاف حتى من العامة لان مطلق الصلوة ليس موضوعا للوجوب لانها قد تقع مندوبة
ولو بالنسبة الى غير هذا المكلف وبالنسبة اليه في غير هذا الوقت فالوجوب حقيقة متعلق بالصلوة المقيدة التي هي المشتملة على
المصلحة الوجوبية دون غيرها فهي المامور بها وهي التي تدعو الغاية الحاصلة من فعل المامور به الى فعلها دون فعل مطلق الصلوة
وما ذكرنا يندفع توهم ان المحوج الى قصد القيد هو اشتراك العنوان بين فردين مامور بهما فعلا ليتميز امتثال احد الامرين
عن الآخر كما في القسم الاول اما اذا لم يكن عليه الا صلوة واحدة فلا حاجة الى التمييز وحاصل الدفع ان المحوج الى المميز هو لزوم تقصود
الفعل على الوجه الذي صار متعلقا للامر اذ نفسه وقصده الى غير ذلك الوجه لا يصح معه كون الداعي الى فعله هو القرب هذا
ولكن لا يخفى عليك ان ما استند اليه في اعتبار التعيين في هذا القسم وسابقه انما يثبت لزوم احضار القيد المأخوذ في العنوان
اذا لم يتعين موضوع الامر بوجه آخر كما لو كان الاشتراك في القسم الاول بين واجب ومستحب فقصد الى الصلوة الواجبة او قصد في القسم
الثاني ما وجب عليه بالفعل مع عدم الالتفات في القسمين الى كونه ظهرا او مع الجهل به والتردد بينه وبين غيره اغنى ذلك
عن استحضار قيد الظهرية قال في الذكرى لو نوى فريضة الوقت اجزا عن نية الظهر او العصر مثلا لحصول التعيين اذ لا مشارك

بما هذا اذا كان في الوقت المختص اما في المشترك فيحتمل المنع لاشتراك الوقت بين الفريضتين وجه الاجزاء ان قضية الترتيب يجعل هذا نوى
مختصا بالاول ولو صلى الظهر ثم نوى بعدها و نصف الوقت اجزاء وان كان في المشترك انتهى واما القسم الثالث وهو ما اذا لم يكن القيد
الماخوذ واقعا في موضوع الامر مذكورا مع عنوان المامور به كما اذا امر وجوبا بصلوة ركعتين فيجب ان يعلم اولا انه لا يتصور فيه الا القسم الثاني
من القسمين المتصورين في القسم الاول لان اشتغال الذمة في زمان واحد بفعلين مختلفين في نظر الامر متحدين في جميع الخصوصيات المذكورة في الجملة المتوجه بكل
لا يتصور فعلا بين الواجب والمندوب لان طبيعة صلوة الواحد ... مطلوبة على وجه لا يرضى بتركه فالمنطبق عليها ليس الا الفرد الواقع اولا اما الواقع ثانيا
فهو مرضي الترك قطعا ولو فرض الفعلان المختلفان بالوجوب والاستحباب ... الى كون اعطاء الواحد
لا بشرط الزيادة افضل افراده فيصير كصلوة التدريج في اختصاص الزمان الاول بالوجوب والثاني بالاستحباب فيحتمل ما ذكرنا ان اشتراك الفعل
فهذا القسم بين الفردين المختلفين اشتراك بالقوة دون الفعل ...

انه نعم علينا في غايات الافعال الفعل بجميع قيوده الداخلة في تعلق الامر به القصد الى فعله طاعة لله وهذا مما يحتمل مذهب العدلية والاشاعرة المنكرين للوجوب العقلي والزائد على ذلك الذي يختص بمحققي مذهب العدلية لا دليل على اعتباره مع ان ظاهر اعتبار الوجوب والندب في الغاية ارادة بهما الشرعيين دون العقليين ولذا فسر في جامع المقاصد وشرح الروضة وجه الوجوب والندب بما هو سبب ايجاب الشارع او ندبه نعم اسند الى اهل العلم على يذهب الى العدلية وصرح به بعضهم كالمحقق الطوسي من انه يشترط في استحقاق الثواب على الواجب والمندوب الاتيان به لوجوبه او ندبه او وجههما مع ان ظاهرهم ارادة العقليين ربما يوهم ارادة المسند ليس ايهم بهما على اي حال يجعل الوجوب الشرعي غاية [illegible] وجعل الوجوب العقلي كغايات [illegible] عليه دليل وما اشتهر عن العدلية يمكن منع دلالته على اشتراط جعل الوجوب غاية وان ادعاه الشهيد في الذكرى [illegible] مرادهم من الحظة … بان يأتي بالواجب من حيث انه واجب عقلي ليطابق غرض الشارع حيث ان غرضه حمل المكلف على الواجبات العقلية من حيث انها كالعدل ونحوه ولنقربها فيما هو واجب في نفسه كالواجبات السمعية التي اشتهر انها الطاف في الواجبات العقلية والموضوع في الواجب الشرعي هو الواجب العقلي والموضوع للواجب العقلي هو وجه المقتضي له فاللطف موضوع للوجوب العقلي فاذا قصد المكلف [illegible] اذا قصد الوجوب العقلي فقد شمله لازمه … للموضوع وبالجملة فالمظنون كل الظن ارادة المتكلمين [illegible] العقليين … امره ليؤتى به على وجه … فاين هذا من جعل الوجوب الشرعي غاية كالقربة ثم انه حكى الشهيد عن بعض الاشكال في عبادة النية في فعل كذا لوجوبه قربة الى الله من حيث اشتمالها على غايتين بلا عاطف فيقتضي تعدد الوجوه منها ان الوجوب غاية للفعل المعنى بالوجوب ومنها التزام بجواز ترك العطف في مثل ذلك كما سمع بعضهم منها غير ذلك ثم ان المراد من جهة الوجوب والندب كما ذكره جامع المقاصد وشارح الروضة علة شرع الحكم والسبب الباعث عليه حكي الشاعر الشهيد مسائله ان المتكلمين على اربعة اقوال الاول انه لا وجه له الا الامر وهو مذهب الاشاعرة الثاني انه اللطف في الواجبات والمندوبات العقلية الثالث انه الشكر فالعبادة هو راجع الى اللطف لكنه لا يمكن التكليف تحققه مطلقا في نوع منه هو الشكر الرابع انه وجود المصلحة في الفعل المفقودة في الترك ثم حكى عن الشهيد في تلك الرسالة ما لو فقرة ما في الغنية من ان الوجه وجوب الوضوء هنا الصلوة الاولى ان لا يقصد … الوجه لوافي المعلوم عند الله للوجوب والندب اذ ليس على الوجوب المذكور دليل [illegible] نعم قال تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر بما يدل على تعليل الوجوب باللطف ويؤيده قوله تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة ويمكن التفصيل بين العبادات وترك المحرمات وتوجيه الاول باللطف والثاني بدفع المفسدة [illegible] … والمحرمات وقد تلخص مما ذكرنا انه لا يعتبر شيء في الوضوء على وجه [illegible] … الغايات والا فالاولى ان الكامل لا يقصد بطاعته القربة من حيث [illegible] … المطاع للاطاعة … فلا داعي له على الفعل الا الفناء بما يستحقه المطاع من حيث [illegible] … دونه من يقصد بطاعته اداء بعض ما يستحقه عليه من الشكر ولا يقصد عوض فائدة البتة ولو اراد من شكره مزيد النعم او دوام الموجود خرج عن غاية الشكر ودونه من يقصد مجرد الرفعة والتقرب عنده فلا شيء احب اليه منه وهذا اول مراتب الطالبين بطاعتهم تحصيل الفوائد لانفسهم ودونه من يطلب بطاعته التقصي عن البعد من الله وهما ان الفائدتان حاصلتان من الاغماض عن الجزاء ودونهما من يطلب ما يبذل على العمل من يقصد بها القرب لدخول الجنة لان في تركها البعد الموجب لدخول النار وحيث ان التقرب في الصورتين الاخيرتين غير مقصود لذاته بل لاجل التوصل الى الملاذ النفسانية او دفع المنافرات قيل بعدم صحة العبادة فيهما قال في القواعد اما نية الثواب والعقاب فقد قطع اكثر الاصحاب بفساد العبادة بقصدهما … اجوبة المسائل … اتفقت العدلية على ان من فعل فعلا لطلب الثواب والخوف العقاب لا يستحق بذلك ثوابا والاصل في ذلك ان من يفعل فعلا ليجلب نفعا او يدفع به ضررا فانه لا يستحق المدح على ذلك والاتيان المذكوران في السؤال اعني قوله تعالى وادعوه خوفا وطمعا … وقوله تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون ولا دلالة فيهما على كون غرضهم لفعله مثل ذلك انتهى وعن الرازي في تفسيره الكبير اتفاق المتكلمين على عدم صحة هذه العبادة وما ابعد ما بين هذا القول وتفسير ابن زهرة للقربة بانها طلب المنزلة الرفيعة عند غسل ثوابه وعن الحلبي انه ينبغي للمصلي ان يرجو بفعلها مزيد الثواب والنجاة من العقاب وكيف كان فهو ضعيف ولذا نسبه في الذكرى الى توهم قوم لان القدر الثابت من ادلة وجوب الاطاعة والعبادة هو ان يكون الفعل لاجل امر الله سبحانه واما ايجاب الفعل بهذا الداعي فربما يكون لداع اخر فانه لا يشترط في صدق الاطاعة ان لا يكون الغرض منها اشياء اخر ويشهد له صدق المطيع على الخدام والعبيد القائمين بالخدمة ولا دليل على اعتبار ازيد من ذلك ثم المدعى على هذا النحو من الاطاعة نادر اذ ليس هذا الشخص الى من لا يعتني بثواب الله ولا بعقابه لضعف اعتقاده لغلبة شهوته على عقله القاطع بوجوب تحمل الكلفة العاجلة لدفع المضرة العظيمة وان كانت اجلة فضلا عما لو كان في تلك الكلفة مع ذلك منفعة عظيمة اجلة فالانصاف ان من يطيع لرجاء الثواب او لخوف العقاب لا يخلو من … وخوفه منزلة عند الله قد يكون اليها معراج الراجين الخائفين فقد …

المفروض عنوان الاطاعة وحصل له التقرب وان لم يكن التقرب مقصودا له بالذات لما عرفت من ان نفس العمل راجيا او خائفا مقرب ان كان الداعي الى فعله هو الخوف فالعامل لاجل الخوف مستحق لاثر التقرب وان لم يقصد بعمله حصول الثواب فان من عظم السلطان او خاف يستحق ما يستحقه الطامعون وليس هذا الا استحقاق المدح لذا مدح الله الراجين والخائفين فما ذكره العلامة في اجوبة المسائل من ان هذا الشخص لا يسمى جوادا حق الا انه يوصف بحسن اليقين وكونه مطمئنا بما وعد الله خائفا مما اوعده غير معتد بملاذ الدنيا ولا ريب في استحقاق هذا الشخص للمدح والثواب نعم من خاف ولم يرد بعمله دفع الخوف ولم يرد بعمله جلب المرجو بل عمل لله ورجى الدفع والجلب من تفضله لا مجازاته كان اعلى مرتبة من ذلك ولا يبتغي دعوانا الا لمن ادعاها بقوله ما عبدتك خوفا من نارك ولا طمعا في جنتك ولكن وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك المراد ان وان كنت طامعا خائفا لكن لا اريد بعبادتي جلب المرجو ولا دفع المخوف هذا كله مضافا الى الاخبار الواردة في باب ثواب الطاعات وعقاب العاصي والامر بتحصيل ثواب الله ودفع عقابه مضافا الى ما دل على ان العبادة على ثلثة عبادة الاجراء وعبادة العبيد وعبادة الاحرار وهي افضل فان التفضيل يدل على صحة الاوليين وملخص الكلام ان الثابت من ادلة وجوب التعبد فيما ثبت كونها عبادة هو لزوم قصد الاطاعة او حصول قرب الشارع من الامر بهذه العبادات وقول القرب في الاول مستلزم للثاني لما ذكرنا من ان المطيع يحصل له بترجيح داعي الامر على داعي الهوى الاغتناء بوعد الشارع ووعيده قرب فيكفي تحقق الثاني وان لم يقصد الاول كما فيمن يفعل الفعل لاجل المصلحة الكامنة الداعية الى ايجاب الشارع له اذا كانت مما يتعلق بامر الاخرة لانه يرجع حينئذ الى حصول القرب وان لم يقصد هنا الاطاعة الا ان الغرض منها حاصل نعم المصلحة الموجودة من قبيل الخواص الراجعة الى الامور الدنيوية كان علم بالتجربة ان صلوة الليل يزيد في الرزق مع قطع النظر عن امر الشارع لو يصح العمل بها فعله لذلك نعم لو ترتب لذلك الامر الدنيوي على اطاعة الله عز وجل في مثل صلوة الحاجات التي يتوصل بطاعة الله اليها وليس المقصود هي الحاجات نفسها بل لو قصد الثواب على هذا الوجه ايضا وكان الداعي على فعل العبادات مجرد الثواب لا لانه امر به المولى كان العمل فاسدا ولعله مراد من ذكر بطلان العبادة بقصدهما قال في محكي النهاية في باب الصلوة ويجب ايقاع الواجب لوجوبه والمندوب لندبه او لوجههما لا للرياء وطلب الثواب وعن بعضهم انتهى ويحتمل موافقة من يقصد اليهم الاشارة وما ذكرنا من ارادة الثواب يعني مطلق العوض من الله لا من حيث الاطاعة كالاجير على العمل فانه لا فرق بينه وبين الخادم الذي يخدم لاجل انتظام معاشه واضح فان الاول يطلب العوض بازاء العمل والثاني بازاء الاطاعة ويحتمل ان يريد من الثواب العوض العائد عليه عن المخلوقين من حيث كونه في اعتقادهم من اهل الصلاح الذين امر الله بصلتهم والاحسان اليهم فيكون تفسيرا للرياء ثم ان ظاهر قوله فيه لوجوبه او لوجههما ارادة الغاية الاصلية التي هي القربة ولذا اخرجها عن الرياء وطلب الثواب فيفسر بما قدمنا في الوجوب الغائي من كونه بالمعنى الشرعي راجعا الى قصد القربة ولما ذكرنا من انه يكفي عن قصد الامر قصد الوجه الموجب لايجاب الشارع وهل يجب في الوضوء المبيح للصلوة لا مطلق الوضوء لعدم اعتبارهما فيه اتفاقا كما سيظهر مع ما ذكر من الوجه والقربة نية رفع الحدث كما عن بعض كتب الشيخ او يجب نية استباحة الصلوة او غيرها مما اشترط بالطهارة كما ظاهر المقنعة تبعا للمحكي في غاية المراد عن السيد او احدهما كما في المبسوط وموضع من الوسيلة والسرائر مدعيا عليه اجماعنا والمعتبر واكثر كتب العلامة والشهيد وفخر الدين في رسالة النية وغيرهم او كلاهما كما هو ظاهر الكافي والغنية وموضع اخر من الوسيلة وحكي عن الاصباح والرازي والمصري والقاضي او لا يجب شيء منهما كما هو ظاهر النهاية والمحكي عن البشرى … الاظهر منها عند المصنف قده الاخير وانه لا يجب شيء منهما وعليه جماعة من متأخري المتأخرين للاتفاق على انه لا يجب ان ينوي في الفعل ما عدا مشخصاته وغايته ولا شيء منهما يكون غاية له ولا مشخصا لها اثران مترتبان على ايقاع الوضوء بقيوده المشخصة لغايته القربة فالرفع والاباحة من احكام امتثال الامر بالوضوء وايقاعه على الوجه الذي امر به لا من الوجوه التي يقع الوضوء عليها حتى يجب اخذه قيدا للفعل ليوقع الفعل المقيد به قربة الى الله فالوضوء المعين المأتي به قربة الى الله رافع للحدث ومبيح للصلوة لا ان الوضوء المعين الرافع للحدث او المبيح للصلوة يأتي به قربة الى الله كيف ولو كان الفعل المعين في نفسه رافعا للحدث او مبيحا للصلوة لم يشترط في صحة الوضوء قصد القربة لان رفع الحدث حينئذ كرفع الخبث يكفي في سقوط الامر مجرد وجوده في الخارج باي غاية كان ومن هنا يظهر فساد الاستدلال على اعتبار احدهما بما دل على وجوب الوضوء من حيث كونه طهورا مثل قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور فيجب قصد العنوان المأمور به لعدم تحقق الامتثال بدونه بل عرفت سابقا وجوب قصد قيود العنوان فلا بد ان يقصد الى هذه الافعال بعنوان حصول الطهارة ورفع الحدث بها توضيح الفساد انه لو فرض الامر متعلقا بعنوان التطهير اعني رفع الحدث او استباحة الصلوة كان ذلك الامر توصليا قطعا اذ لا يقصد منه عدا حصول التطهير في الخارج ولو لم يقصده ولم يشعر به اذ بعد حصوله على اي وجه يسقط الامر جزما لان المأمور به الامر التعبدي المدخل له في العبادات المعتبر فيها قصد القربة هي الافعال التي تصير سببا لحصول التطهير في الخارج بعد اتيانها في الخارج منويا بها بعد تعينها بجميع مشخصاتها التقرب الى الله تع ونظير الامر بالتطهير كل امر يعنون بعنوان مترتب على عبادة كاوامر الاطاعة وما في معناها اكثر الامر به … مما علمت فان هذه كلها اوامر توصلية لو قصد لغرض التعبد بمضمونها وانما اريد حصول مضمونها في الخارج فتحصل مما ذكرنا ان الفعل المأمور به على جهة التعبد لم يؤخذ فيه رفع الحدث والذي اخذ فيه رفع الحدث لم يؤمر به على جهة العبادة ومن هنا ايضا يظهر ضعف ما استدل به في المعتبر والمنتهى وغيرهما

على اعتبار الاستباحة التي يتحقق تارة برفع المانع وهو الحدث واخرى برفع منعه كما في المستحاضة والسلس ونحوهما بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وجوهكم قالوا ان الظاهر منه كون ذلك لاجل الصلوة كما يقال اذا لقيت الاسد فخذ سلاحك واذا لقيت الامير فخذ اهبتك فلا بد من
ايقاع الافعال لاجل الصلوة اى اباحتها وجه ضعفه انه لا يفهم هذا التعليل في الاية كالامثلة الا من تعليق وجوب الفعل على ارادة
القيام الى الصلوة اذ لا وجه لوجوب الفعل عند ارادة ذلك الفعل الا توقف ذلك المراد على ذلك الفعل لان ارادة الشيء لا يكون سببا لمطلوبية فعل
قبله الا لارتباط بينهما ومن المعلوم ان الذي يتوقف عليه الصلوة هو ايقاع هذه الافعال المتخصصة بجميع قيودها الغاية الاخلاص فكانه قال والله العالم
اذا اردتم القيام وجب عليكم من اجل الصلوة هذه الافعال مع النية المشتملة على المميزات والغاية وبعبارة اخرى يجب عليكم لاجل الصلوة الوضوء
بجميع شرائطهما لا انه يجب عليكم هذه الافعال المقيدة بقيد انها للصلوة على ان يكون قصد كونه للصلوة من مشخصات الفعل لان هذا مما لا
يقتضيه سببية الشرط للجزاء ولا مقتضى لارادته من الكلام غير فضيلة السببية واضعف من ذلك الاستدلال على ذلك بقوله صلى الله عليه واله
انما لكل امرئ ما نوى فاذا لم ينو رفع الحدث لم يرتفع والا كان له ما لم ينو وجه الضعف ان معنى قوله صلى الله عليه واله ان له ما نواه اى يرجع فائدته
اليه فائدة هذه الافعال المنوية هي الطهارة ورفع الحدث والفائدة لا تحتاج الى نية الا ترى انه اذا نوى استباحة الصلوة يباح له غيرها مما
يشترط فيه الطهارة ويحصل له ما يشترط في كماله وان لم يخطر ذلك بباله بقي في نية الوضوء امور لا بد من التنبيه عليها الاول مقتضى ما ذكرنا كون الطهارة
يعني الرفع او الاستباحة متفرعة على تحقق الوضوء على وجه العبادة والمفروض انه لا يكون عبادة الا بعد الامر فلم يمكن فيه قصد موافقة ارادة الشارع
ولا امر بالوضوء لاجل الصلوة الا على جهة الوجوب الغيري المختص بالمقدمات حيث ان رفع المانع وهو الحدث احد من المقدمات فتحقق الامر الغيري يتوقف
على كونه مقدمة ومقدميته بمعنى دفعه للمانع متوقفة على اتيانه على وجه العبادة المتوقفة على الامر به فيلزم الدور وبعبارة اخرى ايجاب الوضوء
لاجل الصلوة يتوقف على كون الوضوء في نفسه مقدمة منها وهو متوقف لما التزمنا من ان رفع الحدث الذي باعتباره صار الوضوء مقدمة من احكام
الاتيان بالوضوء امتثالا للامر فلا بد اما من التزام امر اخر غير الوجوب الغيري فيكون امتثاله محصلا المقدمية للوضوء فيجب من حيث المقدمية بالوجوب
الغيري اما من التزام كون الرفع ملحوظا في الوضوء قبل الامر الغيري فيصير امتثاله لكن الاول خلاف الفرض والثاني مستلزم لعدم اعتبار القربة
في الوضوء من جهة توقف رفع الحدث عليها بل كان رفع الحدث كرفع الخبث من لوازم الفعل وهو مخالف للاجماع ويمكن دفع الاشكال بوجهين
احدهما ان الوضوء في نفسه له عنوان واقعي راجح في ذاته رافع للحدث بشرط القصد الى ذلك العنوان واتيان الفعل من حيث كونه بذلك العنوان
فهي مقدمة مع قطع النظر عن الامر فيؤمر به امرا غيريا ولما كان ذلك العنوان مجهولا لا يمكن القصد اليه وجب القصد اليه اجمالا الا باتيان ذلك الفعل
لاجل ارادة الشارع فان ارادته وامره به من حيث ذلك العنوان فالقصد الى موافقة امر الشارع قصد اجمالي الى ذلك العنوان واما حصول التقرب
للفاعل بذلك باعتبار رجحانه الذاتي الذي لولا الوجوب الغيري لكان مستحبا نفسيا بل هو كذلك مع الوجوب الغيري عند بعض والقول بان الوجوب الغيري
لا يصير منشأ للتقرب والاستحباب مغلا غير موجود حتى يتقرب بامتثاله لان المفروض ايقاع الفعل لوجوبه مدفوع بمنع عدم حصول التقرب بالواجب
الغيري اذا كان في نفسه عبادة مطلوبة ندبا نظير الصوم الذي يجب مقدمة للاعتكاف المنذور وغاية الامر عدم زيادة ثوابه لاجل هذا الوجوب فانه
لا يوجب الثواب لا ابطاله لكن يبقى الاشكال في التيمم بناء على عدم رجحانه في نفسه فلا منشأ لحصول التقرب فتأمل الثاني ان الفعل في نفسه ليس
مقدمة فعلية وانما هو يصير مقدمة اذا اتى به على وجه العبادة فاذا اراد الشارع الصلوة المتوقفة على تلك المقدمة الموقوف مقدميتها على الامر
وجب الامر به مع نصب الدلالة على وجوب الاتيان به على وجه العبادة بناء على ان وجوب قصد التعبد في الاوامر انما فهم من الخارج لا من نفس الامر فهذا
الامر محقق لمقدميته مغن عن امر اخر به بعد صيرورته مقدمة والمسئلة محتاجة الى التأمل الثاني حكي في الحدائق عن بعض متاخري المتاخرين
ان من ليس من نيته فعل الصلوة بعد الوضوء لا يجوز له الوضوء ولو فعله كان باطلا بل لو كان من نيته فعل الصلوة ولم يفعلها تبين بطلانه
انتهى **اقول** الكلام هنا في مقامات الاول جواز الوضوء بنية الوجوب وعدمه لمن لم يرد فعل الفريضة الثاني جواز الوضوء
له مطلقا الثالث انه لو نواها ولم يفعلها فهل ينكشف بذلك بطلان الوضوء ام لا اما المقام الاول فصريح كلام جماعة عدم الاعتبار منهم العلامة
في جملة من كتبه كالتذكرة والمنتهى والنهاية والقواعد حيث ذكر ان من ليس عليه واجب فنوى بالوضوء الوجوب وصلى به اعاد الصلوة فان تعددتا
بعد الصلوة والطهارة مع تخلل الحدث اعاد الاولى انتهى فان صحة نية الوجوب من دون التفات الى اشتغال ذمته بواجب يقتضي صحته مع الالتفات
وان لم يرد الفعل بطريق اولى وقد حكى هذا عن ولده فخر الدين قده بل قيل انه هو الذي نبه والده على ذلك بعد ان افتى بوجوب اعادة الكل نعم
ناقشهما جامع المقاصد عنه في صحة نية الوجوب مع عدم اعتقاده بل اعتقاد عدمه لكن هذا اجنبي عما نحن فيه وهو ايضا صريح الذكرى قال فيها
من عليه موجب ينوي الوجوب في طهارته ما دام كذلك فلو نوى الندب عمدا او غلطا بنى على اعتبار الوجه والحدث يرتفع وان لم يقصد فعل
ما عليه من الواجب لان وجوب الوضوء مستقر هنا عند سببه انتهى بل هو ظاهر الشهيد الثاني وجماعة ممن تأخر عنه بل لعله المشهور بين ان

الوضوء وقت اشتغال الذمة بالواجب لا يكون الا واجبا وعلل ذلك كاشف اللثام بانه لما اشتغلت ذمته بواجب مشروط وجب عليه ان كانت موسعة
فكيف ينوي بها الندب ان كان يقصد ايقاع ندب مشروط بها بعينها [illegible]
او ينوي الندب فان معنى الندب انه لا يجب عليه مع انه وجب ولئن سلم هذا لكن عليه صلوة واجبة فيصلي بها ان جوزناه لتنافي الصلوتين انتهى لكن يحتمل ان
يريد باسره هذا الكلام مجرد عدم ندب الوضوء في حق من اشتغلت ذمته بواجب مشروط به لا جواز نية الوجوب وان لم يرد الاتيان بذلك المشروط فلعله
مانع من الوضوء مطلقا لمن لم يرد فعل الواجب كما هو ظاهر ما حكاه صاحب الحدائق فيما تقدم فتامل وممن صرح بعدم اعتبار قصد الصلوة في صحة
فعل الوضوء الواجب صاحب الحدائق الا ان بعض كلامه ربما يشعر بانه اخطأ محل الكلام فانه بعد ما حكى عن بعض ان من لم يكن من نيته فعل الصلوة بعد الوضوء
لم يجز له الوضوء ولو فعله كان باطلا وحكى عن الاصحاب انا نسبنا هذا القول وما بناه عليه ونسبة هذا القول الى الضعف الفضول مستند الى عدم الدليل
عليه قال لا يخفى ان الواجب هو الوضوء والصلوة والاتيان باحد الواجبين وان لم يات بالاخر بعد غير ضائر بصحة فرض لا يجوز له الوضوء وهو [illegible]
وواجب عليه غاية انه يجب عليه الصلوة معه لكن وجوب الصلوة موسع عليه حينئذ فلو توضأ اول الوقت لاجل الصلوة في اخره فلا مانع من صحته انتهى
ولا يخفى انه لم ينكر احد صحة الوضوء في اول الوقت لاجل ان يصلي في اخره ولا يقبل الانكار وانما الكلام في ان من لم يرد الصلوة الا بوضوء اخر بعد نقض هذا
الوضوء كمن اراد الوضوء في اول الوقت لقراءة القران وهو قاصد للنوم بعد القراءة ثم القيام الى الصلوة فان الامتثال بالواجب الغيري والاتيان به
لاجل امر الشارع توصلا الى اتيان الصلوة مع عدم قصد التوصل به الى الغير بل لغرض اخر لا يعد اطاعة وموافقة لذلك الامر ولا يصلح لان يكون هذا
الفعل بالجهة امتثالا للامر الغيري الا ترى انه اذا امر المولى بتحصيل المال لاجل شراء اللحم الواجب عليه فحصل العبد المال لغرض اخر لا دخل له بشراء اللحم
لم يعد تحصيله هذا بداعي امر المولى ولم يمكن ان يبعث عنه وهذا ما قويناه اولا وان كان مؤداه مغايرا للاطلاق ما تقدم حكايته في كلام صاحب
الحدائق كما لو يخلو من قوة الا ان يقال بملاحظة ما ذكرنا سابقا ان قصد التقرب في الوضوء انما هو باعتبار رجحانه الذاتي لا باعتبار وجوبه المقدمي
فاذا لم يكن هذا الوجوب داعيا اليه لم يقدح ذلك في صحته واتصافه بالوجوب يكون ملحوظا فيه على جهة التوصيف لا العلة الغائية فتأمل فيما ذكره الاكثر
كما عرفت لا يخلو عن وجه وربما استظهر بعض من عاصرناه من كلمات الاصحاب في تقسيم الوضوء الى واجب ومندوب جعل الواجب ما كان للصلوة واجبة وطواف
واجب كما في عبارة الشرائع الجعفرية او الوضوء للصلوة والطواف المفروضين كما في عبارة الجامع والذي يؤدى به الصلوة مفروضة كما في عبارة المراسم ان مجرد
وجوب الغاية لا يؤثر في كون الوضوء المأتي به واجبا ولو لم يوجد لاجل تلك الغاية بل الواجب ما وجد لاجل الغاية الواقعية لكن الظاهر ان قوله في
الشرائع ما كان للصلوة اي ما ثبت في الشرع لاجل الصلوة وبهذا الاعتبار يكون واجبا للغير لا ما تحقق في الخارج من المكلف لاجل الصلوة ويدل
على ذلك اطلاق قول المحققين فيما بعد ويجب الغسل اذا بقي من طلوع الفجر من يوم يجب صومه بقدر ما يغتسل الجنب لصوم المستحاضة حيث لم يقيده
بصورة ارادة الجنب والمستحاضة صوم ذلك اليوم هذا مع ان جعل الواجب من الوضوء والغسل هو الفرد الموجود في الخارج المنوي به الصلوة لا ينفك
عن القول بوجوب نية استباحة الصلوة والحال ان المحقق في الشرائع قائل بعدم وجوب الاستباحة ولا رفع الحدث في الوضوء الواجب واما عبارة الجامع فلم
يحضرني حتى انظر ما قبلها وما بعدها واما عبارة المراسم ففيها مسامحة واضحة لان ما يؤدى به الواجب قد يكون واجبا وقد لا يكون وكلما يؤدي
به المندوب مع ان ظاهر هذه الكلمات معارضة بظهور اكثر كلماتهم في ان وجوب الوضوء لاجل الصلوة وبذلك يكون واجبا للغير ففي المبسوط بعد التقسيم
فالواجب هو الذي يجب لاستباحة الصلوة او الطواف لا وجه لوجوبه الا هذا ونحوها عبارة السرائر وفيهما صريحان في ان الصلوة غاية لوجوب
الوضوء لا ان الوجوب يعرض للوضوء المأتي به لاجل الصلوة فضوابطها هو الذي الحصر للواجب في قسمين باعتبار غاية الوجوب ونحوهما في جعل
الغاية غاية للوجوب عبارات العلامة في كتبه كالقواعد والتحرير والنهاية والارشاد وقد اطال المعاصر المتقدم قدس الله روحه في حمل عبارتي المبسوط والسرائر
وما وافقهما على مطلبه بما لا يخلو عن نظر ومنع مضافا الى ما تقدم في عبارة الشرائع من ان اللازم من جعل الواجب هو الفرد المأتي به لاجل الصلوة هو اعتبار
نية الاستباحة في الوضوء الواجب فان لم يرد به الصلوة لا يكون واجبا مع ان الشيخ والحلي وصاحب الجامع والعلامة لا يعتبرون عندهم في الوضوء
واجبا كان او مندوبا قصد الاستباحة بل يكتفون عنه برفع الحدث ثم واما المقام الثاني فاعلم ان بعض متأخري المتأخرين جوزوا الوضوء بنية الندب في
وقت وجوب المشروط به ولكن ظاهر كلمات اكثر من تقدم انه لا يجوز الوضوء بنية الندب لمن عليه وضوء واجب وان لم يقصد الا غاية يستحب لها
ولازم ذلك ان مثل هذا يقصد الوجوب ويشكل حينئذ بناء على اعتبار الوجوب غاية حيث ان الداعي ليس وجوب الوضوء بل هو جهة الندب او ارادة
الا ان يلتزم بان هذا الذي لا يقصد الاتيان بالواجب المشروط بالطهارة لا يشرع له الوضوء لان الاتيان بغاية الندب غير صحيح لعدم الندب
والاتيان به لوجوبه خلاف مقصود الفاعل فالوضوء المندوب عندهم بمنزلة صلوة النافلة لمن عليه فريضة ولا يريد الاتيان بها على القول بحرمة
التنفل نعم لو اعتقد وجود لغاية مندوبة كالتاهب او لنفسه فقصد وجوبه الواقعي لاشتغال ذمته بغاية ورفع منه الوجوب في محلها كما
تقدم من الجماعة او يمنع اعتبار نية الوجه الا على وجه التوصيف بان يقصد اتيان هذا الوضوء الواجب عليه لاجل غاية لا يجب لها لكن لو نوقعها

لغاية الندب لا يظن بهم التزامه واما على ما استوجهناه من عدم جواز نية الوجوب الا عند ارادة الواجب المشروط ففي جواز ايقاع الوضوء بنية الندب وجهان مبنيان على جواز اجتماع الوجوب والاستحباب الفعليين في الشيء الواحد والاقوى المنع ثم ان جوزناه في غير المقام نظرا الى وحدة حقيقة الوضوء الواجب والمستحب ولذا لا يجوز الاتيان بافرادهما عقيب الآخر بناء على ان الوضوء المندوب رافع للحدث فكان مهية رفع الحدث اجتمع فيها جهتا الوجوب والندب نظير اجتماعهما في قتل زيد مثلا ونحوه من الامور الغير القابلة للتكرار نعم لو فرضنا المندوب غير رافع كالوضوء للنوم بل مطلق الوضوء المندوب لغاية غير مشروطة برفع الحدث على القول بعدم جواز الدخول به في العبادة جاز اتصافه بالندب لانه فرد مغاير للفرد الواجب فصح به الصلوة النافلة في وقت الفريضة على القول بجوازها ومن هنا يتجه ابتناء ما ذكره من عدم كون الوضوء في وقت الواجب المشروط به الا واجبا على اتحاد حقيقة الواجب والمندوب يمتنع اتصافهما معا ولكن بعد عنوانه من حيث كونها مقدمة لواجب ومقدمة لمستحب مجوز لذلك لان المفروض عدم تفاوت العنوانين فهما عنوانان لشخص احد على ما ذكرنا من عدم كونه مندوبا بالفعل فهل يجوز الاتيان به لا بقصد غاية الوجوب موافقة لجهة ندبه الموجودة فيه بالفعل وان لم يكن الندب موجودا او لا فلا يشرع الوضوء لهذا الشخص لعدم قصد الواجب المصحح لاتيانه على وجه الوجوب وعدم استحبابه فعلا المصحح الاتيان به على وجه الندب الاقوى الاول اذ القدر اللازم في الامتثال الموجب لاستحقاق الثواب ملاحظة جهة الطلب الموجودة في الفعل وان كان نفس الطلب المنفصل بجوز الترك مفقود الوجود لجهة المانعة من الترك فالمدار على هذا الوجه يتأتى كون ملاحظة منشأ الاستحقاق للثواب كما هو واضح بملاحظة طريقة العقلاء في مثل المقام فراجع هذا الوضوء له حكم المندوب وان كان واجبا لانطباقه على ما امر به ... وليس من باب اسقاط الواجب بالمستحب ولنشر الى بعض ما وجدنا من كلمات المتأخرين من المانعين لما تقدم عن الشهيد الثاني وغيره من ان المشهور ان الوضوء لا يكون في وقت العبادة المشروطة به الا واجبا فمنهم صاحب المدارك على ما حكى عنه حيث انه بعد نقله عن المتأخرين قد تم ... دليل على ذلك سندا ومنهم المحقق المدقق ... في حاشية الروضة حيث ذكر عند قول الشهيد لانه في وقت العبادة الواجبة لا يكون الا واجبا ما لفظه فيه نظر لانا لا نسلم انه لا يكون في وقت العبادة الواجبة الا الوضوء الواجب بل الوضوء في كل وقت مستحب انتهى وحكى عنه في حاشية اخرى انه قال ان الظاهر بناء على ما ذكره الشارح على مذهب من يقول ان وقت العبادة الواجبة لا يصح الاتيان بالمستحب انتهى واعترض جمال الدين في حاشية الروضة بان هذا التحقيق ذكره الشارح وغيره في خصوص الوضوء ولو جعل بناؤه على ما ذكره فلا من اختصاصه له بالوضوء انتهى وقال بعد حكاية الحاشية الاولى عن السلطان ولا يخفى ما فيه لانه اذا وجب عليه الوضوء لوجوب الصلوة فكيف يكون مستحبا ولعل مراده ان للوضوء في كل وقت غاية يستحب لها الوضوء كالكون على الطهارة فيجوز للمكلف الاتيان بالوضوء المندوب لها وان وجب عليه لغاية اخرى وح فقصد الندب فيه ليس بمعنى كونه مندوبا في نفسه مط حتى يكون فاسدا باعتبار كونه واجبا بل بمعنى كونه مندوبا لتلك الغاية والحاصل انه بقصد الوضوء ندبا للكون على الطهارة لكون الوضوء مندوبا له من غير قصد الى كونه واجبا عليه من جهة اخرى ولا دليل على عدم جواز الوضوء على هذا الوجه اعلم ان القول بان الوضوء في حال واحد لا يكون واجبا وندبا مشهور بين الاصحاب والظاهر ان مرادهم انه لا يجوز الوضوء بقصد الندب مع اشتغال الذمة بواجب مشروط به ويتوجه عليه ما اشرنا اليه الا ان يقال ان بناء كلامهم على اشتراط قصد الوجوب والندب في النية بمعنى وجوب قصد حال الفعل في نفسه من غير نظر الى خصوص غاية اذ لا شك في وجوب الوضوء عليه حال اشتغال ذمته بمشروط به فاذا وجب عليه لم يقصد ذلك وقصد الندب باعتبار بعض غاياته لم يصح لكن اثبات اشتراط قصد الوجوب والندب على هذا الوجه ونحوه خرط القتاد انتهى ثم حكى عن والده قده في شرح الدروس جواز الوضوء ندبا مع اشتغال ذمته بموجبه الوضوء فان جوزنا التداخل كما هو الظ يكون كافيا عن الواجب ايضا والا فلا بد من وضوء آخر للواجب انتهى ولا يخفى ان كلام والده قده كالسلطان في الحاشية الاولى على تعدد حقيقة الواجب والمندوب ومبنى كلام المشهور على منع الندب الفعلي ومبنى كلام جمال الدين على ما ذكرنا من ملاحظة جهة الندب فتدبر واما المقام الثالث فاعلم ان ظاهر المشهور انه متى وقع الوضوء الواجب الرافع للحدث المبيح للصلوة يترتب عليه اثره وهو ارتفاع الحدث منجزا من غير تعلق على تحقق الصلوة بعده فان المقدمة اذا تحققت وجبت ويترتب عليها احكام الواجب وان لم يحصل المقدمة في الخارج وقد خالف هنا بعض في المسئلة الفرعية والاصولية في هذا المقام اما في الاولى فقد حكى في الحدائق عمن تقدم عنه انه لا يجوز فعل الوضوء لمن لم يكن من نيته فعل الصلوة وانه لو كان من نيته فعل الصلوة ولم يفعلها تبين بطلانه انتهى واما في المسئلة الاصولية فقد حكى بعض المعاصرين في حاشيته على المعالم انه ربما يتوهم ان المقدمة انما تتصف بالوجوب اذا تعقبها ذو المقدمة وتوصل بها اليه فاذا لم يحصل والمقدمة لم يكن المقدمة موصوفة على صفة الوجوب وقد يظهر من المحشي الحاكي الا انه نص بعض اخر من المعاصرين وبالغ فيه في موضع من كتابه ان عدم تحقق ذي المقدمة يكشف عن عدم اتصاف المقدمة بالوجوب فقاس المقدمة بلوازم الواجب في انها انما لا حظها الطالب بوصف التجرد والانفراد عن الواجب لم يكن مطلوبة له اصلا هذا ولكن الحق ما عليه المشهور في المسئلتين اما المسئلة الفرعية فظاهرهم الاتفاق على ان الوضوء بنية رفع الحدث او استباحة الصلوة متى وقع على وجهه جامعا لشرائط الصحة ارتفع به الحدث وان لم يتحقق بعد الصلوة التي نواها بل مطلق الصلوة ويدل عليه مضافا الى اصالة عدم اشتراط الصحة بتعقب المشروط قوله عليه السلام اذا توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت ويحتمل بعيدا استناد هذا القائل الى ما دل على ان الطهور ثلث الصلوة

ونحوه مما دل على كونه بمنزلة الجزء حتى في بطلانه اذا لم يلحقه باقي الاجزاء لكنه كما ترى واما المسئلة الاصولية فقد تحقق في محلها وان وجوب المقدمة لمعنى وجوبها بالفعل غير معلق على حصول ذيها وهو توقف الواجب عليها واذا تركها الى تركه فكلما يحصل في الخارج منها بعد الطلب حصول لداعي الطلب فقد وقعت مطلوبة نعم لصاحب المعالم في مسئلة الضد كلام في وجوب المقدمة فليراجع وكيف كان فالظاهر ان الوضوء المنوي به الواجب المراد به الاتيان بصلوة او غيرها مما يتوقف عليه يقع رافعا للحدث وان لم يحصل الفعل بعده الامر الثالث اشتراط نية الرفع عند القائل به لا يتعقل في الوضوء الجامع للحدث الاكبر كوضوء الجنب والحائض ولا في وضوء المتطهر كالمجدد وهل يختص بالوضوء الذي يراد لاجل الصلوة وشبهها مما يتوقف على الطهارة او يعم مطلق الوضوء الصادر من المحدث بالحدث الاصغر ولو لغير ما يتوقف على الطهارة كالتلاوة ودخول المساجد ونحوهما فلا يترتب عليهما غايتهما بدون نية الرفع ظاهر جماعة من المتأخرين كصاحب المدارك وغيره هو الاول ولاجله عنونوا الخلاف في جواز الدخول في الصلوة بالوضوءات المندوبة واستدلالهم على الجواز بدعوى ان مطلق الوضوء المشروع رافع للحدث والاعتراض على الاستدلال بان المشروعية لا يستلزم رفع الحدث كما في الاغسال المندوبة اذ لو اعتبر في صحتها نية رفع الحدث لم يكن وجه للخلاف في جواز الدخول بها في الصلوة لان الحدث عندهم معنى واحد اذا ارتفع جازت الصلوة ولم يكن وجه للاستدلال على الجواز بالدعوى المذكورة ولا للاعتراض عليه بان نية الرفع غير متحققة بالفرض وهذا هو الظاهر من كلام الحلي في السرائر حيث قال اجماعنا منعقد على انه لا يستباح الصلوة الا بنية رفع الحدث او استباحة الصلوة فاما اذا توضأ الانسان بنية دخول المساجد او الكون على طهارة او الاخذ في الحوائج لان الانسان يستحب له في هذه الاحوال طهارة فلا يرتفع بذلك حدثه ولا يستبيح بذلك الدخول في الصلوة انتهى وظاهره ان الوضوءات المذكورة مشروعة غير رافعة ويحتمل بعيدا ارادة فساد هذه الوضوءات لهذه النيات وعدم حصول غاياتها الا بنية رفع الحدث وظاهر جماعة هو التفصيل بل يستفاد من جامع المقاصد انه ظاهر كل من اشترط نية الرفع او الاستباحة وانما يكتفي بعضهم بقصد الغاية المستحب لها الوضوء بدعوى ان قصدها قصد لرفع الحدث قال بعد ذكر الوضوءات المندوبة هل يعتبر في الوضوء لواحد من الامور المذكورة نية الرفع او الاستباحة المشروط بالطهارة ليتحقق غايته ام يكفي قصد الغاية ينبغي ان يقال ما يبتنى ذلك على ان نية الطهارة مكملة له هل هي كافية في رفع الحدث ام لا فان قلنا بالاول كفت الغاية والا فلا بد من احد الامرين وبدونه لا يقع الوضوء صحيحا كما يظهر من كلامهم في نية الوضوء بناء على اشتراط نية الرفع او الاستباحة ويحتمل الاكتفاء بنية الغاية تمسكا بعموم ولكل امرء ما نوى ويظهر من المصنف قده في الوضوء للتكفين فانه استحبه وتردد في جواز الدخول به في الصلوة انتهى **اقول** ما استظهره من المصنف قده في الوضوء للتكفين من عدم التلازم بين استحباب الوضوء وبين ارتفاع الحدث به وجواز الدخول به في الصلوة هو الذي استظهرناه من السرائر وهو الذي اختاره المستظهر في مسئلة الوضوء للتكفين المندوب وجزم به فخر الدين في الايضاح واما ما استظهره من كلامهم فالمراد به اطلاقهم القول باشتراط نية الرفع او الاستباحة في الوضوء فان ظاهره كونها كسائر الشرائط معتبرة في جميع افراد الوضوء ويؤيده ظواهر كلماتهم الاخر قال في المبسوط في نية الوضوء وكيفيتها ان ينوي رفع الحدث او استباحة فعل من الافعال التي لا يصح فعلها الا بطهارة مثل الصلوة والطواف فاذا نوى استباحة شيء من ذلك اجزأه لانه لا يصح شيء من هذه الافعال الا بعد الطهارة ومن نوى استباحة فعل من الافعال التي ليس من شرطها الطهارة لكنها مستحبة مثل قرائة القران طاهرا ودخول المسجد وغير ذلك فاذا نوى استباحة شيء من هذا لم يرتفع حدثه لان فعله ليس من شرطه الطهارة وحكم الجنب في هذا الباب حكم المحدث سواء الا ان الجنب في بعض افعاله يشترط الطهارة مثل دخول المسجد والجلوس فيه فانه ممنوع منه ولا يجوز له الا بعد الغسل وليس كذلك المحدث فاذا نوى الجنب استباحة دخول المسجد والجلوس فيه ارتفع حدثه واما الاجتياز فيه فحكم الجنب وحكم المحدث فيه سواء انتهى فان بعض المحصول وان فهم منه ان مراده ان الوضوء الذي يوضأ للصلوة لا بد من قصد احد الامرين لا مطلق الوضوء لكن هذا ينافي التسوية حكم غسل الجنب مع الوضوء فان الغسل للاجتياز في المسجد ان ارتفع معه الحدث فلا معنى لعدم جواز الدخول به في المسجد والجلوس فيه وان لم يرتفع به الحدث وقع فاسدا لانه شرع غير رافع فالغسل للاجتياز عنده نظير الوضوء لقراءة القران ولكن قد يقال ان المفروض في كلام الشيخ الوضوء والغسل بنية استباحة ما لا يتوقف على الطهارة فلعل الفساد من هذه الجهة ولا ريب فيه وفيه ان الظاهر ارادته من الاستباحة مجرد الدخول في القراءة لا احراز جوازه ولذا حكم الفاضلان في المعتبر والمنتهى والتذكرة بصحة الوضوء والغسل المفروض الذي ذكره الشيخ وفي الوضوء للكون على الطهارة مستدلين بتحقق قصد رفع الحدث وتبعهما الشهيد في الذكرى فان هذا الاستدلال يدل منهم على تسليم اعتبار نية الرفع في مطلق الوضوء الا انهم مدعون تحققها في الفروض المذكورة **اقول** ولا يخفى ان ادلة اشتراط نية رفع الحدث والاستباحة التي ذكروها لا تدل على اعتبارها في مطلق الوضوء كيف ولا يعقل في بعض افراده فاذا ورد الامر بالوضوء لاجل غاية فان نعلم منه مطلوبيته لاجل مطلوبية ازالة الحدث في تلك الغاية فلا دليل على اعتبار قصد رفع الحدث فيه ثم ان قلنا بان كل وضوء مشروع للمحدث يقتضي رفع الحدث كما سيجيء ويرتفع الحدث وان لم ينوه الا ان كان من قبيل الاغسال المندوبة المطلوبة لغاياتها وان علم مطلوبيتها لاجل مطلوبية ارتفاع الحدث في تلك الغاية فان قصد بالوضوء رفع الحدث فلا اشكال في صحة الوضوء بمعنى ترتب جميع آثاره عليه لارتفاع الحدث كما سيجيء التنبيه عليه في كلام المحقق الثاني وان نوى قصد الغاية فان قصد جوازها الوضعي بمعنى الصحة او التكليفي بمعنى الاباحة في مقابل الحرمة فهذه النية لغو لجواز الفعل بدون الوضوء فلا يصلح جعله غاية وان قصد كمال الغاية فقد قصد ما يتوقف على الطهارة فلا فرق بينه وبين صلوة النافلة في توقفهما على الوضوء الا ان علم ان الامر بالوضوء ليس لمطلوبية ارتفاع الحدث في الغاية فالوضوء صحيح ولا يرتفع به الحدث لعدم قصده لا لان قصده يستلزم لكن هذا الوضوء في المحدث بالحدث

الاصغر لم يوجد فيه مورد ومما ذكرنا ظهر ان المراد لتحرير الجعولية في القواعد والذكرى ونحوهما محلا للخلاف في الوضوء لقراءة القرآن ونحوه بترتب جميع الآثار
عليه كرفع الحدث به كما اعترف به المحقق الثاني في شرح مسئلة الوضوء لتكفين الميت اذا عرفت هذا ظهر لك ان الاقوى ان كل وضوء مندوب يقع من المحدث بالاصغر
فهو رافع لحدثه توضيح ذلك ان الوضوءات المندوبة على اقسام منها ما يفعل لغاية يترتب جوازها على ارتفاع الحدث كصلوة النافلة ومس كتابة القرآن
ندبا والملحق به الوضوء للمناسك في هذا لا خلاف في ارتفاع الحدث به واستباحة الدخول به في الصلوة وغيرها وان كان يظهر من صاحب الحدائق وجود
خلاف فيما يفعل لغير الصلوة من الغايات المتوقفة على الطهارة لكنه غير صحيح كما تقدم من المبسوط والسرائر ومنها ما يفعل لغايات لا يتوقف على الطهارة
وهو على اقسام منها ما يتوقف فضيلة الغاية المقصودة على ارتفاع الحدث كقراءة القرآن المجعولة غاية للوضوء ومثله كل عمل مندوب يتوقف فضله على
ارتفاع الحدث واولى منه ما كان نفس الغاية فيه ارتفاع الحدث كالكون على الطهارة ومنها ما لم يثبت توقف الغاية المقصودة فيه الا على نفس الوضوء
دون الطهارة بمعنى رفع الحدث كما في السعي الى قضاء الحاجة والنوم وبعض افعال الحج التي لم يدل الدليل الا على استحباب الوضوء فيها دون عنوان
الطهارة بمعنى رفع الحدث وهذا الوضوء غير محقق على وجه اليقين لان الظاهر في جميع موارد استحباب الطهارة ورفع الحدث ومنها الوضوء المأتي
استحبابا عقيب مثل المذي والتقبيل وشبههما مما يستحب الوضوء منه ومنها الوضوء المأتي به للتجديد اذا انكشف سبق الحدث ويلحق به المأتي به احتياطا
ومنها الوضوء المأتي به استحبابا باعتقاد الحيض بكيفية عند ثبوت الحدث الاصغر وهنا قسم خامس وسادس هو ما لو نوى المحدث بالاصغر وضوءا مطلقا كره
الفاضلان والشهيد في الذكرى مقابلا للوضوء للغايات حتى الكون على الطهارة وحكموا فيه بالبطلان ولم يعلم مرادهم منه لو اريد به الوضوء المأتي
لا لغاية ولا للكون على الطهارة خرج عن المقسم وهو الوضوء المندوب لكونه على هذا الوجه تشريعا محرما ثم الاقسام كلها محل الخلاف وفي المدارك نسب
القول المختار الى المعروف بين الاصحاب بل حكى عن بعض الاجماع ومنه ما لا يخفى على المتتبع فان القول بعدم ارتفاع الحدث بالوضوء لقراءة القرآن الذي
هو اولى الاقسام الاربعة بالصحة قد اختاره جامع المقاصد بعد ان حكى عن الشيخ والحلي وجماعة وفي الروض ان المشهور عدم كفاية التجديد اذا ظهرت الحاجة
اليه مع ما عرفت من الحلي دعوى الاجماع على عدم كفايته الا ان يحمل كلام المجوزين على الوضوء المندوب المشروع ويعترفون بعدم شرعية الوضوء لعدم نية
رفع الحدث ويكون مراد المانعين اعتبار رفع الحدث في صحة الوضوء المندوب فلا خلاف بينهم ح في جواز الدخول في الصلوة بالوضوء المندوب الصحيح
الا ان خلافهم في الصحة لكن هذا خلاف ما عرفته سابقا من ان النزاع في ذلك بعد الفراغ عن المشروعية بدون نية رفع الحدث ثم وكيف كان فما
حكاه في المدارك عن بعض الاصحاب من الاجماع على الصحة فلعل منشأه عبارة اخرى للحلي في السرائر حيث قال ويجوز ان يؤدى بالطهارة المندوبة الفرض
من الصلوة باجماع اصحابنا انتهى ومن نظر في مثل العبارة المذكورة ولاحظ السرائر ظهر له ولو بقرينة ما تقدم من دعوى الاجماع على المنع ان مراده بالطهارة
المندوبة هي المأتي بها بنية الندب لصلوة النافلة ونحوها والعبارة المذكورة بعينها ذكرها ابن زهرة في الغنية واستدل عليه ايضا بالاجماع
ثم ذكر ان من خالف في ذلك من اصحابنا غير معتد به وربما يجعل هذه الفقرة قرينة على ارادة مطلق المندوب نظرا الى انه لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في
جواز الدخول في الفريضة بالوضوء المأتي به لصلوة النافلة لكن الانصاف ان ظهور سياق كلامه فيما ذكرنا اقوى من ظهور هذه الفقرة فلا حظ ونظير
اجماع الغنية والسرائر في الايهام المذكور ما في التذكرة والمنتهى ففي الاول يجوز ان يصلي بوضوء واحد جميع الصلوات فرائضها وسننها ما لم يحدث
سواء كان الوضوء فرضا ام نفلا وسواء توضأ لنافلة او لفريضة قبل وقتها او بعده مع ارتفاع الحدث بلا خلاف اما ابقاء الحدث فقولان ثم في
تحقيقها انتهى وفي المنتهى ويصلي بوضوء واحد ما شاء من الصلوات وهو مذهب اهل العلم انتهى ولا يخفى ان مساقهما اجنبي عما نحن فيه وكيف كان فان
ان كثيرا من الاصحاب على خلاف ما استظهره في المدارك منهم وان كان الاقوى في النظر ما اختاره فنقول اما في القسم الاول فلان المفروض انه توضأ
وضوءا نوى به ما يتوقف على ارتفاع الحدث وهو فضيلة القرآن فلا فرق بينه وبين من جواز مس كتابة القرآن واباحة الدخول في الصلوة وبعبارة اخرى
استحباب قراءة القرآن مرفوع الحدث يدل على استحباب رفع الحدث لها في الوضوء فاذا اتى بالوضوء كان حصل الغاية المقصودة منه اعني رفع الحدث
وهذا معنى ما في المنتهى تبعا للمعتبر من انه نوى شيئا من لوازم صحة الطهارة وهو ايقاع القراءة على وجه الكمال ولا يتحقق الا برفع الحدث فيكون رفع
الحدث منويا واعترض فيه مع ما تقدم بان المفروض نية القراءة لا النية على هذا الوجه ولو لاحظ ما ذكر لكان ناويا رفع الحدث فلا يتجه في الصحة اشكال على
هذا الاصح في المنع فيه البطلان واليه ذهب الشيخ والحلي وجماعة هذا بناء على اعتبار نية الرفع والاستباحة فعلى القول بعدم اعتبارهما في النية
فلا اشكال في الصحة انتهى **اقول** لا يفهم للوضوء بنية قراءة القرآن معنى غير قصد وقوع القراءة على الوجه الاكمل وهو كون القاري مرتفع
الحدث فنية القراءة يرجع الى نية رفع الحدث نعم لو فرض ان مجرد كون القاري متوضأ وان لم يرتفع حدثه مستحب فهو وان كان خلاف المستفاد
من ادلة القراءة والكون على الطهارة مع كونه مستلزما للكون استحباب القراءة مرتفع الحدث اكد فيستحب الوضوء بنية رفع الحدث
الا ان لما ذكره قده من انفكاك نية القراءة عن نية الحدث على هذا الفرض وجها يتجه به ايضا ما ذكره في الايضاح في وجه عدم صحة
هذا الوضوء من انه يعني نية القراءة مثلا غير مستلزم لرفع الحدث لان كل ما كان مستلزما للشيء يمنع اجتماعه مع نقيضه وهنا يمكن

اجتماعه مع الحدث حتى يكون ناويه غيرنا ولرفع الحدث هذا ولكن المفروض ان المستفاد من الادلة كون فضيلة القراءة موقوفة على ارتفاع الحدث
ثم الكلام في الفرض المذكور وهو ما اذا ثبت استحباب الوضوء لاجل القراءة وان لم يرتفع حدثه داخل في القسم الثاني والتحقيق فيه ابتناء ارتفاع
الحدث به بناء على ان الوضوء المشروع الواقع من المحدث بالاصغر رافع لحدثه لا محالة ويدل على هذا المبنى وجوه الاول ان الامر بالوضوء في الكتاب
والسنة امر مقدمي يفيد وجوبه للغير وقد اشرنا في الامر الاول الى ان اللازم من هذا كون الوضوء في نفسه مقدمة للصلوة رافعا للمانع عنها وصيرورته مقدمة
لوجوبه مما اشرنا الى الجمع بين هذا وبين عدم كون الوضوء رافعا لمانع الصلوة الا بعد تعلق الامر به ابانة امتثالا لا لدلالة الامر لكن المناسب الى الاسد
الوجه الاول من وجهي الجمع المتقدمين فراجع ويؤيد ذلك ما ورد في علة ايجاب الوضوء للصلوة من قول ابي الحسن الرضا عليه السلم وانما امر بالوضوء
وبدئ به لان يكون العبد طاهرا اذا قام بين يدي الجبار عند مناجاته اياه مطيعا له فيما امره نقيا من الادناس والنجاسة مع ما فيه من ذهاب الكسل و
طرد النعاس بين يدي الجبار فان الرواية ظاهرة او صريحة في ان رفع الحدث من قبيل الخاصية المترتبة على ذات الوضوء وهو المنشأ للامر به فيثبت ان
ماهية الوضوء لما كانت رافعة للحدث امر بها الا ان الوضوء المأمور به لاجل الصلوة المأتي به لاجلها رافع الثاني ان الوضوء مستحب في نفسه وهو
رافع للحدث وهو مبيح للدخول في الصلوة فكلما امر به ندبا للغاية يترتب عليه ذلك الاثر ورفع الحدث مع قابلية المحل لا في مثل الحائض والجنب والمأمور
به في الاوامر الغيرية هو المأمور به في الامر النفسي واحتمال تغاير حقيقتي المأمور به في الاوامر الغيرية والمأمور به في الامر النفسي يدفعه ظواهر الادلة
في المقامين فالامر الغيري المتعلق بالوضوء في الحقيقة امر بتحصيل ذلك الاثر المترتب على فعل الوضوء اما استحباب الوضوء في نفسه فالظ انه مما لا خلاف
فيه كما في كشف اللثام وقد صرح به الحلي والفاضلان والشهيدان وغيرهم ويدل عليه الاخبار الآتية واما انه رافع للحدث فالظاهر من الادلة الدالة على استحبابه
في ذلك مثل قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فانه يدل على استحباب التطهر في نفسه والتطهر اما خصوص التطهر من الحدث واما اعم منه
ومن التطهر من الخبث ومثل قول علي عليه السلم الوضوء على الطهور عشر حسنات فتطهروا فان ظاهر الامر الاستحباب النفسي ولا اختصاص له بمورد
من الوضوء التجديدي ومثل قوله عليه السلم حكاية للحديث القدسي من احدث فلم يتوضأ فقد جفاني ومن توضأ وصلى ركعتين ودعاني ولم اجبه فيما سأل
من امر دينه او دنياه فقد جفوته ولست برب جاف فان الظاهر من الرواية استحباب الوضوء للمحدث لمجرد رفع الحدث لا لاجل الصلوة وركعتين فظاهر ان
ترك الوضوء جفاء وترك الصلوة جفاء اخر فهما مطلوبان مستقلان لا ان المقصود من الوضوء الصلوة كما لا يخفى ومثل ما عن الامالي من قوله تع يا
انس اكثر من الطهور يزد الله في عمرك وان استطعت ان تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل فانك تكون اذا مت على طهارة مت شهيدا ومنه يظهر وجه الاستدلال
بما عن نوادر الراوندي عن امير المؤمنين عليه السلم كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله اذا بالوا توضؤوا او تيمموا مخافة ان تدركهم الساعة فان الظاهر بقرينة
رواية انس مخافة ادراك ساعة الموت على غير طهارة فيفوتهم ثواب الشهادة هذا ولكن لا يخفى ان هذا الوجه موقوف على ورود الامر او الاثر بالوضوء و
العلم بترتب الاثر عليه من الخارج اما الوضوء وورود الامر او الاثر بالتطهر من الحدث فيدل ذلك على الامر بايجاد المقدمة بالوضوء فيكشف ذلك عن كون الوضوء
في نفسه مقدمة ويترتب عليه الاثر فيرجع هذا الوجه الى الوجه الاول فتدبر الثالث ما ذكره بعضهم من اشتراط نية الرفع او الاستباحة في الوضوء
كفاية نية القربة وكل ما قلنا بكفاية نية القربة ارتفع الحدث بالوضوء المندوب لظهور الاجماع المركب وعدم القول بالفصل من جماعة منهم فخر الدين
والمحقق الثاني حيث نفيا الاشكال في صحة الوضوءات المذكورة بناء على كفاية نية القربة وعدم اعتبار نية الرفع او الاستباحة ومنهم الشيخ والحلي في عبارتهما
المتقدمة من المبسوط والسرائر حيث فرعا عدم ارتفاع الحدث بالوضوءات المذكورة على انعقاد الاجماع على اعتبار نية الرفع او الاستباحة الرابع بعض الاخبار
الظاهرة في هذا المعنى مثل ما يظهر منه اطلاق الطهور على الوضوء بقول مطلق ولازمه ترتب احكام الطهور عليه مثل ما عن الخصال في حديث الاربعمائة
اذا توضأ احدكم فليسم الى ان قال فاذا فرغ من طهوره قال كذا الخ ومثل ما استدل به صاحب المدارك على هذا المطلب من قوله ع في موثقة ابن بكير
اذا استيقنت انك توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك احدثت دل على النهي عن الوضوء بقصد الوجوب او رفع الحدث عقيب اليقين
بالوضوء من دون تفصيل بين افراد الوضوء المتيقن فدل على كفاية كل وضوء ويمكن ان يقال انه مسوق لبيان كفاية عدم اليقين بالحدث بعد اليقين
بالوضوء بعد الفراغ عن كون الوضوء المتيقن رافعا للحدث فافهم ومما استدل به غيره من قوله ع لا ينقض الوضوء الا حدث فانه دال على كون الحدث ناقضا
للوضوء بقول مطلق ولازم ذلك كون الوضوء بقول مطلق رافعا للحدث اذ لو جامعه لم ينقض به لعدم التنافي ويمكن ان يمنع الملازمة كما في الاغسال المندوبة
الصحيحة مع الحدث الاصغر مع انتقاضه به على اقوى القولين واضعف من الكل ما استدل به ثالث من صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلم الرجل
يصلي بوضوء واحد صلوة الليل والنهار قال نعم ما لم يحدث ومنه السؤال عن صحة ان يصلي بوضوء واحد بدون اخذه بعد الفراغ من جواز
صلوة واحدة به والكلام فيما نحن فيه في صحة اصل الصلوة بالوضوءات المذكورة وكيف كان فالعمدة في اثبات المطلب الوجه الاول ويؤيده
الباقي فافهم ومن هذه الوجوه باسرها يعلم الصحة في القسم الثالث وهو الوضوء التجديدي وفاقا للشيخ والمحقق وجماعة الا ان الاخبار هنا
اوضح دلالة مثل ما تقدم من قوله ع الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا وفي مرسلة سعدان الطهر على الطهر عشر حسنات فان اطلاق الطهر

في الوضوء التجديدي حيث شرع لتدارك الوضوء الاول في احداث نظافة ما لو صادف الحدث دفعه توضيح هذا المعنى ما ورد من انه نور على نور
اطلاق التجديد بحقيقة التجديد والتقوية ويؤيده ما نسبه في الذكرى الى ظاهر الاخبار والاصحاب من ان شرعية التجديد للتدارك وتوضيحه بما تقدم لغايته ونوضحه
انه اذا كان حكمه في شريعته ما يزيده فضلا لو كان المكلف محدثا بعد الطهارة راسا او لخلل في السابقة فيكتفى بها واما لا لرفع الحدث به لو فرض
كونه محدثا ولذلك قال الشيخ بصحته مع اشتراطه لنية الرفع والاستباحة وطعن عليه الحلي وتعجب منه العلامة وانتصر له في غاية المراد بان نية الاستباحة انما
يعتبر مع التذكر اما اذا غفل المكلف عن حصولها فلا فاذا وجد فضاء صادف حدثا في نفس الامر كان مرتفعا كيف وهم يعللون شرعية التجديد بتدارك ما عساه فات في الاول
ومثله استحباب الغسل اول ليلة من شهر رمضان تلافيا لما عساه فات من الاغسال الواجبة في الاتفاق واقع على اجزاء يوم الشك ندبا والصدق بدم
ثم انكشف انه قد جاز بذلك من الاحرام انتهى لكن هذا التوجيه لا يصلح في مقابل العلامة الذي لا يقول بكفاية الوضوء الاحتياطي المنوي به التدارك
صريحا فضلا عن هذا الوضوء الذي يكون حكمته الاحتياط والتدارك فالاولى ان يقال ان قصد تجديد الوضوء قصد لاحداث تلك النظافة
التي ذكرنا انه المستفاد من الاخبار كونها من جنس النظافة الاولى فترفع لو صادفته نعم التوجيه الذي ذكره في غاية المراد حسن جدا لو قصد
بالوضوء التجديدي الاحتياط والتدارك صريحا بان يلتفت الى احتمال خلل في الطهارة الاولى فتوضأ بداعي التجديد على تقدير عدم الخلل والتدارك
على تقدير الخلل فان الظاهر صحة هذه النية كما يستفاد من النصوص الواردة في نظائره التي ذكر الشهيد جملة منها ومن هنا يظهر حكم الوضوء المستحب
عقيب المذي واخويه حيث ان الظاهر ان المطلوب بالوضوء فيها تكميل النقص الداخل على الطهارة بسبب هذه الامور والانصاف ان التجديد بملاحظة حكمه اولى
برفع الحدث من هذا الوضوء فتامل ويظهر ايضا حكم الوضوء الثاني بمحض الاحتياط مع كون المكلف محكوما ظاهرا بالطهارة لاستصحاب او شك
بعد الفراغ ونحو ذلك فان الاقوى صحته وارتفاع الحدث به لو صادفه وهو اولى بذلك من الوضوء التجديدي ثم ان المحقق في المعتبر ذكر في الوضوء
التجديدي ان الوجه فيه الصحة اذا نوى بالثانية الصلاة لانها طهارة شرعية قصد بها فضيلة لا تحصل الا بها وذكر انه لو نوى به وضوءا مطلقا لم يصح
قال في الذكرى ان هذا الفرق يشعر بان المجدد عنده قسمان انتهى وقد تقدم عن المحقق في الوضوء للقراءة انه ان نوى وضوءا مطلقا لم يصح فلا بد
من التامل في مقصوده ثم ان الكلام في الوضوء المجدد جهة اخرى وهي نية الوجه فان من يعتبر نية الوجه لا بد له بعد القول بصحة هذا الوضوء والاغماض
عن اعتبار نية الرفع والاستباحة من التفصيل بين ما اذا اتحد المجدد في الوجه وبين ما اذا اختلفا وكذلك الكلام في الوضوء الاحتياطي والاقوى
عدم اعتبار ذلك وان قلنا باعتبار نية الوجه ويظهر وجهه مما تقدم في نية الوجه اما القسم الرابع وهو وضوء الحائض والجنب اذا ظهر عدم
الحدث حين حال الوضوء فلم يتعرض له الاكثر نعم في البيان ولا يجزي وضوء الحائض ولو طهر بعد الوضوء انتقاضه والاقوى فيه الصحة بناء على ما تقدم
من الاجماع من ان الوضوء حقيقة واحدة لها اثر واحد هي نظافة معنوية فان وجدت محلا قابلا للتاثير اثرت وان لم يكن المحل قابلا فان كان
لوجود الاثر قبل الوضوء اكده كما في الوضوء المجدد ثم التاثير يكون بارتفاع الحدث اذا كان اصغر وبتخفيف الحدث الاكبر مطلقا او لبعض الافعال
كالنوم والاكل والذكر في اوقات الصلوة فالمؤثر في المحدث بالاصغر والاكبر شيء واحد لكن يختلف اثره باعتبار المحل فاذا تبين كون الحائض منقطعة
الدم اثر الوضوء اثره نعم من يعتبر نية الوجه او نية الرفع او الاستباحة فيشكل عليه الحكم بالصحة فافهم والمسألة محتاجة الى التامل وانما اطلنا
زمام الكلام في هذا المقام لكون المطلب حقيقا بالاهتمام ولما ذكر المصنف اعتبار النية في الوضوء وعدم رفعه الحدث الا بها نفى بحال ازالة
الخبث فقال انه لا يعتبر النية يعني مطلق القصد فضلا عن قصد القربة في ازالة النجاسات لان المقصود منها زوال النجاسة وقد علم من الشرع
حصوله بمجرد اصابة المطهر للنجس ولو من دون قصد ولا شعور من احد مثل قوله كل شيء يراه المطر فقد طهر وقوله مشيرا الى غدير من الماء ان هذا لا
يصيب شيئا الا وقد طهره وقوله كلما اشرقت عليه الشمس فقد طهر هذا كله مضافا الى اطلاقات الامر بالغسل عن النجاسات فان ظاهر الامر سقوط
التكليف باتيان المامور به باي وجه كان نعم قد يقال ان ظاهر تلك الاوامر اعتبار المباشرة وكل واجب اعتبر فيه المباشرة اعتبر فيه النية وفيه
مضافا الى ظهور كثير من ادلة تطهير النجاسات في عدم لزوم المباشرة ان الاجماع بل الضرورة قائمة على عدم وجوب المباشرة في ازالة النجاسات
ومما ذكرنا انه لا وجه للاستشكال في المقام حتى قال في المدارك ان الفرق بين ما يجب فيه النية من الطهارات ونحوها وما لا يجب فيه من
ازالة النجاسة وما شابهها ملتبس جدا لخلو الاخبار من هذا البيان انتهى فان ظاهر الامر عدم اعتبار النية ووجوب مباشرة المامور به و
هما متنافيان لان كل فعل وجب فيه المباشرة وجبت فيه النية بالاجماع والاستقراء الا انه بعد ما ثبت من الخارج عدم اعتبار المباشرة يبقى
ظاهر اللفظ من عدم اعتبار النية سليما عن المعارض نعم ربما ادعي ان الاصل الثانوي المستفاد من ادلة اعتبار النية في جميع الاعمال مثل
قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات وقوله لا عمل الا بنية تقتضي كون كل
عمل متوقفا على النية الا ما خرج وقد اوضحنا في الاصول واشرنا هنا في اول مسألة النية الى عدم تمامية هذا الاصل فراجع ولو ضم المتوضي
الى نية التقرب بالوضوء ارادة شيء اخر غير تحصيل ما من شأنه ان يكون مباحا مثل التبرد والتسخين ونظافة العضو وغير ذلك من المقاصد المباحة واما ان تكون

محرما كالرياء والسمعة او محرما اخر واما ان يكون راجحا شرعا فالكلام في مقامات ثلاثة اما المقام الاول فالمحكي في قواعد الشهيد عن الاكثر
والمصرح به في المبسوط والمعتبر وبعض كتب العلامة انه لا يخل ذلك في الصحة كانت طهارة مجزية واستدل له جماعة بما في المبسوط والمعتبر من انه
نوى الواجب وزيادة وزيد عليه ان هذه الضمائم من اللوازم فهي حاصلة وان لم يقصد واورد عليه بمنع حصول الواجب مع عدم الاخلاص المعتبر
فيه المقتضي لكون الامر هو الداعي بالاستقلال وحصول اللازم لا يستلزم قصده والقادح هو القصد دون الحصول كما ان مقصود المرائي هو متحقق
حاصل مع ان قصده قادح اجماعا ولذا اختار العلامة في بعض كتبه تبعا لجماعة كما في الروض البطلان وتبعه عليه فخر الدين والشهيدان في البيان
والقواعد والروض والمحقق الثاني وصاحب الموجز وغيرهم ولهم مضافا الى ما ذكر من اعتبار الاخلاص المنافي لاشتراك الداعي ما دل على حصر العبادة فيمن
يعمل طمعا في الثواب او من يعمل خوفا من العقاب او من يعمل حبا لله فان ظاهر الحصر بطلان عبادة غيرهم وما دل على ان الامر الراجع الى الله عز وجل راجع
اليه بادنى تامل وهنا تفصيل احتمله الشهيد في قواعده ونسب الجزم اليه وهو قال بعد ترجيح مذهب المتاخرين ويحتمل ان يقال ان كان الباعث الاصلي
هي القربة ثم طرأ التبرد عند الابتداء بالفعل لم يضر ولو كان الباعث الاصلي هو التبرد فلما اراده ضم القربة لم يجز وكذا اذا كان الباعث مجموع الامرين
لانه لا اولوية فتدافعا وتساقطا فكانه غير ناو انتهى وحكي الجزم بهذا التفصيل عن غير واحد من المتاخرين وزاد الفاضل الهندي نسبته الى
الاصحاب على ذلك **اقول** الظاهر ان مراد الشهيد بالباعث الاصلي هو المستقل في البعث وبالطاري ما اكده من غير ان يكون له مدخل في البعث
نعم ثمرة تاكيده ربما يظهر في مقامات اخر مثل ما اذا طرأ على الباعث الاصلي ما يزاحمه في البعث لولا تاكيده بهذه الضميمة لكنه في ذلك الفرض ايضا
يخرج عن الاستقلال والحاصل ان فرض مدخلية الضميمة يوجب تركب الباعث وقد حكم فيه بالفساد فلا يبعد ما في شرح الفاضل من تنزيل اطلاق
الاصحاب عليه كما يشعر به عنوان المسألة هنا بضم نية التبرد الى نية التقرب الظاهر في حصول نية التقرب الذي فرض المصنف فيه الاخلاص هنا وفي المعتبر و
استدل له فيه تبعا للمبسوط على الصحة بكون نية التبرد زيادة غير منافية فان ظاهره عدم دخلها في اصل الفعل ثم انه يدخل في عبارة الشهيد فيما لو
كان تركب الباعث من مجموع التقرب والتبرد من حيث كون كل منهما جزءا غير قابل في نفسه للاستقلال في البعث لو انفرد عن الاخر وما كان التركيب فيه
باعتبار كون كل منهما لو خلي وطبعه باعثا مستقلا في البعث الا ان اجتماعهما اوجب بمقتضى استحالة اجتماع علتين على معلول واحد وامتناع الترجيح
بلا مرجح استناد الفعل الى المجموع المركب وربما يفرق بالصحة في الثاني تبعا لكاشف الغطاء ولعله لدعوى صدق الامتثال وجواز استناد الفعل
الى داعي الامر لان وجود الداعي المباح وعدمه على السواء نعم يجوز استناده الى الداعي المباح ايضا فالقادح عدم جواز الاستناد الى الامر لا جواز
الاستناد الى غيره الا ترى انه لو امر المولى بشيء وامر الوالد بذلك الشيء فاتى العبد به مريدا لامتثالهما بحيث يكون كل منهما كافيا في بعثه لو انفرد
عد ممتثلا لهما وفيه منع جواز استناد الفعل الى كل منهما لامتناع وحدة الاثر وتعدد المؤثر ولا الى احدهما للزوم الترجيح بلا مرجح بل هو مستند الى المجموع
والمفروض ان ظاهر الادلة الاخلاص واعتبار القربة ينفي مدخلية شيء اخر في العمل واما المثال المذكور فيمنع فيه صدق امتثال كل من المولى والاب
نعم لما اجتمع الامران في فعل شخصي واحد لا يمكن التعدد فيه لم يكن بد من الاتيان به مريدا لموافقة الامرين وهذا غاية ما يمكن في هذا الفرض من
موافقة الامر بخلاف ما نحن فيه فانه يمكن تخليص الداعي لموافقة الامر وتحصيل التبرد بغير الوضوء ان امكن والا فعليه تضعيف داعي التبرد وتقوية
داعي الاخلاص فان الباعثين المستقلين يمكن ملاحظة احدهما دون الاخر كالوالد المتحضر ما بقي ولده الغريق فانه قد ينقذه لمحض محبة الولد
من غير ملاحظة امر الشارع وان كان ينقذه لو كان غير ابنه لمحض الامر ولو تكلفا لا عن شوق وقد يكون الامر بالعكس فيكون الباعث المستقل امر
المولى وان كان الداعي الاخر موجودا بالفعل بحيث لولا امر المولى لفعله بهذا الداعي كجميع ما كان يصدر عن امير المؤمنين عليه السلام من المشتهيات والملاذ
النفسانية حيث كانت تصدر منه عليه السلام لموافقة اوامر الله المتعلقة بها باعتبار من الاعتبارات مع وجود الداعي المستقل الاخر بحيث لو فرضنا
عدم رجحان ارتكابه شرعا من جهة الوجوب كان يرتكبه بمقتضى الداعي النفساني الموجود فيه وقد يكون احد الداعيين مستقلا والاخر مؤكدا ولا
كلام فيه ايضا انما الكلام فيما اذا اشتركا في التاثير الفعلي وامكن للمكلف تخليص القربة في البعث ثم ان محل الخلاف في الضميمة المباحة التي
في اصل العمل واما الموجبة لاختيار بعض افراده على بعض فلا اشكال ولا خلاف في عدم قدحها ضرورة ان مقتضى التخيير في افراد الكلي تفويض
الخصوصيات الى الدواعي النفسانية للمكلف فاختيار الوضوء بالماء البارد في الصيف والحار في الشتاء لاجل التبرد او التسخين غير قادح في الامتثال
قطعا واما المقام الثاني فاعلم ان المعروف بين الاصحاب بطلان العمل بضميمة الرياء ويدل عليه مضافا الى حرمة الرياء الثابتة بالنص والاجماع الموجب
لفساد العمل المتحد معه في الوجود وعدم الاخلاص المقتضي لعدم حصول الاطاعة مع الضميمة المباحة كما عرفت فضلا عن المحرمة الاخبار الدالة على كون
العمل المرائي فيه مردودا ومكتوبا في صحائف السيئات مثل رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال النبي صلى الله عليه وآله ان الملك ليصعد بعمل
العبد مبتهجا به فاذا صعد بحسناته يقول الله عز وجل اجعلوها في سجين فانه ليس اياي اراد بها فان تعليل ثبوت العمل في كتاب الفجار
بعدم اخلاصه مراد العامل في الله عز وجل صريح في المطلب ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ثم يجاء بالعبد يوم القيامة قد صلى فقال يا رب قد صليت

بنيا وجهك فيقال له بل صليت ليقال ما احسن صلوة فلان اذهبوا به الى النار ثم ذكر مثل ذلك فى القتال وقراءة والصدقة ورواية على بن
سالم عن ابى عبد الله عليه السلم قال يقول الله عز وجل من اشرك معى غيرى فى عمل لم اقبله الا ما كان لى خالصا وفى رواية سفيان بن عيينة عن ابى عبد الله
قال العمل الخالص الذى لا تريد ان يحمدك عليه الا الله عز وجل وفى صحيحة زرارة وحمران عن ابى جعفر عليه السلم لو ان عبدا عمل عملا يطلب به وجه الله
والدار الاخرة وادخل فيه رضى احد من الناس كان مشركا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وقد اشتهر عن السيد قده ان دخول الرياء فى العمل موجب
لسقوط ثوابه لا لعدم اجزائه بمعنى وجوب فعله ثانيا والعقاب على تركه ويمكن ان يستدل له بعد سقوط الاخبار الدالة على عدم قبول العمل المراءى
فيه بما قرره قده من ان القبول اخص من الاجزاء فعدمه اعم بان منشأ الفساد ان كان مجرد تركب الداعى لم يفد ذلك كما تقدم فى الضميمة المباحة
غير الاكثر وان كان حرمة الرياء المتحد مع العمل فى الوجود الخارجى فهو مبنى على كون الرياء هو العمل المقصود به الخلق دون الخالق وادعى اجماع
الامر والنهى اما لو كان هو قصد ذلك فالمحرم هو قصد ذلك لا العمل المقصود به ذلك ولو قلنا بجواز اجتماع العبادة فى الوجود مع ما هو محرم كما
نسب السيد له يقدح بحرمة نفس العمل ايضا نعم يمكن الاستدلال بمثل قوله لا عمل الا بنية وانما الاعمال بالنيات الا ان القول بعدم قدح الضميمة
المباحة يوجب توجيه هذه الادلة بما يسقط معه الاستدلال بها فى هذا المقام ايضا هذا ولكن المذهب ما عليه المشهور لان ظاهر عدم القبول
عرفا هو الفساد وعدم الاجزاء وكثرة استعماله فى عدم الثواب الكامل لا يوجب رفع اليد عن الحقيقة وبعض الاخبار المتقدمة ظاهرة فى العقاب على العمل
من حيث نفس العبادة فلا يسمع دعوى كون الرياء هو نفس القصد لا ينفع القول بجواز اجتماع الامر والنهى لان اختلاف متعلق الامر والنهى يجب
الداعى فان المنهى هى الصلوة لداعى الرياء فتامل نعم يمكن المناقشة فى بعض الروايات السابقة بعدم دلالتها على حرمة العمل فان اظهرها رواية
السكونى فانها ظاهرة بقرينة ابتهاج الملائكة به فى استجماعه لشرائط الصحة اذ لا يخفى عليهم الشرائط المعتبرة فى العبادة كالوضوء الذى به يحصل
التبرد والتسخين وكذلك المنافى به لمحض مدح الناس فلا بد من حمل الرد فيها على عدم القبول الكامل من جهة الرياء الخفى الذى لا يمكن الزام كل احد
بدفعه ابطاله للعمل فيحمل الرواية على مكلف خاص يكون هذا العمل منه كالسيئة وان كانت من غيره حسنة فان حسنات الابرار سيئات المقربين و
يكون المراد بالسجين المحل الهابط السافل مقابل العليين بالنسبة الى هذا المكلف ويشهد له تفسير السجين فى بعض الروايات بالارض السابعة
والعليين بالسماء السابعة وكيف كان فالاستدلال بها لا يخلو عن الاشكال بعد الاغماض عن كونها رواية السكونى الا ان العمل على المشهور وغير
محتاج اليها وهنا امور الاول انه لا فرق بين كون الرياء علة مستقلة او جزء من العلة مستقلا او بمجرده عنه او غير مستقل اما لو كان تبعا بالمعنى
المتقدم وهو التاكيد للداعى الذى استظهرنا سابقا انه مراد المجوزين للضميمة ففى بطلان العبادة به اشكال من اطلاق قوله فى صحيحة زرارة
المتقدمة ثم ادخل فيه رضى احد من الناس فانه يصدق على مثل ما نحن فيه لان الفعل مستند الى الداعى المتاكد فللموكد دخل فى هذا الداعى
الشخصى ويؤيده قوله للمرائى ثلث علامات ينشط الى راى الناس ويكسل اذا كان وحده ويحب ان يحمد فى جميع اموره فان الظاهر من نشاطه
برؤية الناس شوقه وتاكد داعيه الى العمل والمراد من الكسل عند الخلوة وقوع العمل عنه متكاسلا وهو عين ما نحن فيه ومن ان ظاهر اكثر ادلة الرياء
الاختصاص بصورة استقلاله فى البعث او تركب الباعث فيه ادخل من الادخال فى صحيحة زرارة ادخاله فى الباعث على وجه الجزئية لا التاكيد
ومن النشاط والكسل فى رواية سفيان المتقدمة الهمة على العمل والتقاعد عنه والمسئلة لا تخلو عن اشكال الثانى ان ضم الرياء انما يبطل الفعل
الذى انضم اليه فاذا كان جزء العبادة بطل فان امكن تداركه فهو والا بطل الكل فاذا غسل اليد اليسرى غسلة ثانية مستحبة بقصد الرياء
بطل الوضوء من جهة امتناع المسح بالماء الخارج عن الوضوء واذا كان من الاجزاء المستحبة ولم يتداركه لم يلزم من بطلانه الابطلان للمركب من حيث
كونه فردا مستحبا من الواجب فلا يبطل ما عدا ذلك الجزء من الاجزاء التى تلتئم منها اقل الواجب بل يصدق انه اتى بالفرد الواجب بمحض القربة ولا
فرق فى ذلك بين ان يكون المنوى ابتداء هو ذلك الفرد المستحب وان يبدو له ذلك عند ارادة الاتيان بذلك الجزء لان نية الفرد الخاص
لا يوجب ابقاء عليها لان ما لا يجب بقيته ابتداء لا يجب ابقاء عليه فكانه عدل عن الفرد المستحب الى اقل الواجب بل لو نوى ابتداء الرياء بذلك الجزء
المستحب لم يكن الا كما لو نوى تركه وربما يتخيل البطلان خصوصا فى الصلوة الاولى حيث انه نوى بمجموع ما نوى التقرب الرياء ولو باعتبار جزئه ويقويه
ظاهر ما تقدم من قوله ثم ادخل فيه رضى احد من الناس وقوله عليه السلم حكاية عنه تعالى من عمل لى ولغيرى تركته لغيرى فانه يصدق على ما نحن فيه
انه عمل لله سبحانه ولغيره فيكون متروكا لغيره وبعد فعله انه يصدق ايضا انه اتى باقل الواجب تقربا الى الله تعالى ومقتضى ذلك اعطاء كل بقصد احكمه
فالمركب من حيث ان الجزء المستحب داخل فى حقيقته متروك فاسد ليس له ثواب يستحق عليه العقاب باعتبار جزئه وما عدا ذلك الجزء من حيث انه
مصداق لاقل الواجب بنفسه صحيح على احسن الاحوال هذا كله اذا قلنا ان مرجع استحباب الاجزاء الى استحباب الفرد المشتمل عليها بان يكون اجزاء
واجبة للفرد الافضل كما هو الظاهر من استحباب الشئ على وجه الجزئية اما اذا كان الشئ مستحبا نفسيا فى العبادة فالامر اوضح اذ لا تركيب للواجب منه
حاصله الثالث لا فرق فى بطلان العمل بضم الرياء بين دخله فى اصل العمل وفى ترجيح بعض افراده على بعض فليس الرياء كالضميمة المباحة التى

تقدم

ما تقدم انها لا يقدح فى ترجيح بعض الافراد على بعض والوجه فيه واضح فان الامر بالكلى انما يلزم منه التخيير فى الافراد المباحة دون مطلق
الافراد حتى المحرمة مع انه يصدق عليه انه عمل هذا العمل الخاص لغير الله ولا يتوهم استلزام ذلك للاعتراف بفساد الفرد المشتمل على الجزء المستحب
المراءى فيه لان متعلق النهى حقيقة هو هذا الجزء المغاير لباقى الاجزاء فى الوجود ووجود الكلى فى ضمن باقى الاجزاء مغاير لوجوده فى ضمن المشتمل عليه فلا
يحدث فى اتصاف احدهما بالوجوب والاخر بالحرمة بخلاف الفرد المتخصص بالخصوصية المقصود بها الرياء فانه متحد مع المحرم وبعبارة اخرى المنهى عنه لجزئيته انما
يرجع النهى الى جزئه والمنهى عنه لوصفه المتخصص لوجوده يرجع النهى الى المحل الموصوف هو نفس الفرد الموجود نعم لو وقع الرياء فى بعض الخصوصيات الخارجة
عن الفرد من حيث الوجود لم يقدح وان انتزع عنه صفة قائمة بالفرد كاستقبال القبلة فى حال الوضوء لا يبطل الوضوء وان صدق انه توضأ مستقبلا وكذا
التحنك فى الصلوة ومن هنا يفرق فى الكون فى مكان خاص بين الصلوة فيبطل وبين الوضوء فلا يبطل واما الرياء فالكلام عدا الفرق فيه بينهما من
توضأ قبل الوقت للتهيؤ لا يبطل الرابع الرياء كما ذكره بعض علماء الاخلاق طلب المنزلة عند غيره تعالى بالعبادة وظاهره اختصاصه بداعى مدح الناس
فلو قصد بذلك دفع الذم عن نفسه كما لو راعى فى القراءة ادابها الغير الواجبة دفعا للنسبة النقص اليه بجهله بطريقة القراءة لم يكن بذلك باس و
ظاهر الاخبار الواردة فى باب الرياء ايضا الاختصاص بذلك نعم لو كان دفع الضرر داعيا مستقلا الى اصل العمل دون الخصوصيات فسد لو كان جزء
الداعى بنى على ما تقدم فى الضميمة المباحة لانه احد افرادها وقال الشهيد قده فى قواعده ويتحقق الرياء بقصد مدح الرائى والانتفاع به او دفع
ضرره ثم قال فان قلت فما تقول فى العبادة المشوبة بالتقية قلنا اصل العبادة واقع على وجه الاخلاص وما فعل منها تقية فان له اعتبارين بالنظر الى
اصله فهو قربة وبالنسبة الى ما طرء من استدفاع الضرر وهو لازم لذلك فلا يقدح فى اعتباره اما لو فرض احداثه صلوة تقية فانه من باب الرياء انتهى
وقوله او دفع ضرره عطف اما على الانتفاع فيكون كلاهما غاية للمدح او على المدح فيكون غاية مستقلة وعلى هذا فمطلق الرياء ليس محرما الا ان
التوصل الى دفع الضرر ولو بطلب المنزلة عند الناس وطلب مدحهم له لا دليل على تحريمه بل قد يجب وظاهر الاخبار حرمة الرياء بقول مطلق فالاجود
تخصيص حقيقة الرياء بما هو ظاهر التعريف الاول من طلب المنزلة ليحصل ما لم يكن حاصلا من المنافع المحرمة او المباحة فدفع الضرر من الضمائم الغير
المحرمة وحكمه يعلم منها فما ذكره قده فى عد بحثنا الى تامل نعم يبقى على ما ذكرنا طلب المنزلة عند الناس ليحصل غاية راجحة كترويج الحق واماتة الباطل
بكلمة المسموعة فالظاهر عدم دخوله فى الرياء لان مرجعه الى طلب المنزلة عند الله ولو نوقش فى الصدق منعنا حرمته لان عموم حرمة الرياء معارض بعموم
رجحان تلك الغايات ثم ان السمعة هى ان يقصد بالعمل سماع الناس به فيعظم رتبته عندهم من افراد الرياء واما اجتماع الناس لعلمه من دون ان يفعل
لذلك فهو كحب رؤية الغير لعمله وسروره بذلك من دون ان يعمل لذلك مما ورد عدم الباس به ففى حسنة زرارة سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعمل العمل
من الخير فيراه انسان فيسره ذلك فقال لا باس ما من احد الا وهو يحب ان يظهر له فى الناس الخير اذا لم يكن يصنع ذلك لذلك قوله ما من احد محمول على ارادة
ذلك من حيث الفطرة والجبلة او على ان اكثر افراد الانسان لا يخلو عن ذلك غاية الامر ان المخلصين انما يحبون ذلك لاغراض راجحة شرعا كما سيجئ وغيرهم
يحبه لقلة الوثوق باطلاع المعبود تعالى عليه وهو خلق ذميم يفضى الى الرياء لان من احب شيئا مال الى تحصيله لكنه لا يفسد العمل لانه خارج عنه وجزء فادخ فى
غرض العامل وعن بعض الكتب انه قال رجل لرسول الله صلى الله عليه وآله اسر العمل لا احب ان يطلع عليه احد فيطلع عليه احد فيسرنى فقال لك اجران اجر السر
واجر العلانية والمراد باجر العلانية اما ما حصل له من حب الناس له باطلاعهم على حسن باطنه فيكون قد حصل له ثواب الاخرة باخلاصه وكراهة اطلاع
الغير على ما بينه وبين الله وثواب الدنيا بحسن ذكره بين الناس واما ما حصل له بسروره على اطلاع الغير عليه من حيث صيرورته سببا لاقتداء الغير به من
اجر من اعمل بالعمل ارادة لاقتداء الناس به فى الخير ثم ان الكلام فى الضميمة المحرمة غير الرياء والسمعة يعلم مما تقدم فيهما فان الضميمة ان كانت من قبيل العنوان
فلا اشكال فى كون قصده مبطلا لصيرورة الفعل الواحد عنوانا لواجب ومحرم فيكون حراما وان كانت من قبيل الغاية كان قصدها منافيا للاخلاص
مع ان الفعل لاجل الغاية المحرمة محرم ولو مقدمة فيلزم اجتماع الواجب والحرام ومنه يعلم انه لا فرق بين كون الحرام غاية لاجل العمل او لترجيح بعض خصوصياته
على بعض المقام الثالث فى الضميمة الراجحة والظاهر انها لا تخل بالعبادة وفى المدارك عدم الخلاف فى الصحة هنا وعن شرح الدروس الاتفاق عليه
وهو غير بعيد لانها توكد القربة المقصودة بها التاكد الطلب المتعلق بها من حيث انه لا تحصل راجحين بها لكنها انما يوجب التاكد اذا كان المقصود
الاصلى هو الوضوء والضميمة من قبيل المشوق والمرغب اليه اما لو انعكس الامر وكان ذلك الراجح هو المقصود الاصلى ففى تحقق الاطاعة بالوضوء
نظر ثم ان مسئلة جواز قصد الضمائم الراجحة لا دخل لها بمسئلة جواز التداخل فى التكاليف التى اختلفوا فيها كما قد يتوهم لان الكلام هنا فى مفهومين متغايرين
يصدقان فى موضوع خارجى واحد قد امر بكل واحد منهما امرا مستقلا موجبا لثواب مستقل على الموافقة وعقاب مستقل على المخالفة ولا اشكال فى تحقق
الامتثال لامرهما اذا قصد ذلك نعم قد يشكل اذا لم يكن احد العنوانين مقصودا بالاصالة والكلام فى مسئلة التداخل كما سيتضح فى مسئلة تداخل الوضوءات
والاغسال يقع تارة فى اتحاد التكليف وتعدده واخرى فى انه على فرض التعدد هل يكون بينهما تباين جزئى حتى يتحقق فلا بد من التعدد فاذا ثبت وحدة
التكليف كما فى اسباب الوضوء فلا اشكال فى التداخل القهرى واذا ثبت التعدد مع التباين فلا اشكال فى عدم التداخل واذا ثبت

لتعدد مع التضاد كمسئلة الضميمة الراجحة فافهم واعلم ان وقت النية بناء على المشهور من انها الارادة التفصيلية المقارنة للفعل هو اول
افعال الوضوء المعدودة فعلا واحدا فاذا قصد المكلف الاتيان بالفرد الكامل وهو المشتمل على الاجزاء المستحبة فلا بد من تقديمها عند اول جزء من هذا
الفرد الكامل وهو غسل اليدين المامور به في الوضوء كما عن المشهور ونسب الى الشيخ واكثر الاصحاب ولا اشكال فيه بناء على ما ذكر من كون غسلهما اول الافعال من
جهة انه كيف ينوي الوجوب بقارنه بما ليس بواجب بجعله داخلا فيها لان نية الوجوب في الفرد المشتمل على المندوب لو اشكلت لم يفرق بين كون المندوب
اول الافعال وبين عدمه وكلما يقال في الاجزاء المستحبة المتخللة فهو جار في الجزء الاول المستحب كما لا يخفى والمناسب لمذهب المشهور من اعتبار قصد الوجه هو ان ينوي
محل الاتيان بالفرد الكامل الاتيان بالواجب لوجوبه وبالمندوب لندبه وهو الذي يظهر من كلام بعضهم كالعلامة حيث قال في د ويجب معرفة واجبات الصلاة
من مندوباتها ليوقع كلا على وجهه ح فالمقارنة معتبرة بالنسبة الى مجموع النيتين مجموع العمل فكما لا يقدح مع وجوب اول الاجزاء عدم مقارنة
نية المندوبات بفعلها كذلك لا يقدح مع استحباب اول الاجزاء عدم مقارنة نية الواجبات لها ويظهر من الروض في مسئلة تداخل الاغسال كفاية
نية الوجوب في الفرد المشتمل على الاجزاء المستحبة وفيه نظر ثم ان كون غسل اليدين من الاجزاء المستحبة للوضوء بالشرط الاتية هو المشهور الا ان مستنده
غير واضح فان ما استدل به على الاستحباب مثل صحيحة بكير وزرارة انهما سألا ابا عبد الله عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فدعا بطشت او بتور
فيه ماء فغسل كفه ثم غمس كفه اليمنى في التور فغسل وجهه بها لا دلالة لها على الجزئية فلعل الغسل لرفع النجاسة المتوهمة فيكون مقدمة مستحبة
لغسل الاعضاء مرجعه الى استحباب صب الماء الوضوء واعضاء عن النجاسة المحتملة مع ان ظاهر بعض الاخبار ذلك مثل رواية الهاشمي سألته عليه السلام
عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شيء ايدخلها في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ من نومه ولم يبل ايدخلها قال
قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري حيث باتت يده فليغسلها وهذا ظاهر الامر به وجوبا اذا كان اليد متيقن النجاسة فانه لا تعبد بعد ذلك من الاجزاء
الواجبة ولو قيل ان وضع النجاسة المتوهمة حكمة للحكم وكذا يكون مستحبا مع القطع بعدم النجاسة قلنا على تقدير التسليم لا يصير بذلك من اجزاء
الوضوء بل مستحب تعبدي للاغتراف باليد الا استعمالها للغسل بالجملة فاستحباب غسل اليدين يحتمل وجوها اربعة الاستحباب النفسي نظير السواك
والاستحباب الغيري وهو اما على ان يكون مرة مستحبا نظير الغسلة الثانية في الوجه واليدين واما على ان يكون على وجه الشرطية لكون ماء الوضوء
او اعضائه على الوجه الكامل اعني متيقن الطهارة واما على ان يكون على وجه شرط الكمال لاستعمالهما في الاغتراف والغسل بعيدا عن الاحتمال
الاخيرين والتجديد هو الثالث وقد حكى عن السيد في بعض كلماته الاكتفاء بالنية عند غسلهما مع تسليم الاستحباب على الوجه الثالث والحكم من
نحوي ذلك بجعل النية عند غسل اليدين اذا وجب لازالة النجاسة المتيقنة وفيه ما لا يخفى ولاجل ما ذكرنا توقف جماعة في الحكم المشهور
منهم صاحب المشارق على ما حكاه الشهيد ره بل ظاهر الحلي في السرائر انكار ذلك في الوضوء لكنه قال به في غسل الجنابة ومما ذكرنا ظهر انه لا يجوز تقديم
النية عند المضمضة والسواك لانهما انما استحبا لوقوع الوضوء على الوجه الكامل كما يدل عليه قوله من سمى على وضوئه طهر جميع بدنه فان هذا
وامثاله ظاهر في كون المضمضة امرا خارجا موجبا لتاثير كل فعل من افعال الوضوء كما ان نظير التسمية على كل امر في صيرورتها سببا للبركة وبعد الشيطان
عنه ففي رواية العلاء بن فضيل اذا توضأ احدكم ولم يسم كان للشيطان في وضوئه شرك وان اكل او شرب او لبس وكل شيء صنعه ينبغي ان يسمي عليه
فان لم يفعل كان للشيطان فيه شرك ونحوها وغيرها من الروايات واما السواك فهو مستحب مؤكد امام الوضوء وما ورد من ان السواك شطر
الوضوء معارض بقوله الاستياك قبل ان يتوضأ والحمل فيه اولى واما المضمضة والاستنشاق فالظاهر كونهما من الوضوء بل عن نهاية الاحكام
لا خلاف في انهما من سنن الوضوء وفي بعض الروايات انهما من الوضوء ونفي كونهما منه في بعض اخر محمول على الوضوء الواجب عليه فلا اشكال في جواز
النية عندهما الا انه يحتمل ان يكونا منظفين مستحبين لاجل الصلوة وقبل الوضوء لا انهما من اجزاء الوضوء ولذا كان الاولى تاخير النية الى ما يجب
فيه اجماعا وهو عند غسل الوجه كما عن البيان والنفلية والمحقق الاردبيلي قده وتلميذيه صاحبي المدارك والمعالم وغيرهم واعلم انه لا خلاف
عند المشهور حيث فسروا النية بالارادة التفصيلية كما عرفت في انه يجب استدامة حكمها في كل جزء من الوضوء ولا يضر انقطاعها في الاثناء
مع عدم الاشتغال بفعل انفاقا كما سيجيء ثم ان الوجه في نحو هذه الاستدامة ما دل على اعتبار النية في العمل اذ مع عدم الاستدامة يقع
الجزء الواقع حالها غير منوي واما كفاية الحكمية وعدم ايجاب الاستدامة الفعلية فلتعذرها او تعسرها وتخيل بعضهم ان الدليل على وجوب
الحكمية انه لما تعذرت الفعلية لم يسقط الحكمية لقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور فاخذ في الرد عليها تارة وعدم جريانها في المقام اخرى ثم
قد يورد عليه ان اللازم من تعذر الفعلية دائما مراعاتها بقدر الامكان لكن الانصاف انه عسر جدا وان اللازم من تعذر الفعلية عدم وجوب
اخطار المنوي بقيود ها التفصيلية فلم لا يكتفي باخطاره بعنوان اجمالي وهذا لعسره انما هو بالتزام الاخطار وعدم الذهول والغفلة
عنه وكيف كان فلا اعتبار في وجوب هذا المقدار وانما البحث مع المشهور في اعتبار الزائد من ذلك في اول العمل وهلا جعلوا النية
الفعلية هذه التي سموها حكمية وكيف كان فالمراد بها كما عن الشيخ والفاضلين والمحقق والشهيد الثانيين وغيرهم ان لا ينتقل

من ذلك النية الى نية تخالفها فانه اذا كان كذلك كان حكم النية السابقة بعني اثرها العقلي والشرعي والعرفي مستمرا غير منقطع ثم اللازم من
عدم الانتقال الى نية الخلاف فانه كلما توجه ذهنه الى الفعل المنوي في اثناء الاشتغال به يجد له قصد تفصيلي وعزم على اتيان الفعل على النحو
المنوي سابقا لان صدور الفعل الاختياري من المتردد غير معقول كما عرفت سابقا والمفروض انه غير ناو للخلاف فلا يبقى الا كونه عازما على المضي
في الفعل قاصدا له تفصيلا نعم الفرق بين هذا القصد التفصيلي والنية الابتدائية كون النية في الابتداء مشتملة على قيود الفعل الغاية تفصيلا
وهذا مشتمل عليها اجمالا وان كان القصد تفصيليا لكونه مع الشعور والالتفات واما العزم والقصد الاجمالي الجامع لعدم الشعور فهو موجود
دائما وان لم يتوجه الذهن ولم يلتفت الى الفعل لما عرفت من كلام المحقق الطوسي وغيره من انا نجد انا فانا ارادة جزئية بحسب الحركات وان لم يشعر
الفاعل بها وبالجملة فهناك امور ثلثة النية التفصيلية وهي ارادة الفعل مع الشعور بجميع مشخصاته وغاياته وهي معتبرة في اول العمل ارادة تفصيلية
مع الشعور به بعنوان اجمالي من حيث المشخصات وارادة اجمالية من دون شعور بالفعل اصلا فاذا تحقق الاول من هذه الامور ولم يحدث بعدها الانتقال
الى خلافها حصل الامران الاخران لكن الاول منهما موقوف على توجه الذهن الى الفعل وتذكره له ثم ان حكم المشهور بوجوب الاستدامة بذلك المعنى مختص
بحال تذكر الفاعل للفعل التفاته اذ وجوبها حال ذهوله وعدم تذكره للفعل تكليف للغافل وايجاب التذكر عليه انما كان على ما فرضه من التعدد
والفناعة بالاستدامة الحكمية عن الفعلية اذا عرفت ذلك سهل عليك ارجاع ما ظاهره المنافاة لتفسير المشهور اليه اما ما ذكره في الذكرى من ان
معنى الاستدامة البقاء على حكمها والعزم على مقتضاها فهو وان جعله الشهيد والمحقق الثانيان مقابلا للمشهور الا ان مراده عند التامل ان الواجب
على المكلف هو البقاء والعزم وانما يصير المكلف مورد التكليف بهما ووجوبهما عليه اذا توجه ذهنه الى الفعل فمعناه انه يجب على المكلف اذا ذكر الفعل
في اثناء الاشتغال به ان يبقى على حكم النية الاولى ويعزم على مقتضاها وقد عرفت ان هذا لا ينفك عن عدم نية الخلاف الذي هو تفسير المشهود
ووجوب عدم نية الخلاف لا ينفك عن وجوب العزم والمضي على النية الاولى بعد بداهة عدم امكان صدور الحركة الاختيارية بدون ارادة ولاجل ما ذكرنا
نسب الفاضل المقداد الذي هو احد تلامذة الشهيد لا يخفى عليه موارد مخالفته للاصحاب تفسير الشيخ للاستدامة الى الفقهاء مشعرا باتفاقهم عليه
انما دعى الشهيد الى تفسيرها بذلك لان عدم نية الخلاف امر عدمي لا ينبغي ان يفسر به الاستدامة ولا ان يجعل في حيز الوجوب وهو كذلك فان تفسير الشيخ
ومن تبعه عند التامل لا يخلو عن مسامحة من هذه الجهة فان استدامة النية نظير احداثها امر وجودي واقع في حيز الوجوب عند التفات المكلف الى الفعل
وخطوره في ذهنه لكن وجوب احداثها مطلق بالنسبة الى الاخطار فيجب اخطار الفعل بمشخصاته لاجل ارادة المقارنة ووجوب استدامتها مشروط
بخطور الفعل في ذهن المكلف وتذكره له اذ لو وجب الاخطار مقدمة لها يرجع الى الاستدامة الفعلية وربما يوهم هذا المعنى تفسير الاستدامة
في الغنية والسرائر بان يكون المكلف ذاكرا لها غير فاعل لنية تخالفها لكنه بظاهره خلاف الاجماع فينبغي ان يجعل قوله غير فاعل تفسيرا للذاكر كما
قيل او يجعل قوله ذاكرا اه حالا لا اخبارا فمعنى الاستدامة ان يكون الشخص في حال تذكر النية السابقة والالتفات اليها غير فاعل لنية تخالفها فافهم
ولذا لم يجعل احد هذا التفسير تفسيرا ثالثا لتفسيري المشهور والشهيد مع دعوى القائل به الاجماع عليه ومما ذكرنا يظهر اتحاد التفسير بين المحكيين في
قواعد الشهيد قده فانه [illegible] الاكتفاء بالاستمرار الحكمي قال وفسر بتجديد العزم كلما ذكر ومنهم من فسره بعدم الاتيان بالمنافي وقد فسرناها في
رسالة الحج انتهى ولعل مراده بتفسيره في تلك الرسالة ما ذكره في الذكرى فيكون كلام الشهيد الاتحاد العبارة في التفسير ولا دلالة فيه على اختلاف بينهما في المعنى فان الكل متفقون على وجوب تجديد
العزم اذا ذكر اذ لو لم يجب العزم عند التذكر وقع ذلك الجزء لا محالة بنية مخالفة لنية الوضوء لان وقوع الحركة الاختيارية لا بنية مستغرقة بنية الوضوء
مفروض التعذر وكيف كان فتجديد العزم عند الذكر لا بد منه مع فرض عدم نية الخلاف واما اختصاص وجوبه بصورة التذكر فلان وجوبه مطلقا يستلزم
وجوب التذكر مقدمة فيرجع الى الاستدامة الفعلية وظهر مما ذكرنا ضعف الفرق بين قول الشهيد والمشهور بوجوب تجديد العزم كلما ذكر على الاول
دون الثاني لان تجديد العزم عند التذكر واجب اتفاقا كما عرفت ومما يشهد لما ذكرنا من اتحاد التفاسير كلها انه لا اختلاف في عدم وجوب اخطار
الفعل بعد النية الاولى ولا في ان العزم التفصيلي على الفعل يتوقف عقلا على خطوره في الذهن ولا في ان مجرد عدم نية الخلاف ليس وافيا بلا التعلق التكليف
به خصوصا حال الذهول عن الفعل ولا في انه اذا خطر الفعل في ذهنه في الاثناء وجب عليه العزم على الفعل على الوجه المنوي اولا وترك العدول الى
اتيان الفعل بنية اخرى وبالجملة فلا اظن في المقام اختلافا الا في التعبير وربما يجعل الثمرة بين تفسيري الشهيد والمشهور بطلان العبادة بالتردد
في اثنائها على الاول دون الثاني وفيه ما لا يخفى فان الكلام في استدامة النية في افعال الوضوء لا في احوال الوضوء اتفاقا فتوضيح ذلك ان اعتبار
المضي وجماعة استدامة النية الى عند الفراغ ربما يوهم ان نية القطع او الخلاف في الاثناء مخل بالوضوء وان فعل كل جزء منها بالنية الاولى
لانقطاع الاستدامة وليس كذلك لان النية ابتداء واستدامة انما تعتبر في العمل وهو المركب من الاجزاء فمقتضى لا عمل الا بنية عدم وقوع شيء من
العمل الا عن نية فالاستمرار في كلامهم انما يلاحظ بالنسبة الى الفعل المعدود امرا مستمرا متصلا في ما بل انقطاعها في اثناء العمل المستلزم
لوقوع جزء منه بلا نية لا بالنسبة الى الاكوان المتخللة بين اجزاء العمل حتى يقع فيه نية القطع في بعض تلك الاكوان فضلا عن التردد

فالاستدامة بجميع تفاسيرها على تسليم تخالفها في المعنى انما يلاحظ في افعال الوضوء لا احواله بلا خلاف فاخذ الثمرة المذكورة لا وجه له نعم تذهب
جمع الى لزوم ذلك في الصلوة بناء على ما استفيد من ان الاكوان المتخللة بين اجزائها من الاكوان الصلوتية يعتبر فيها ما يعتبر في اجزائها من
الطهارة والستر والاستقبال فخلو بعض هذه الاكوان عن النية مخل وتمام الكلام في محله نعم لو قلنا بحرمة ابطال العمل على وجه يشمل الوضوء كان
استمرار النية واجبا بمعنى وجوب اتمام الوضوء وحرمة ابطاله وسيجيء التعرض لذلك في الموالات ثم انا قد اشرنا في اول المسئلة الى ان البحث عن الا
كمسئلة المقارنة المتقدمة انما هو على القول بالاخطار واما على القول بالداعي فالبحث عنهما ساقط لقضاء ضرورة العـ[illegible] بالمقارنة و
الاستدامة الفعلية للنية بهذا المعنى الى اخر الفعل نعم قيل بعضهم جريان المسئلتين على القول بالداعي بناء على ما ذكره هنا وتقدم منه في اول النية آ
يعتبر بناء على القول بالداعي الخطور في الابتداء دون العلم به وان ذلك مدار الفرق بينه وبين الاخطار والا فلا فرق بينهما بالنسبة الى عدم الاعتداد
بعبادة الغافل في الابتداء فيكون الفرق بين الابتداء والاثناء على الداعي ان الغفلة والذهول الماحيين لخطور الصورة يقدحان في الابتداء دون
الاثناء فتامل جدا او يقال بناء على القول بالداعي لا بد في الابتداء من القصد الى الفعل ان لم يلتفت الذهن الى الداعي بخلاف الاثناء فانه يكتفى
بدوام وقع من غير قصد ثم اعترض على ما حكاه عن الرياض تبعا للمحقق الخونساري والوحيد البهبهاني وصاحب الحدائق بما حاصله سقوط مسئلتي
المقارنة والاستدامة الحكمية بناء على القول بالداعي بان فيه ما لا يخفى لانه مع مخالفته لبعض ما هو مجمع عليه ظاهرا مستلزم لصحة وقوع العبادة
بعد حصول الداعي مع الغفلة الماحية لاصل الخطور كما يتفق في الاثناء وهو بعيد جدا اذ انهم يلتزمون فساد ما وقع منها في اثناء ذلك هو ابعد
قال وما ادري ما الذي دعاهم الى ذلك مع ان القول بالداعي لا يقتضيه كما تقدم انتهى **اقول** ما ذكره هنا وفيما تقدم منه في اول النية من جهة
الفرق بين القولين واستبعاد صحة العبادة مع الذهول عنه في اولها بل قطعه بفساد ذلك فيما تقدم منه يظهر ما فيه بمراجعة ما تقدم منا في
تحرير محل الخلاف ومحصله ان اهل الداعي لا يريدون في امر النية على ما يتوقف صدق الافعال الاختيارية عليه عقلا وهي الارادة المسبوقة
بتصور الفعل وغايته المقرونة باول جزء من الحركات المعدودة في العادة فعلا واحدا كالقيام للذهاب الى السوق واشتراء اللحم والقعود للوضوء
واخذ الابريق للصب والاستقبال بالاذان والاقامة للصلوة فلا يقدح غفلته بالمرة وذهوله عن الفعل الداعي حين الشروع في المشي او في افعال
الوضوء او في احرام الصلوة كما لا يقدح غفلته فيما بعد ذلك من اجزاء العمل لان النية عندهم اعم من الارادة التفصيلية الموقوفة على الخطور
ومن المركوزة في الذهن مع عدم شعور الفاعل بها واما القائلون بالاخطار فيلتزمون بوجوب الارادة التفصيلية مقارنة لاول المأتي به لا
يجوز الغفلة عنه وان قارنه بعض مقدماته المعدودة معه [illegible] واحدا ويكتفون فيما بعد ذلك بالارادة الاجمالية المنفكة عن الشعور **تفريع**
يأتي لكل من القولين المتقدمين في اعتبار رفع الحدث وهو انه اذا اجتمعت على المكلف اسباب الحدث الاصغر مختلفة نوعا وصنفا او متفقة نوعا [illegible]
ثبت الوضوء في الشرع وجوبا او استحبابا لكمال واجب كالنوم والرعاف كفى وضوء واحد اجماعا بل ضرورة عند العلماء ويكتفي في غايته هذا الوضوء بعد
توصيفه بالوجوب والندب عند المصنف هنا بنية التقرب لا يحتاج الى ضم رفع الحدث المرتفع اصلا عن تعيين الحدث الواحد او المتعدد الذي نظهر منه
لان الحدث المسبب عن الاسباب المختلفة امر واحد لا تعدد فيه كما في الاحداث الموجبة للغسل حتى يتوقف صحة الوضوء على قصد رفع كل ما وقع
منها فلا يرتفع ما لم ينو رفعه ليترتب انه متى قصد رفع حدث واحد فان لم يقع هذا الحدث بطل الوضوء نظير نية رفع الجنابة في غسل الحيض ثم
ان وقع مع غيره اختص الواقع بالرفع ان لم يقصد عدم رفع غيره والا فقيل يجوه فيبطل بعضها احتمل البطلان رفع الكل وخصوص المنوي
وعدم الرفع اصلا ثم الاكتفاء بالوضوء الواحد ليس من باب تداخل المسببين كما سيجيء في تداخل الاغسال لان لم يتعدد الوضوء بتعدد الحدث الا
من باب تداخل السببين في التأثير والتسبيب كما لا تداخل في الوضوء بالنسبة الى اسبابه كذا لا تداخل بالنسبة الى غاياته بل الوضوء
فعل واحد يطلب لامور متعددة يترتب جميعها على رفع الحدث بالوضوء ولا فرق بين الغايات الواجبة والمندوبة والملفقة ولا بين
الاسباب الملزمة له كالاحداث الخمسة والموجبة لرجحانه كالقيء والرعاف وربما استوجه كون التداخل في مثل ذلك كالاغسال المندوبة
رخصة لا عزيمة والاوجه خلافه واعلم ان المصنف قد ذكر مسئلة تداخل الاغسال هنا استطرادا لان اسباب الغسل عنده كاسباب الوضوء
كما سنجي من المعتبر ولذا قال وكذا لو كان الواجب عليه والثابت شرعا بالنسبة اليه ولو استحبابا اغسالا متفقة في الوجوب او مختلفة كفى عنها
غسل واحد بلا خلاف في ذلك في الجملة والاصل في ذلك مع مخالفته للاصل قول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة المروية في السرائر عن كتاب محمد بن علي بن
محبوب وعن كتاب حريز اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة فاذا اجتمعت
لله عليك حقوق اجزأها عنك غسل واحد قال ثم قال وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها وما رواه
ابن عيسى عن علي بن حديد عن جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلام اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزأ عنه ذلك الغسل من كل
غسل يلزمه في ذلك اليوم وفي رواية شهاب بن عبد ربه ان غسل ميتا توضأ ثم اتى اهله يجزيه غسل واحد لهما وفي غير واحد من الروايات كفاية

غسل واحد للجنابة والحيض وقد يتصدى الى ذلك كلية مسئلة التداخل في المسببات هنا بناء على ان امتثال كل من الاوامر بهذه الاغسال يحصل بغسل واحد
وان لم نقل بتداخل الاسباب في التأثير واستلزامه كون التداخل فيها كاسباب الوضوء وهو هنا خلاف لظاهر الفرض لمخالفته لاطلاق ادلة سببيتها بخلاف
التداخل في امتثال المسببات فانه مقتضى الاطلاق في الاوامر الواردة بالمسببات بعد تحقق اسبابها وغير موجب للتداخل القهري بل هو نظير تداخل
كليين في فرد واحد كما في اضف فقيرا واكرم هاشميا وقد استدل بهذا غير واحد تبعا للعلامة قدس سره في بعض كلماته ومثله التداخل في المسببات في امثال
المقام اسوء حالا من التداخل في الاسباب نظرا الى ان التداخل في الاسباب مخالف لظاهر ادلتها كما مر في منزوحات البئر واما التداخل في المسببات بعد تسليم
استقلال الاسباب في التأثير فغير ممكن لان الفردين المتحدين مفهوما لا يعقل اتحادهما لان كونهما في الخارج فردين انما هو بتعدد الوجود فما سمعتها
المفهومين مثل اكرم هاشميا واضف فقيرا واضح الفساد لامكان اتحاد المفهومين في الخارج بتصادقهما في فرد واحد واما الفردان من مفهوم واحد فلا
يعقل احدهما والتزمنا ان فرض تعدد المسبب نوعا فقط تغاير بينهما اما في الذهن وان حصل الاتحاد في الخارج كما في المفهومين واما في الخارج كما في فردين
من مفهوم واحد اما الموجود الواحد لمفهوم واحد فلا يعقل فيه تعدد حتى يفرض فيه استقلال كل سبب بسببية دعوى ان الفردين المسببين للسببين كالجنابة
والمس مثلا ليس كل منهما مسببا من حيث مفهوم المشترك بينه وبين الفرد المسبب للسبب الاخر والا لم يتخالفا في الاثار فتخالفهما في الاثار يدل على كون كل فرد
منهما معرفا لعنوان يترتب عليه تلك الاثار فيرجع الامر الى مفهومين يمكن اتحادهما في فرد واحد بتصادقهما فيه مدفوعة بان اللازم من ذلك عدم جواز
تداخلهما لعدم العلم بكون ذينك المفهومين قابلا للتصادق في فرد واحد نعم ربما يتوهم ان ظاهر ادلة الاغسال اتحاد حقيقة الغسل الذي يوجبه اسبابها
فما يوجبه الجنابة من الغسل عين ما يوجبه الحيض وينكشف ذلك عن اتحاد حقيقة هذه الاسباب ورجوعها الى حدث واحد كما في اسباب الوضوء فمرجع اصالة
عدم التداخل الى دعوى تكرار هذه الحقيقة الواحدة بتكرار افراد الحدث الواحد هذا خلاف الاجماع فان تعدد الاغسال بتعدد اسبابها وعدم الاكتفاء
فيها بواحد مبني على اختلاف حقائق الاحداث والاغسال وعدم كونها كموجبات الوضوء كما لا يخفى على من لاحظ كلماتهم لكن الانصاف انه لا ظهور معتد به
للادلة في اتحاد حقيقة الاغسال وان كان يوهمه اطلاقاتها مع ان هنا ما يدل على تعدد ما يجب على المكلف عند تعدد الاسباب فيدل على اختلاف حقيقتها
لما ادعي من الاجماع على عدم التعدد على تقدير اتحاد حقيقة الاغسال والاحداث مثل قوله عليه السلام اذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزأها عنك غسل واحد
فان ظاهر الحقوق وظاهر قوله اجزأها عنك المتضمن لمعنى الاسقاط تعدد الواجب مثل قوله في غسل الحيض والجنابة يجعلهما غسلا واحدا فان
استناد الاتحاد الى جعل المكلف في مقام الاداء والامتثال ظاهر في تعددهما في انفسهما وقوله اجزأ من كل غسل يلزمه ذلك اليوم فانه ظاهر في تعدد
الاغسال وقوله كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة فان ظاهره اختلاف انواع الغسل نعم توهم انه يمكن ان يكون الاغسال بالاضافات متحدة الحقيقة متعددة
بان المراد مجرد تمايز كل من الاغسال عن غيره وان غسل الحيض والجنابة ليسا كغسلي ثوب متعاقبين بكون الثاني بحسب المفهوم عين الاول لا تغاير بينهما
الا في الوجود وهذا المقدار كاف في عدم جواز التداخل وليس المراد بالنوع النوع المنطقي المقابل للصنف هذا مع ان الشك في المسئلة يوهن
الاطلاقات بامثال هذه الامارات كاف في الاصل الذي قررناه والمستند في ثبوت التداخل في مورده هي الاخبار المتقدمة فلا بد من تشخيص مدلولها
من حيث عمومها لجميع صور اجتماع الاغسال واختصاصها ببعضها فنقول ان الاغسال المجتمعة اما واجبة او مندوبة او مختلفة فيها فهنا مسائل الاولى
ان يجتمع اسباب وجوب الغسل والصور الاولى ان ينوي الجميع والظاهر دلالة الاخبار المذكورة على التداخل فيها بل هو المتيقن من مدلولها كما ستعرف
الظاهر انه موضع وفاق كما مر في شرح الدروس نعم ربما يتوهم الخلاف ممن اعتبر في تداخل الاغسال التي احدها الجنابة كما في السرائر لكن الظاهر انه اراد
منه الجنابة لا يشترط في مقابل نية خصوص غيرها لا نية الجنابة بشرط عدم نية الغير الصورة الثانية ان ينوي رفع الحدث اعني ما في المكلف من الحالة المانعة
عن الدخول في المشروط بالطهارة والظاهر انه لا خلاف في التداخل فيها ايضا كما في شرح الجعفرية لان مرجعها الى الصورة الاولى الصورة الثالثة
ان ينوي خصوص غسل الجنابة والمشهور الاجزاء به عما عداه بل صريح السرائر وجامع المقاصد الاجماع عليه وفي شرح الجعفرية عدم الخلاف فيه وكذا شرح
الموجز واذا بذلك على من نقل قولا بعدم الاجزاء به من غسل الاستحاضة ولعل في هذه الاجماعات كفاية وربما يستدل عليه بالاخبار المتقدمة ايضا
ولا يخلو عن نظر لان الظاهر منها نية الجميع كما لا يخفى نعم ربما كان في مرسلة جميل اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزأه غسله ذلك عن كل غسل
يلزمه في ذلك اليوم ظهور في كون الواقع من الجنب غسل الجنابة واستدل جامع المقاصد عليه مضافا الى الاخبار والاجماع بان الحدث الذي هو
عبارة عن النجاسة الحكمية متحد وان تعدد اسبابه فاذا نوى ارتفاعه بالسبب الاقوى ارتفع بالاضافة الى غيره وهو استدلال حسن بناء على جعل الاسباب
كاسباب الحدث الاصغر ولا يحتاج معه الى دعوى الاقوائية والاضعفية مع كونها في محل المنع واستدل شارح الدروس عليه بصدق الامتثال عرفا
قال لانه اذا طلب شيء من احد ثم اتى بذلك المطلوب ان لم يكن اتيانه به من جهة [illegible] لطلب يستفاد في العرف انه يقال انه امتثل عرفا اطاعه ان لم [illegible]
المطلوب خصوصا اذا كان اتيانه به من جهة طلب اخر من ذلك الطالب كما فيما نحن فيه نعم القدر المسلم على تقدير تماميته لعله انه لا بد من الاتيان في الاول
الاطاعة التي من قبيل العبادات بالمأمور به متقربا الى الله فالمأمور به في الحقيقة امتثال الطبيعة المقيدة بكونه على وجه الاخلاص والتقرب ولا شك

ان الاتيان بالمطلوب فيما نحن فيه للعرف بلا نية لا نسلم انه يلزم ان يكون [illegible] نظير ذلك [illegible] او ورد على نفسه امات [illegible] وان لكل امرء ما نوى اجاب بعد المنع عن دلالته على ان غير المنوى لا يحصل له بانه يمكن ان يكون فيما نحن فيه لا نسلم انه لو نوى الفرض المذكور امتثال الامر مما عدا الجنابة لا الامتثال كما عرفت يحصل باتيان الفعل مع الاخلاص وعند قصد ذلك الفعل بقصد الامتثال ايضا ضمنا لا نسلم ظهور الروايات اعتبار القصد الصريح ثم قال فان قلت مع حصول الامتثال وسقوط الذم والعقاب وعدم بقاء توجه التكليف فهل يحصل الثواب والاجر على ذلك الفعل قلت الظاهر على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين كما هو الحق استحقاق المدح والثواب على ذلك الفعل لان الفعل لابد ان يكون له في نفسه حسن يوجب وحسنه لابد ان لا يكون مشروطا بشئ والا الامر بذلك الشرط ايضا غاية الامر اشتراط ذلك الامر بما يقربه واما اشتراط ان يكون الاتيان بخصوص ذلك الامر فلا فلابد ان يحصل للمكلف ما يترتب على ذلك الفعل من المنافع الدنيوية والاخروية نعم لا ثواب من ان يكون الاتيان بقصد ذلك الامر بخصوصه لحكم العقل به ظاهرا وفيه فانه ذلك الحسن ثم استدل على المطلب بعموم الروايات الماضية ثم قال بعد كلام انه لولا الدليل الاول المثبت لكفاية الفعل الواحد لامتثال جميع الاوامر اشكل التمسك بالروايات لكونها معارضة بما دل على وجوب غسل الحيض لدلالته على وجوب امتثالها فيدل الامر بين تقييدها بغير صورة اتيان غسل الجنابة وتقييد هذه بغير صورة نية الجميع والثاني اولى لكثرة المعارضات وارجحيته سندا مع ان ظاهر رواية الكفاية بقاء وجوب الاغسال وكفاية غسل واحد لها لا سقوط بعضها وكذا لو شككنا في تحقق امتثال الجميع للشك في تخصيص ادلة وجوب غسل الحيض انتهى في موضع الحاجة ملخصا **اقول** وما ذكره في ذيله اضعف مما ذكره المحقق الثاني فقد عرفت ان الامر اذا ثبت تعدد التكليف والمكلف به كما حققناه سابقا واعترف هذا المحقق في اخر كلامه وفيما قبله من كون امتثال امر غسل ما عدا الجنابة حسنا بالاستقلال وان لذلك الغسل حسنا مستقلا اعلم من العقل والعرف ان الامتثال لامر يجب امتثاله لا يتحقق الا مع قصد عنوان المامور به وانه للامر به فكيف يعقل ان يكون امتثال احد الامرين امتثالا للامر الاخر وان لم يقصد ولا التفت الى متعلقه وهل يكون ذلك الا مع رفع اليد عن تعدد المكلف به والتزام كون الاوامر المتعددة راجعة الى فعل واحد مع دعوى عدم اعتبار القصد الى الامر والمامور به في تحقق الامتثال والاول خلاف الفرض والثاني خلاف العقل والنقل كما لا يخفى واضعف من هذا ما فرعه على قاعدة التحسين والتقبيح من المدح والثواب على الفعل الغير المقصود فان القاعدة المذكورة مع تسليم دلالتها على اعتبار ثبوت الحسن في المامور به وعدم كفاية وجود الحسن في نفس التكليف ان المتصف بالحسن والقبح لا يكون الا العنوان المقصود الملتفت اليه دون العنوان المتحقق في ضمن عنوان مقصود من دون التفات فان اكرام زيد اذا لم يلتفت الفاعل الى صحبته لاكرام عمرو ولم يقصده لا يترتب عليه مدح ولا ذم بل لو تحقق فانما يتحقق من غير اختيار فلا يتصف بالحسن والقبح اصلا واما ما ذكره اخيرا من انه لولا دليل الامتثال اشكل التمسك بالروايات من جهة المعارضة ففيه انا في سعة من هذه المعارضة بدعوى ظهور الاخبار في نية الجميع فتكون هذه الاخبار حاكمة على اصالة التداخل كاشفة عن كون الاغسال المتعددة قابلة للاتيان في فعل واحد نعم لو عممناها لصورة نية البعض لظهور ادلة الاغسال ورواية الحقوق في تعدد التكليف كشفا اخبار التداخل [illegible] عن اتحاد حقيقتها وحقيقة الاحداث الموجبة لها لكن لا يبعد تقديم اخبار التداخل حكومتها على تلك الادلة وسيجئ تفصيل الكلام في ذلك ثم الظاهر عدم الحاجة الى الوضوء لان غسل الجنابة يكفي عن الوضوء المتسبب عن اي سبب كان كما هو ظاهر قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا حيث انه تعالى جعل من الجنب جزءه كما لا يخفى ويؤيد الاستدلال بها ما رواه محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر عليه السلام ان اهل الكوفة يروون ان عليا عليه السلام كان يامر بالوضوء قبل غسل الجنابة قال كذبوا ما وجدوا ذلك في كتاب علي عليه السلام ان الله عز وجل يقول وان كنتم جنبا فاطهروا فان الامام عليه السلام استشهد بالاية على عدم وجوب الوضوء على الجنب ويمكن الاستدلال بما ورد من ان غسل الجنابة ليس قبله ولا بعده وضوء بناء على ان المنفي هو مطلق الوضوء الشامل للمتسبب عن اسباب الغسل لا مدخلية الوضوء في رافعية غسل الجنابة كما هو الظاهر لا ينافي ثبوت الوضوء باسباب الاخر وقال شارح الدروس بعد الاشكال في سقوط الوضوء لولا الاجماع انه لو قيل بان كفاية غسل الجنابة ليس من جهة امتثال الجميع بل لسقوط غيره به كان عدم وجوب الوضوء ظاهرا من غير منافاة كما يخفى انتهى وهو متجه لو كان معنى سقوط غيره به ارتفاع الحدث الاخر به اما لو اريد سقوط غسل الاخر به فلا ينافي بقاء وجوب الوضوء عليه ثم ان ظاهر كلمات الاصحاب عدم الفرق في كفاية غسل الجنابة عما عداه [illegible] سقوطه وبين قصد عدم سقوطه [illegible] في شرح الدروس والمناهج في شمول الاجماع [illegible] المحقق اما الاجماع المدعى في السرائر وجامع المقاصد ومطلق الاخبار [illegible] الا ان [illegible] المطلق في [illegible] في [illegible] الجمع [illegible] ان [illegible] غسل الجنابة [illegible] لم يقع [illegible] [illegible] ان يقصد [illegible] غسل [illegible] الاول [illegible]

هذا الغسل الذي ما نوى به وفيه اشكال من جهة اطلاقات الامر بذلك الغسل اقتضاء الامر للاجزاء وقوله لكل امرء ما نوى ومما سيجئ من عدم كفايته عن الجنابة فارتفاع الاضعف مع بقاء الاقوى غير معقول واطلاقات الاوامر غير شاملة لما نحن فيه لان وجوب غسل الحيض هنا عينا خلاف الاجماع المنعقد على جواز الاقتصار على غسل الجنابة المتعين عليه فان تعيين الشيء على المكلف مع تعيين ما يسقطه عليه لغو وتخييرا غير معقول اذ لابد له على القول بعدم كفاية الجنابة مع قصد عدا ارتفاع حدث الحيض والاشكال وارد على من لا يقول بذلك وهم الاكثر ويجري في المقام الثاني ما يمكن ان يدفع به هذا الاشكال ويظهر منه صحة هذا الغسل بالنسبة الى نفسه المقام الثاني في كفايته عن غسل الجنابة واختاره المصنف هنا وفي المعتبر وتبعه عليه المحقق الثاني والشهيد او نسبه شارح الجعفرية الى المشهور وهو غير ثابت كما ستعرف واستدل عليه في المعتبر بانه يغتسل بنية خلوص الحيض غسلا صحيحا نوى به الاستباحة فيجزي واوضحه في جامع المقاصد بما تقدم منه في الاستدلال على كفاية غسل الجنابة من غيره من اتحاد الحدث وان تعدد اسبابه وزاد على ذلك وجهين احدهما اطلاق الاخبار المتقدمة والثاني الدليل الذي قرره على وجهين وجعل اوضحهما انه لو لم يجز غسل الحيض عن الجنابة عند وجوبهما امتنع جوبه والتالي واضح البطلان بيان الملازمة ان وجوب الفعل يقتضي القطع بترتب الاجزاء على الاتيان به مشتملا على جميع وجوه الوجوب وسقوط الطلب عن المكلف وغسل الحيض على ذلك التقدير لا يترتب على فعله الاجزاء ولا سقوط الطلب انما يترتب الاجزاء على فعل الغسل المقارن له وهو الجنابة ووجوه كعدمه فيكون التكليف به تكليفا بما لا يجزي وهو ممتنع او يقال وجوب غسل الحيض على تقدير عدم اجزائه عن غسل الجنابة ليس احد اقسام الوجوب فيجب انتفائه بيان الملازمة ان الوجوب ينقسم باعتبار الفعل الى الحتمي والمرتب والمخير ووجوب غسل الحيض في الفرض المذكور على تقدير عدم اجزائه عن الجنابة ليس واحدا منها فينتفي وجوبه واذا انتفى وجوبه على تقدير عدم الاجزاء عن الجنابة وجب بحكم العكس ان يجري على تقدير الوجوب هو المط انتهى كلامه رفع مقامه وقيل بعدم الكفاية وانه اذا نوى غسل الجنابة اجزء عن غيره واذا نوى غيره لم يجز عنه نسبه الى الشيخ وهو صريح السرائر والوسيلة وبعض كتب العلامة والايضاح والموجز وشرحه بل اكثر من تعرض للمسئلة بل ربما يستظهر من السرائر شمول الاجماع المدعى فيه على كفاية غسل الجنابة لعدم كفاية غيره قال ان كانت المراة حائضا ثم طهرت فقبل ان يغتسل جامعها زوجها فالواجب عليها ان تغتسل غسل الجنابة دون غسل الحيض لان غسل الجنابة لها مزية وقوة وترجيح على غسل الحيض لانه لا خلاف في انه يستباح بمجرده الصلوة وليس كذلك غسل الحيض وايضا غسل الجنابة عرف ووجوبه من القرآن وغسل الحيض عرف وجوبه من السنة ثم ضعف الوجه الاخير بعدم الفرق بين ما ثبت من الكتاب وما ثبت بالسنة المتواترة ثم قال والمعتمد في ذلك الاجماع انتهى فان الظاهر ان التعليلين المذكورين لاجل مزية غسل الجنابة الكاشفة عن عدم كفاية غيره عنه والا فكفايته عن غيره يكفي فيه نفس الغسلية ولا يحتاج الى اثبات الترجيح فالعدول عن كلا التعليلين او احدهما الى الاجماع على الترجيح ظاهر في ارادة الاجماع على الترجيح المثبت مرجوحية غسل الحيض وعدم كفايته وهو المطلوب فافهم وكيف كان فهذا القول هو الاقوى للاصل ضعف ما استدل به على الكفاية اذ لم يثبت اتحاد الحدث ولا شاهد عليه بل الشاهد على خلافه فان حدث الحيض يوجب حرمة الوطي او كراهته بخلاف حدث الجنابة وقد تقدم منا الادلة الدالة على اختلاف حقائق الاغتسال واما الاطلاقات فقد عرفت ظهورها في قصد الجميع مع معارضتها بالموثق كالصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام وابي الحسن عليه السلام في رجل جامع امرأته فتحيض قبل ان تغتسل من الجنابة قال غسل الجنابة عليها واجب وما في السرائر عن كتاب ابن محبوب ظاهرها عدم كفاية غسل الحيض عن غسل الجنابة وما في شرح الدروس من ان وجوب غسل الجنابة عليها لا ينافي سقوطه بغسل الحيض والثمرة تظهر في استحقاق العقاب على تركهما ففيه ان ظاهرها وجوب الغسل عليها بعنوان انه غسل الجنابة واما ما ذكره جامع المقاصد اخيرا ففيه ان معنى اجتماع وجوب غسل الحيض والجنابة وجوب رفع الحدثين وهو قد يتحقق بغسل واحد منوي به رفعهما او خصوص الجنابة وقد يتحقق بفعل غسل الحيض اولا فيرتفع به حدث الحيض ويترتب عليه اثاره من ارتفاع حرمة الوطي او كراهته وجميع احكام الطاهر من الحيض ويبقى رفع الجنابة بغسل اخر فغسل الحيض احد فردي الواجب التخييري بالنسبة الى احد الواجبين وهو رفع الحدث الحيض لا بالنسبة الى وجوب رفع الحدث المطلق واستباحة الصلوة نعم لو لم يترتب على غسل الحيض اثر لا يتوقف على غسل الجنابة امكن دعوى لغوية ايجاب غسل الحيض الا ان ذلك يكون كاشفا عن اتحاد حقيقة الحدثين فيرجع الى الوجه الاول وهو ادعاء اتحاد الحدث ويمكن الاستدلال على المطلب بما يظهر منه كون الحيض اعظم من الجنابة فغير نافع برافعية نظير الجنابة بالنسبة الى الحدث الاصغر مثل رواية سعيد بن يسار في المراة ترى الدم وهي جنب تغتسل من الجنابة قال قد اتاها ما هو اعظم من ذلك وما يظهر منه كون كل من الحيض والجنابة بمنزلة الاخر في الحكم كصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد قال لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تبارك وتعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا فان الاستدلال باية الجنب لحكم الحائض يدل على اتحاد حدثهما او كون حدث الحيض اعظم وعلى اي تقدير فغير نافع برفع الحدث ورواية الاحتجاج في حديث الزنديق مع ابي عبد الله عليه السلام وفيه قال الزنديق فما علة غسل الجنابة وقد اتى الحلال وليس من الحلال تدنيس قال ان الجنابة بمنزلة الحيض وذلك ان النطفة دم لم يستحكم الجماع والظاهر ان المراد

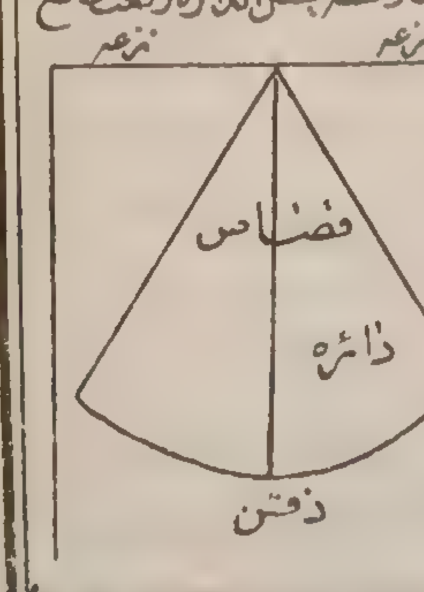
بالدم بمو الذي يستحيل اليه النطفة وهي العلقة والا فالنطفة دم استحال اليها وما يظهر منه اتحاد غسل الجنابة والحيض كصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام
في المراة تحيض وهي جنب هل عليها غسل الجنابة قال غسل الجنابة والحيض واحد في الجميع نظر اما في الاول فلان الظاهر ان الاعظمية انما
ان يكون وجهها العمد وجوب غسل الجنابة عليه عدم قابلية الحيض للارتفاع فلا فائدة في ايجاب غسل الجنابة عليها لانه لا يبيح لها الصلوة فهو مساوق
لتعليل عدم وجوب غسل الجنابة على الحائض في بعض الاخبار بانه قد جاءها ما يفسد الصلوة اذ المراد انها لا يقبل الاصلاح والا لم يمنع من وجوب غسل
الجنابة مع ان الاعظمية لا يجدي لجواز ارتفاع الاقوى وبقاء الاضعف كالحيض بالنسبة الى الحدث الاصغر واما الاية فلا استشهاد بها من جهة ان
كلما يحرم على الجنب يحرم على الحائض ولا يدل على العكس ولا ينفع واما رواية الاحتجاج فهي ضعيفة واما الرواية الاخيرة فظاهرها بقرينة السؤال
عن وجوب غسل الجنابة ان غسل الجنابة والحيض الموجودين منهما في الخارج يكون واحدا لا انهما في الشرع شيء واحد وبالجملة فلم نظفر على شيء يدل على الورود
على اصالة التداخل نعم استند بعض القائلين بالتداخل بما تقدم في كفاية غسل الجنابة من صدق الامتثال وقد عرفنا انه ليس بشيء واعلم ان
ظاهر المحقق في المعتبر والعلامة في التذكرة بل نسبه الى غيرهم على وجه يشعر بعدم ظهور الخلاف ان الكلام في كفاية ما عدا غسل الجنابة عنه انما
هو على القول بعدم اغنائه عن الوضوء واما على القول بالاغناء فلا كلام ولا اشكال في كفاية كل واحد عن الاخر ولعل وجهه اتحاد حقيقة الاغسال
على هذا القول وكفاية كل واحد في اباحة الصلوة ولا يخلو عن التامل لامكان منع الملازمة فان اختلاف اثار الاحداث كجواز وطي الجنب من غير
كراهة وكراهة وطي الحائض او حرمته يدل على اختلاف حقايقها فرفع بعضها بارتفاع بعض اخر يحتاج الى دليل ومنه يظهر ان الاغسال ما عدا
غسل الجنابة لا دليل على اتحاد حقايقها وان تحدث من جهة الاغناء عن الوضوء وعدمه لكن شارح الدروس استظهر الاطباق على كفاية بعضها
عن بعض ولعل منشأ استظهاره الاطباق ما استظهرناه من الوجه لما ذكرناه عن المعتبر والمنتهى وغيرهما من كفاية بعض الاغسال عن بعض اذا اشترك
الكل في الاغناء عن الوضوء فان لازم ذلك اتحاد حقايق ما عدا غسل الجنابة لانها مشتركة اما في الاغناء عن الوضوء واما في الحاجة اليه
فالكلام فيه نظير الكلام في كفاية غير غسل الجنابة عنه والاقوى عدمه الا ان يثبت ما استظهر من الاطباق او ما ادعوه من الاخبار
من الاطلاق الصورة الخامسة ان يقصد غسلا مطلقا من دون اضافة الى حدث ولا قصد استباحة الصلوة ولا كلام في فساده بناء على
اعتبار رفع الحدث والاستباحة واما على عدم اعتبارهما فالاقوى ذلك ايضا لعدم العلم بكون امر الاغسال يمتثل بذلك لعدم ثبوت
كونها حقيقة واحدة رافعة لحدث واحد نظير الوضوء فلعلها متباينة كلية او متصادقة بنحو يقف امتثالها على نية الجميع نعم لو ثبت اطلاق الاخبار
بعد القول بالصحة فليخص مما ذكرناه في اجتماع الاغسال الواجبة التداخل مع نية الجميع او نية خصوص الجنابة على تامل فيما اذا قصد عدم ما عداه
فالاحتياط في ترك هذا القصد لاحتمال الاخلال بالغسل الاحوط ان يغتسل غسل الجنابة قاصدا لارتفاع ما عداه من الاحداث ثم الاتيان بالغسل
الاخر احتياطا بقي هنا امران الاول ان التداخل في مورد جوازه رخصة او عزيمة نسب غير واحد من المعاصرين الى ظاهر الاكثر الاول بل نسبه
الفاضل القمي قده في بعض مؤلفاته الى الاصحاب مع اعترافه بعدم مصرح به سوى المحقق الاردبيلي قده والظاهر ان منشأ النسبة تعبيرهم بلفظ
الاجزاء لكن الذي يظهر بعد ملاحظة كلماتهم ان ظاهر الاكثر بل صريحهم هو التخيير وان اسباب الغسل كاسباب الوضوء لان القائلين بالتداخل بين من لا يرى
الوضوء في غير غسل الجنابة وقد عرفت تصريح جماعة بعدم الاشكال في التداخل ح قال في المعتبر فان لم نشترط الوضوء مع غير غسل الجنابة كفى
الغسل الواحد بنية ايهما اتفق انتهى ومقتضى هذا الكلام عدم الحاجة الى قصد التداخل وان سقوط الاخر قهري وقد عرفت ان منشأ
اتحاد حقيقة الاغسال واما غير هؤلاء كالمحققين والشهيد وغيرهم ممن اكتفى بكل غسل واجب عن الاخر فقد عرفت كلام الاولين في المعتبر وجامع
المقاصد المصرح في اتحاد الحدث الاكبر كالاصغر وكفاية كل واحد من الاغسال في استباحة الصلوة وكلام المصنف هنا ايضا ظاهر في العزيمة حيث حكم
بكفاية وضوء واحد عند اجتماع اسبابه ثم عطف عليه الاغسال مؤذنا بان معنى الكفاية في المتعاطفين واحد وهو عدم مشروعية الزائد والتعبير
بالكفاية هنا وبالاجزاء في الاخبار للاشارة الى ان الرخصة والتخفيف ملحوظ في تشريع الحكم لا في اداء المكلف ومن هنا يستظهر ذلك من كلام
الشهيد ايضا حيث قال وتداخل موجبات الوضوء وكذا موجبات الاغسال على الاقوى واجزاء غسل الجنابة عن غيره دون العكس بحكم واما القائلون
بكفاية غسل الجنابة عن غيره دون العكس فمن انكر منهم او استشكل في شرعية غسل الحيض قبل الجنابة كالعلامة في بعض كتبه فلا يعقل عدم
التداخل عنده لانه ان قدم غسل الجنابة كفى قهرا عن غيره كما يظهر من استدلالهم بان غسل الجنابة اقوى وان قدم غيره لم يصح نعم من قال بصحة غسل
غير الجنابة كما قويناه امكن كون التداخل عنده رخصة بمعنى ان له ان يقدم غير غسل الجنابة فيتعدد الاغسال وله ان يقدم غسل الجنابة فيكتفي
به قهرا وقد يحصل مما ذكرنا انه ان نوى غسل الجنابة لم يقل احد بجواز غسل اخر بعده وان نوى غيره فالمحققان والشهيد بل المشهور كما في شرح الجعفرية
انه كذلك بناء منهم على كون اسباب الغسل كاسباب الوضوء موجبة لحدث واحد اما غيرهم فان لم يقل بصحة ذلك الغسل عن نفسه فلا يتصور
التعدد عنده وان قال بصحته امكن تعدد الغسل فظهر ان الاكثر على كون التداخل في الاغسال كالتداخل في اسباب الوضوء عزيمة نعم لو ادعى ان

بنائهم في الوضوء ليس على العزيمة كان هنا كذلك الثاني ان الغسل الواحد الكافي عن المتعدد لا شك في كونه من العبادة التي يستحق بها الثواب
ويشترط فيها قصد الامتثال والقربة فلا بد فيه من امر وهو بناء على اصالة التداخل في الاسباب هو الامر الواحد المتعلق بذلك الغسل الواحد
وعلى امتناع التداخل في الامتثال هو كل من الاوامر المتعلقة بكل واحد من الاغسال فالغسل الواحد امتثال حقيقي للاوامر المتعددة واما على المختار من
عدم التداخل واقتضاء تعدد الاوامر لتعدد الامتثال فلا بد من جعل النصوص الواردة في المسئلة اما كاشفة عن وحدة حقيقة المامور به في تلك الاوامر
نظير ما هو مقتضى الاصل عند القائل بالتداخل في تاثير الاسباب فيجب قصد غسل واحد لحدث واحد حاصل باول الاسباب واما كاشفة عن كون
الاوامر المتعددة بالاغسال المتعددة على وجه يمكن تصادقها في عنوان واحد كساير المفاهيم المتغايرة المتصادقة في بعض الافراد نظير ما هو
مقتضى الاصل عند القائل بالتداخل في الامتثال فيجب قصد تحقق جميع الاغسال في ضمن الغسل الواحد وهذا اوفق بما ذكرنا من الامارات الظاهرة
في تعدد ماهيات الاغسال واما الاكتفاء بغسل الجنابة عن غيره فليس فيه امتثال الامر بغسل الحيض اصلا خلافا لما تقدم من شارح الدروس وقد
عرفت ضعفه عقلا وعرفا نعم لو استفدنا هذا الحكم من الاخبار بناء على شمولها لصورة نية البعض فيكشف ذلك عن اتحاد حقيقة
الاحداث على خلاف ما استفدناه من الامارات المتقدمة واللازم حينئذ بمقتضى اطلاق الاخبار كفاية ما عدا غسل الجنابة عنه لكنا قد
استظهرنا اختصاص الاخبار بصورة نية الجميع واخترنا عدم كفاية ما عدا غسل الجنابة فالحكم بكفاية غسل الجنابة عما عداه لا يكون الا لاجل
الاجماع والشهرة ومرسلة جميل المتقدمة ويجعل هذه كاشفة عن ارتفاع حدث الحيض مثلا بغسل الجنابة فلا يبقى امر بغسل الحيض حتى يمتثل نظير ارتفاع
حدث النوم قبل الجنابة بغسل الجنابة وسقوط امتثال قوله اذا نمت فتوضأ المسئلة الثانية ان يجمع اغسالا مستحبة فان نوى الجميع بغسل واحد فالمسئلة
ظاهر على كفايته ويظهر من الارشاد عدمه وهو وان كان اوفق بالاصل الا ان ظاهر الصحيح المتقدم المشتملة على ذكر الحقوق على خلافه وتوهم
اختصاصها بصورة وجود الغسل الواجب مدفوع بان الغسل الواجب انما ذكر فيها على سبيل الفرض يعني ان الغسل الواحد مجز عن غسل
الجنابة او الحيض على تقدير وجودهما لا ان المورد مختص بمن عليه غسل الجنابة او حيض كما لا يخفى على المتامل مع انه يكفي قوله اذا اجتمع
لله عليك حقوق الى اخره فان المراد ثبوت الحقوق وهي الاغسال ولو على وجه الاستحباب لا خصوص الواجبات لان مورد الرواية مشتمل على الاغسال
الواجبة والمستحبة اللهم الا ان يجعل الكلام فقرة مستقلة غير واردة في مورد الفقرة السابقة لكنه خلاف الظاهر ولو نوى بعضها كالجمعة
ففي اجزائه عن غيره كغسل العيد وجهان اوفقهما العدم للاصل بعد ظهور الصحيحة المذكورة في نية الجميع وربما يستدل للاجزاء بقوله ع في رواية عثمان
ابن يزيد اذا اغتسل بعد الفجر كفاه غسله الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل ومن اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر وقد اعتنى جماعة بدلالتها
واهتم بعضهم بسندها حتى نقل في الحدائق عن بعض مشايخه المتاخرين ان الظاهر ان عثمان بن يزيد مصحف عمر بن يزيد بقرينة روايته عنه
لكن الظاهر عدم دلالتها على المطلوب اصلا بل الظاهر منها ان كل موضع ثبت فيه الغسل لاجل المكان كدخول الحرم والمسجدين والمشاهد
او لاجل الفعل كالزيارة والطواف فاغتسل لاجل تلك الغاية في اول النهار كفاه ذلك الى الليل لم يحتج الى اعادته لو تاخر فعل تلك الغاية عنه
وكذا لو اغتسل له في اول الليل كما ورد ذلك في غيرها من الروايات بل في بعضها ان غسل يومك يجزيك لليلتك والعجب من بعض مشايخنا
قده حيث استدل بها ايضا في المقام ثم التداخل هنا في صورة نية الجميع رخصة او عزيمة الاقوى هو الاول بناء على ان الاخبار كاشفة عن تعدد
حقايق هذه الاغسال وتصادقها فيجوز امتثال اوامرها بمواد افتراقها كما يجوز بمادة تصادقها وهل يعتبر في نية الجميع العلم بها تفصيلا
او يكفي قصد كل غسل عليه في الواقع وان لم يعلم به او اعتقد بعدمه وجهان اقواهما الاول المسئلة الثالثة ان يجتمع اغسال بعضها واجب وبعضها
مستحب فان نوى خصوص الواجب فان كان جنابة فالمشهور كما عن جماعة سقوط المستحب كما في المبسوط والخلاف والسرائر ومحكي الجامع وظاهر
الوسيلة والبيان ومحكي المسالك وجماعة ممن تاخر عنهم بل عن غير واحد حكاية الاتفاق عليه وهو الظ من السرائر لمرسلة جميل وفحوى ما دل
في باب الصوم من الفقيه من كفاية غسل الجمعة لمن نسي غسل الجنابة المعتضدة بحصول المقصود من الغسل المندوب وفي التعويل على المرسلة سندا
ودلالة في مقابل قولهم عليهم السلام انما الاعمال بالنيات ولا عمل الا بنية المطابق او المنجبر او المؤيدة بما عدا السقوط حتى على القول بالتداخل لان
المسلم منه ايجاد الفعل الواحد بقصد امتثال طلبين لا كفاية امتثال خصوص احد الطلبين عن الاخر مع عدم قصد امتثاله ما لا يخفى واما
الفحوى ففي اصلها مع اختصاصها بالناسي منع كدعوى حصول المقصود ومن هنا اتجه استشكال المحقق في المعتبر بل منع العلامة والمحقق الثاني
وغيرهما ومما ذكرنا يعلم حكم غير غسل الجنابة من الاغسال الواجبة بل يعلم حكم ما اذا نوى خصوص المستحب انه لا يجزي عن الواجب لعدم الدليل
عليه حتى المرسلة عدا بعض الاطلاقات المتقدمة مع دعوى ظهورها او انصرافها الى الغسل الواقع بنية الجميع وما تقدم من رواية الفقيه المختصة
بالناسي الغير المقاوم مثلها لما نعم الظاهر صحة ذلك الغسل للاطلاقات خلافا للشيخ في المبسوط لان المقصود منه كما يستفاد من ادلته التنظيف
وهو كما لا يحصل الا للمتطهر وهو في غاية الضعف هذا الوجه لتقييد الاطلاقات خصوصا بملاحظة ما ورد في المستفيضة من استحباب غسل

الاحرام للحائض الكاشف عن مطلوبيته حصول التنظيف للمحدث منع واضح فلا مانع من الاطلاقات واما اذا نوى الواجب والمستحب كليهما فظاهر المنتهى الاجزاء عن كليهما بل في الحدائق الاجماع على اجزاء غسل واحد للجنابة والجمعة ويدل عليه ما تقدم من رواية الحقوق وحينئذ لسمّى ما لم ترد رواية على تعدد الحقوق والتكاليف وكفاية الواحد في امتثال الجميع كشف عن كون حقايق تلك الاغسال قابلة للتصادق وحينئذ فيجتمع في الفرد الواحد عنوانان واجب ومستحب ونظيره تصادق عنواني الواجب والمستحب في الموارد الشرعية والعرفية كما اذا امر السيد باكرام زيد وجوبا واكرام عمرو استحبابا فاكرم رجلا كان اكرامه امتثالا لهما بقصد الامتثال الامرين ولا بعد مثل ذلك من اجتماع الحكمين المتضادين اعني الوجوب والاستحباب لان المجتمع هو جهتهما لا انفسهما كما اذا اتى بفرد واحد يكون مصداقا لواجبين فان المثلين كالضدين لا يجتمعان ثم ان هذا يشكل بناء على اعتبار نية الوجه في الواجبات والمستحبات فان نية الامرين هنا غير ممكنة وهذا استشكل نية الجميع في المقام بعضهم وابطلها آخرون ففي محكي الجامع في هذا المقام وان نوى الواجب والمندوب فقيل يجزي لان الفعل الواحد لا يكون واجبا وندبا انتهى وجزم العلامة في كثير من كتبه بالبطلان وعلله في المختلف بانه ان نوى الوجوب عن الجمعة والجنابة لا يجزي لانه نوى الوجوب بما ليس بواجب وان نوى الندب لم يرفع غسل الجنابة على وجهه وان نواهما معا كان الفعل الواحد قد نوى فيه الوجوب والندب فلا يقع عليهما ولا على احدهما لانه ترجيح بلا مرجح انتهى وفي الذكرى انه مشكل لتنافي وجهي الوجوب والندب عن قواعدنا انه لو نوى الجنابة والجمعة بطل لتنافي الفعلين وذكر في الروض ما في المختلف وعن كشف اللثام جواز تداخل الواجب والندب بانه كان الواجب غسل الجنابة للنص والا فلا لتنافي الاحكام انتهى وقد تصدى جماعة من الاصحاب لدفع هذا الاشكال فدفعه في الذكرى بان نية الوجوب يستلزم نية الندب لاشتراكهما في الترجيح ولا يضر اعتقاد منع الترك لانه مؤكد للغاية ومثله الصلوة على جنازة بالغ وصبي بل مطلق الواجبة انتهى والمراد من التمثيل مطلق الواجبة من حيث اشتمالها على الافعال المندوبة كما يجيء من الروض وما ذكرها هنا قد اختاره في الذكرى في مسئلة الصلوة على الموتى حيث قال والاقرب جواز الجمع بين من يجب عليه ومن يستحب لاطلاق الاخبار في ذلك وحينئذ يمكن الاكتفاء بنية الوجوب لزيادة الندب تاكيدا ويمكن ان ينوي الوجهين معا بالتوزيع فالفرق بين الذكرى لعدم الثاني لاختلاف الاعتبارين ويشكل بانه فعل واحد عن مكلف واحد فكيف يقع على وجهين انتهى واشار بما في الذكرى الى قول العلامة فيهما في الصلوة الواحدة المتعددة من الاموات ما لفظه لو كانوا مختلفين في الحكم بان وجبت على بعضهم واستحبت على آخر لم يجز جمعهم بنية متحدة الوجه ولو قيل باجزاء الواحدة المشتملة على الوجهين بالتقسيط امكن انتهى وفي عد الشهيد بعد ما تقدم من الحكم بالبطلان ما لفظه ويحتمل الاجزاء لان نية الوجوب هي المقصودة فتلغو نية الندب او نقول يقعان فان غاية رفع الحدث وغاية غسل الجمعة التنظيف فهو كضم التبرد الى التقرب انتهى وما ذكره من ان نية الوجوب هي المقصودة يحتمل رجوعه الى ما في الذكرى ويحتمل كونه وجها ثانيا في دفع الاشكال وذكر في الروض بعد نقله اعتبار نية السبب في الغسل المندوب قال ويمكن منع اعتبار السبب ودخوله تحت الوجوب كما في الاذكار المندوبة خلال الصلوة الواجبة والصلوة على جنازة من له دون الست سنين نقض انتهى **اقول** تقرير الاشكال هنا من وجهين احدهما كون الفعل الواحد محكوما بالوجوب والاستحباب وان لم يعتبر نية الوجه الثاني امتناع نية الوجوب والندب معا في الفعل الواحد ومنشأ الثاني هو الاول ثم انه قد تقرر في موضعه عدم اجتماع حكمين فعليين على فعل واحد سواء كانا متضادين كالوجوب وغيره ام متماثلين كوجوبين ونحوهما فكما لا اتصاف غسل واحد بالوجوب والاستحباب الفعليين لا يجوز فكذا لا يجوز اتصافه بوجوبين كما يمكن اجتماع جهتي وجوبين في فعل واحد بان يكون عنوانا لكليين واجبين كذلك يمكن اجتماع جهتي وجوب وندب فيه كاطاعة الوالد وإجابة الصديق المجتمعين في فعل واحد لا ريب ان غسل الجمعة وغسل الجنابة اذا قلنا بكونهما مفهومين متصادقين كما يظهر من رواية الحقوق كان مصداقهما مجمعا للجهتي الوجوب والندب لا لنفس الوجوب والندب الفعليين بل لا يحل متصف فعلا بالوجوب دون الاستحباب لان وجود الجهة المانعة من الترك لا يزاحمه وجود جهة اخرى غير مانعة من الترك بخلاف العكس وحينئذ فان اعتبرنا في العبادة نية الوجوب والندب لم ينو هنا الا الوجوب ولو اكتفينا بنية وجههما بالمعنى المتقدم في مسائل النية نواهما معا ويمكن تطبيق ما ذكرنا على جميع ما ذكره الشهيد فان مراده من لغوية نية الندب عدم الفائدة فيه لان الفعل غير متصف بالفعل الا بالوجوب وان كان الجهة النادبة موجودة ومراده من وقوعهما معا وقوع الغايتين المقصودتين من الواجب والمندوب ومراده من تأكد الوجوب بالندب تاكد جهته من حيث الرجحان بصيرورته اكد من دون معارضة المصلحة اذ الندب يحتاج الى مصلحة غير مانعة من الترك او مجوزة للفعل من جهة لا من جميع الجهات حتى يعارض الجهة الموجبة ولذا يسقط الاستحباب بمجرد طريان سبب الوجوب الاصلي بسبب النذر او المقدمي بسبب صيرورته مقدمة للواجب ومما ذكرنا يظهر مراد العلامة في التذكرة من نية الوجهين في الصلوة الواحدة على البالغ ستا والناقص عنها نعم يبقى على مذهب من جوز اجتماع الحكمين المتضادين في فعل واحد من جهتين نية الوجوب والندب الفعليين ولهذا تفصى بعضهم عن هذا الاشكال لكن الظاهر ان العلامة لا يقول بذلك واما ما ذكره في الروض من التمثيل بالصلوة الواجبة المشتملة على الاذكار المندوبة من حيث ان لنا اشتمالها فردين

مطلق الصلوة فيجب ومشتملة على المندوب فيكون مندوبة لجواز تركها لا الى بدل فان المقصر فيها الواجب هو بدل عن مجموع الاجزاء الواجبة الموجودة في الفرد المشتمل على المندوب لا عن مجموع الواجب والمندوب ويمكن ان يريد ان المقصود اصالة هو الواجب والمندوب انما يؤتى به تبعا الاحتمال الاول انسب فيعطف هذا المثال على مثال الصلوة على بالغ وغيره والثاني هو الذي صرح به في القواعد حيث علل الاكتفاء بنية الوجوب بان المندوب في حكم التابع ونية المتبوع يغني عن نية التابع ثم ان المحكي عن صاحب الذخيرة انه تفصى عن الاشكال اولا بان الدليل لما دل على الاجزاء بغسل واحد عن الغسلين يلزم ان يقال احدى الوظيفتين يتأدى بالاخرى بمعنى انه يحصل له ثوابهما ان لم يكن من افرادها حقيقة كما تتأدى صلوة التحية بالفريضة والصوم المستحب بالقضاء وثانيا بان ما دل على استحباب غسل الجمعة مختص بصورة لا يحصل بسبب الوجوب والمراد من كونه مستحبا انه مستحب من حيث نفسه مع قطع النظر عن طريان العارض المقتضي للوجوب انتهى **اقول** مرجع الاول الى وجوب قصد خصوص الجنابة الا كليهما والاشكال مفروض في الثاني دون الاول واما الثاني فان اريد به وجوب غسل الجمعة لعارض فهو بعيد جدا وان اريد وجوبه من حيث صادقه مع عنوان واجب فالاشكال في انه محكوم بالاستحباب المضاد للوجوب والا فلا يجوز قصده والمفروض قصد الغسلين واضعف من الوجهين ما ذكره بعض المعاصرين وهو ان هذا الفرد ليس مصداقا للكليين حتى يلزم الاشكال بل هو امر خارج عنهما فهو من قبيل فرد لكلي آخر اجتزأ الشارع به عن الواجب والمندوب لكن لما شابههما في الصورة سمي بالتداخل والا فهو ليس غسل جنابة وغسل جمعة ليرد ذلك ثم قال فان قلت هذا الغسل واجب ومستحب او كلاهما قلت موجب بقوم مقام الاغسال الواجبة فهو احد فردي الواجب المخير بمعنى ان المكلف مخير بين ان يأتي بالفعلين او بالفعل الواحد المجزي عنهما وحيث يقوم مقام الواجب والمندوب فهو مندوب محضا لانه يجوز تركه لا الى بدل لان بدله الواجب والمستحب جميعا يجوز تركه والاقتصار على الواجب فقط وهو ليس بدلا عنه فيجوز تركه لا الى بدل فلا يكون واجبا فينوي بناء على اشتراط نية الوجه الندب فينوي مع نية الاجزاء به عن الواجب والمندوب على عدم الاشتراط ينوي القربة مع نية الاجزاء به عن الجميع انتهى **اقول** لا يخفى ان الامتثال المقصود في العبادات لا يكون الا بعد تعلق الامر بها والامر بهذا الفعل الخارج عن مصداق الفعلين المأمور بكل منهما بامر مستقل ليس الا ما كشف عنه قوله اجزأ عنها غسل واحد اذ ليس بعد قطع النظر عن الامر بغسل الجنابة والامر بغسل الجمعة شيء سوى ذلك فاذا فرض تعلق الامر به فهذا الفعل الثالث قد اشترك مع كل من الغسلين في تحقق مصلحتهما به فلا مانع يكون كل من الامرين المتعلق بخصوص كل من الغسلين امرا تخييريا وهذا الامر الثالث المستفاد من جهة التداخل امرا تخييريا آخر فيرجع الامر الى ان مطلوب الشارع من الجنب يوم الجمعة هو احد الفردين من الغسل المنوي به خصوص الجنابة المطابق لامر غسل الجنابة ومن الغسل الثالث المنوي به الاجزاء عن الجميع المطابق للامر المستفاد من جهة التداخل وان مطلوب الشارع من الجنب المذكور استحبابا هو احد الفردين من الغسل المأمور به خصوص الجمعة المطابق لامر غسل الجمعة ومن الغسل الثالث المنوي به الاجزاء عن الجميع المطابق للامر المستفاد من دليل التداخل فيرجع الامر بالاخرة الى صيرورة هذا الفرد الثالث احد فردي المطلوب وجوبا من الجنب المدرك ليوم الجمعة واحد فردي المطلوب منه ندبا فيعاد المحذور من اجتماع الحكمين المتضادين في فعل واحد على وجه اشنع لان التخيير العقلي في الواجب والمستحب يمكن القول باجتماع فردين منه في مصداق واحد بخلاف التخيير الشرعي فالتحقيق ما عرفت سابقا من ان ادلة التداخل خصوصا رواية الحقوق يكشف عن كون مفاهيم الاغسال متصادقة فاشكال اجتماع الواجب والمستحب في مصداق واحد لا مخلص عنه وطريق الدفع ما ذكره العلامة والشهيد الا ان يلتزم اجتماع الحكمين المتضادين كما التزمه بعض المحققين **الفرض الثاني** غسل الوجه وهو لغة كما عن بعضهم ما يواجه به وعن الناصريات انه لا خلاف في ذلك وعن المصباح المنير انه مستقبل كل شيء والمراد به هنا ما بين منابت الشعر في مقدم الراس الى طرف الذقن طولا بلا خلاف ولا اشكال بل نسبه في المعتبر والمنتهى الى مذهب اهل البيت عليهم السلام وما اشتملت عليه الابهام والوسطى عرضا وهذا التحديد هو المعروف بل الظاهر المصرح في كلام بعضهم عدم الخلاف في ذلك والمستند في ذلك صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام حيث قال له اخبرني عن الوجه الذي ينبغي ان يوضأ الذي قال الله تعالى فاغسلوا وجوهكم فقال الوجه الذي امر الله تعالى بغسله الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص منه ان زاد عليه لم يوجر وان نقص عنه اثم ما دارت عليه الابهام والوسطى من قصاص الشعر الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه وما سوى ذلك فليس من الوجه قال قلت الصدغ من الوجه قال لا والظاهر ان المراد بدوران الاصبعين احاطتهما ولذا عبر في المبسوط بما بين الابهام والوسطى ويمكن تصوير شبه دائرة من مجموع الاصبعين بان يوضع طرفاهما منضمين على وسط الناصية ثم تفرقا ويجري الابهام من اليمين والوسطى من اليسار الى ان يجتمعا ثانيا في آخر الذقن والمراد بالقصاص منتهى منبت الشعر من الناصية وهذه الفقرة بيان لمجموع الوجه وقوله وما جرت عليه الاصبعان من الوجه بيان للخط الطولي الفاصل بين الوجه وغيره فهو في قوة التأكيد لما قبله واعترض شيخنا البهائي قدس سره على هذا التفسير بلزوم دخول النزعتين بالتحريك وهما البياضان المكتنفان بالناصية من الطرفين ويرده ان المراد بالقصاص ليس مطلق منتهى منبت الشعر الذي يأخذ من كله من الناصية ويرتفع عن النزعة ثم ينحدر الى مواضع التحذيف ثم يمر فوق الصدغ حتى يتصل بالعذار بل المراد منتهى الناصية وهو واضح

واعترض ايضا بلزوم دخول الصدغين مع نص الرواية على خروجهما وبان الصدغ خارج عن القدر المذكور في المنتهى المنقول الى الفقهاء وهو الشعر الذي بعد انتهاء العذار المحاذي لرأس الاذن وينزل عن راسها قليلا انتهى المصرح به في الصحاح كما عن غيره انه ما بين العين والاذن وانه يطلق على الشعر المتدلي عليه صدغا والظاهر ان الفقهاء بملاحظة التصريح في الصحيحة على خروج الصدغ وظهوره في خروجه عن الحد لا اخراجه عن حكم الحد حملوا الصدغ فيهما على المعنى الاخير المذكور في اللغة وهو الشعر المتدلي بناء على ان الشعر المذكور متدل غالبا على ما يحاذي منتهى العذار الاعلى مجموع ما بين العين والاذن لانه غير متعارف في الصدغ في كلام الفقهاء ارادته ولو مجازا موضع الشعر المذكور ومتدلاه وهذا مع مخالفته لظاهر النص واتفقوا هو الوجه الجامع بين كلمات الفقهاء واهل اللغة ضرورة عدم ثبوت حقيقة اصطلاحية للصدغ لم يعرفها اهل اللغة ولو لا تصريحهم بخروج الصدغ بجميع اجزائه عن حد الوجه امكن حمل الرواية على نفي كون مجموعه من الوجه الجامع لكون بعضه منه لكنه خلاف ظاهرها واما العذار وهو الشعر النابت على العظم الناتي اي المرتفع الذي هو سمت الصماخ الذي يتصل اعلاه بالصدغ واسفله بالعارض فالمشهور كما هو في الحدائق خروجه في التذكرة ان العذار وهو ما كان على العظم الذي يحاذي وتد الاذن ليس من الوجه عندنا خلافا للشافعي ويمكن حمله على مجموع العذار لانه قال قبل ذلك لا يجب غسل ما بين الاذن والعذار من البياض ثم قال يعني المعتبر لا ما خرج عن الاصبعين من العذار فان كانه من ظاهرها التبعيض لو اراد البياض لقال ولا العذار لكن له كلام اخر ظاهر في ارادة خروج كله كما ان للمعتبر ولا ما خرج كلاما ظاهرا في دخول كله فراجع وصريح ط وق والمحكي عن الاسكافي الدخول وكذا عن المرتضى قده وجده الناصر حيث حكي في الناصريات عن الناصر وجوب غسل العذار بعد نباتهما لوجوبه قبل نباتهما ثم رده بان حكمه حكم اللحية والشعر اذا علا البشرة انتقل الغرض اليه وكذا الشهيد المحقق الثانيين لعلهما يريدان بعض العذار المحاذي للصدغ الذي صرحا بخروجه لكن الظ خروج ابعد منه لان ما حوته الاصبعان عند كون اليد على ما يقابل الصدغين ابعد منه عند كونها على ما يقابل العذارين لمكان استواء فاذا كانت اليد مقابلة للراس الانف بما خرج كله فلاحظها واما العارضان وهو ما نزل عن العذارين من الشعر فصرح في المنتهى بخروجهما والشهيد والمحقق الثانيان بدخولهما بل عن اولهما الاتفاق عليه ويشكل دخول ما قابل الاذن منه ما يقرب منه لعدم وصول الاصبعين اليه ولا اشكال في دخول الكره فيترك القولين على التبعيض كما قطع به بعض غير بعيد ثم ان صاحب ك لما لاحظ ان اليد اذا وضعت على ما يقرب الذقن فيجاوز ما بين الاصبعين عن العارضين الجاء ذلك الى دعوى ان تحديد العرض بما بين الاصبعين مختص بوسطه بالوجه لا لكل خط عرضي منه ما بين القصاص والذقن ويتبع مقالته لكلمات الاصحاب يعللون الخروج والدخول في الصدغ والعذار وموضع التحذيف بوصول الاصبعين وعدمه انه مناف لظاهر الصحيحة وما ذكره لا يصلح للصارف لان التحديد بذلك بالنسبة الى ما يمكن توهم دخوله في الوجه كالصدغ والعذار والبياض الفاصل بين العذار والاذن وبعض العذار لا بالنسبة الى ما يقطع بخروجه عنه كالجزء من الرقبة مما يلي العارضين قريبا من الذقن وكذا المراد من القصاص هو منتهى الشعر من الناصية لا مطلقه فيشمل منتهاه المار على اعلى النزعتين اذ لا يتوهم دخولهما وبالجملة فالمراد من الصحيحة هو التحديد المذكور بالنسبة الى ما يمكن توهم دخوله او قال بعض العامة بدخوله وان كان مقتضى مفهومه ومنطبقا على معنى يوجب دخول معلوم الخروج كالنزعتين وما يحاذي من العارضين الى الرقبة مما ذكرنا يظهران ما ذقوا النظر فيه شيخنا البهائي قده وارتضاه المحدث الكاشاني قده طاعنا على تفسير المشهور بدخول ما هو خارج بالاتفاق اعني النزعتين والصدغين بخروج الغاية قال قده في اربعينه الذي يظهر لي من الرواية ان كلا من طول الوجه وعرضه هو ما اشتمل عليه الاصبعان اذا ثبت وسطه وادير على نفسه حتى يحصل شبه دائرة فذلك القدر هو الذي يجب غسله ثم ذكران قوله من قصاص الشعر اما حال من الجبر واما متعلق بدارت يعني ان الدوران يبتدئ من قصاص الشعر منتهيا الى الذقن ولا ريب انه اذا اعتبرت الدوران على هذه الصفة للوسطى اعتبرت للابهام عكسه تمثيلا للدائرة المستفادة من قوله قبل ذلك وقد يذكر احدهما عن الاخر واوضحه بقوله وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه فقوله مستديرا حال من المبتدأ وهذا صريح في ان كلا من طول الوجه وعرضه شيء واحد هو ما اشتمل عليه الاصبعان عند دورانهما كما ذكرنا وح فيستقيم التحديد ولا يدخل فيه مواضع التحذيف ولا الصدغان لان اغلب الناس اذا طبق الخط المتوهم من انفراج ما بين الابهام والوسطى ما بين قصاص الناصية الى طرف ذقنه وادارة مثبتا وسطه تحصل الدائرة ووقعت مواضع التحذيف والصدغين خارجة عنها فالتحديد المشهور بدل على ما فهمناه من الرواية بنصف الفاصل ما بين مربع معمول على دائرة قطرها انفراج الاصبعين وتلك الدائرة على مثلثين يحيط بكل منهما خطان منتهيان وقوس من تلك الدائرة وموضع التحذيف والصدغان واقعتين في هذين المثلثين انتهى كلامه رفع مقامه وانما جعل التفاوت بينه وبين المشهور نصف التفاضل لان النصف الاخر من تحت الدائرة خارج من الوجه على كل مذهب والحاصل ان المربع المعمول على الدائرة للربع زوايا مثلثتان من فوق ومثلثان من تحت ومجموع تفاضل المربع على الدائرة ما اربع زوايا واربع مثلثات ونصف المثلثات ثم انه يرد على ما ذكره قده مضافا الى بعده عن فهم العرف الذي هو الملحوظ للشارع وامنائه عليهم السلام في بيان الاحكام اولا ان جعل كل من الطول والعرض شيئا واحدا هو انفراج ما بين الاصبعين غير صحيح غالبا



لان الغالب ان ما بين القصاص الى الذقن يقصر عما بين الاصبعين نعم ربما يقرب ان انفراج ما بين السبابة والابهام المقتصر عليه في الصحيحة على رواية العياشي والا فالموجود في الكتب المعروفة الوسطى فقط او مع السبابة فاطلاق الطول على ما بين القصاص والذقن مع كونه اقصر من عرض الوجه باعتبار فانه لا انسان وثانيا ان اعتبار الدائرة التي ثبت وسطها في وسط الخط الواصل بين القصاص والذقن يوجب خروج جزء من الجبهة والجبينين لان خط الجبهة مستقيم او منحدر اقل من انحداب القوس المتوهم عليه من الدائرة المذكورة بل يوجب خروج شيء من اللحيين كما صرح به في الذخيرة وتبعه غير واحد وثالثا ان ما فهمه من خروج الصدغين ان اراد بهما مجموع ما بين العين والاذن على ما صرح به اهل اللغة فخروجه مخالف للاجماع وان اراد ما تقدم عن المنتهى جزء فهو خارج على التفسير المشهور واما النزعتان فلا يدخلان في تحديد المشهور ما بدل به وامارابعا فلان ما ذكره من جعل الدوران وامتداده من القصاص منتهيا الى الذقن ان اراد به دوران احد الاصبعين فهو خلاف ظاهر الرواية بل ظاهرها اما دوران المجموع او دوران كل منهما وان اراد به دوران المجموع فهو لا يبتدئ من القصاص ولا ينتهي الى الذقن لان دور كل منهما من حيث المبتدأ والمنتهى عكس الاخر كما اعترف به واما قوله مستديرا فهو صفة لمصدر محذوف اي جريانا مستديرا لان الاصبعين يجريان من القصاص الى الذقن على وجه الاستدارة لا استدارة الوجه عرضا وبالجملة فلا اظن فيما ذكره الشيخ شيئا من المقصود والله العالم ولا عبرة بالانزع وهو من انحسر شعره عن القصاص المتعارف ولا الاغم وهو من على بعض جبهته الشعر بل يغسلان من القصاص المتعارف ثم المراد من الوجه هو العضو المخصوص المعلوم صغيرا او كبيرا كما في سائر الاعضاء واما الاصبع الواقع ضابطا للحد فالمراد الاصبع المتعارف لا وسط الناس ولا عبرة لمن تجاوزت اصابعه عن المقدار الواجب غسله من العذار او قصرت عنه بل يرجع كل منهما الى مستوى الخلقة لانصراف المطلق خصوصا الواقع مميزا وضابطا الى المتعارف الغالب ولا يجري هذا الانصراف في لفظ الوجه لان المفروض اضافته الى المكلف ووجه كل مكلف امر واحد شخصي نعم لو فرض شيئا بمقدار الوجه انصرف الى المتعارف كما انه لو كلف كل احد بغسل مفهوم ما اشتمل عليه الاصبعان مما يواجه به وجب مراعاة مقدار الاصبع زاد على العضو المعلوم او نقص ولو قيل لكل مكلف باصبعه ودعى ذلك وجهه صغيرا او كبيرا او وحد الوجه المضاف الى المكلف بمقدار اصبعه المضاف اليه بان حد وجه كل احد بما اشتمل عليه اصبعاه فان علم ارادة المفهوم في الحد فالمتبع هذا الاصبع الشخصي كما انه لو علم ارادة مفهوم الوجه فيما ذكر الاصبع مميزا فيحمل التحديد على الخصوصيات للافراد المتعارفة من المكلفين والا وقع التعارض بين ظاهر الحد والمحدود واعلم ان المشهور المحكي عن بعض حواشي القبر الاتفاق عليه انه يجب ان يغسل من اعلى الوجه الى الذقن للوضوءات البيانية ولما ارسله في المعتبر والمنتهى والذكرى من قوله وقد اكمل وضوءه هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به قال في المعتبر اي بمثله وارسله الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الصادق بناء على انه صلى الله عليه وآله لم ينكس في الغسل قطعا وللمروي في قرب الاسناد قال قلت لابي الحسن عليه السلام كيف اتوضأ للصلوة قال لا تعمق في الوضوء ولا تلطم وجهك بالماء لطما ولكن اغسله من اعلى وجهك الى اسفله بالماء مسحا ويرد على الاول ان الوضوءات البيانية مشتملة على مندوبات مع ان اثبات الوجوب بها مشكل مع ان المشتمل على الغسل من الاعلى الى الجزء فيه ان وضوءا بياني واما رواية قرب الاسناد فالامر فيه محمول على الاستحباب قطعا لتقييده بكونه على وجه المسح في مقابل اللطم واما المرسلة فهو مجملة باعتبار المشار اليه بقوله هذا هل هو نوع الوضوء لقوله اشتراط الصلوة بالوضوء وشخص الوضوء باعتبار جميع مشخصاته فيلزم تخصيص الاكثر او بعض مشخصاته فالمتيقن ما علم وجوبه من الخارج وبهذا يندفع ما يقال ان هذه المرسلة كالمقيد المجمل لمطلقات الكتاب والسنة فان المرسلة لو بقيت على عمومها الدال على وجوب المماثلة من جميع الجهات الا ما خرج كان مقيدا للاطلاقات قطعا الا كان الشك في اصل التقييد بما زاد على المتيقن فافهم فيتجه ما حكي عن جماعة منهم الشهيد وابني سعيد وادريس من جواز العكس في قال به او مال جماعة تبعا لصاحب ك ورد شيخنا البهائي اللهم الا ان يمنع اعتبار الاطلاقات لانصرافها الى المتعارف وهو الابتداء من الاعلى لمنع تعارف الابتداء الاعلى بل هو نادر فان الغسل المتعارف هو صب الماء على الجانب الاعلى لا من خصوص القصاص بل لورودها كاكثر الاطلاقات الواردة في العبادات كمسح الوجه واليدين في التيمم ذلك في مقام ايجاب اصل العبادة لا بيان كيفيتها ح فيرجع الى الاصول فان قلنا باصالة الاشتغال في هذا المقام فهو والا لم يجد جريان اصالة البراءة بعد قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور الدال على وجوب احراز الطهور المراد به الرافع والمبيح فيشك في حصوله بغير المتيقن والمسئلة محل اشكال وما عليه المشهور احوط بل اقوى بملاحظة ما سيجيء في غسل اليد بعد عد القول بالفصل بينه وبين غسل الوجه كما هو ظ الفاضلين والشهيد وجماعة وعليه فهل يجب غسل الاعلى فالاعلى ام يكفي الابتداء منه ظ المتن الاول وهو ظ المقنعة والمبسوط والوسيلة حيث منعوا من استقبال الشعر في غسل اليدين بناء على ان وجه المنع هو النكس كما فهم في المنتهى لكن هذا انما يدل على عدم جواز غسل جزء قبل الاعلى المسامت له لا مطلقا نعم ظاهر العلامة في المختلف في مسئلة غسل اللمعة المغفلة ان كل من اوجب الترتيب منع من غسل الاسفل قبل الاعلى ولو لم يسامته بل ظ الفاضل القول بوجوب الابتداء بالاعلى ملازم للترتيب على هذا الوجه قال في مسئلة من نسي لمعة ولا اوجب غسل جميع تلك العضو بل من الموضع المتروك الى اخره ان اوجبنا الابتداء من موضع بعينه الموضع خاصة ان سوغنا العكس هذا لكن العمدة على هذا الترتيب حقيقة

الاصلح ان فلان علم ... الراس عن بعض ... بعض الراس ... [illegible]

بيان التخالف ... ان ... وجب الارتباط من ... او وجب غسل الوجه ... بغيره ... من التنسيم ... الى ... نعلم انه ... [illegible]

محال عقلا على القول بعدم الجزء الذي لا يتجزى اعادة على القول بوجوده الا ان يرمس عضو بحث لما فيه وانغمس اجزاء فاجزاء على الترتيب
المذكور واما الغسل ككل عرضا بحيث يغسل عضو عرضا الى آخره على ادق ما يمكن من الخطوط العرضية فهو حرج منفسد ولذا نفسه على الوجه
المبسوط بعد ما بطهر الوضوءات الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله حيث انه وضع الماء على جبينه فاسدله على اطراف لحيته ثم امر يده على وجهه
وانه وضع الماء على مرفقه اليمنى فامر كفه على ساعده حتى جرى الماء على اطراف اصابعه ويؤيده ان غسل العضو عرضا خلاف المتعارف بين
المتشرعة المتلقى من فعل صاحب الشريعة خلفا عن سلف بل التزام الاعلى فالاعلى بالنسبة الى خصوص الاجزاء المسامتة حرج ايضا وان كان دون
الاول ولذا استبعد في المقاصد العلية تعدد الترتيب الحقيقي في الوجه الاول بعد الامكان واختيار العرفي على ذلك الوجه فقال وفي الاكتفاء
فيه بكون كل جزء من العضو لا يغسل قبل ما فوقه على خطه وان غسل ذلك الجزء قبل الاعلى من غير جهته جرحه قال في الذكرى بعد حكاية ما تقدم من
المخالف في رد ابن الجنيد لما ان نفوهيت الابتداء من واجب موضع بعينه ولا يلزم عن غسله غسل ما بعد اذا كان قد حصل الابتداء للزوم ترتيب اجزاء العضو
في الغسل فلا يتحقق ما قيل سابقا وفيه عسر منفي بالاية انتهى وما ذكره جيد جدا فان الادلة التي ذكروها لوجوب الابتداء بالاعلى لا يدل على الترتيب
بين الاعضاء بل غسل الوضوءات البيانية عن الغرض لما عدا المنع عن استقبال شعر اليد ودل الى المرفق مشعر بالفاء في عدم وجوازه من العكس في اعلى
بعد الابتداء بالاعلى فلا يبقى على تقدير عدم الاعتناء بالاطلاقات الا قاعدة الاحتياط المقتضية للزوم احراز الطهور بمقتضى ما تقدم من قولنا لا صلوة
الا بطهور وهي لا تقاوم ادلة نفي الحرج فالقول بكفاية الترتيب بين معظم الاجزاء بحيث يصدق عرفا الترتيب ولو ادعاه من باب المسامحة في الجزء اليسير
كما هو الشأن في كثير من المفاهيم التي يكتفى فيها بالتقريب دون التحقيق لا يخلو عن قوة وان كان مقتضى الاصول اللفظية البناء على التحقيق في مقام
الصدق وعدم الاكتفاء بالمسامحة والتقريب لكن قد يصير تعسر التحقيق كتعذره قرينة على كفاية التقريب بحيث يمكن الاستدلال على عدم وجوب الترتيب بين اجزاء
العضو بما رواه في العيون عن الرضا عليه السلم عن الرجل يبقى من وجهه اذا توضأ موضع لم يصبه الماء قال يجزيه ان يبله ببعض جسده بناء على انه وان لم
يظهر منه بقي الموضع بعد الفراغ الا انه لمخالفته الاجماع يكون قوله اذا توضأ على ما اذا اشتغل بالوضوء فيحمل على ما اذا لم يفت معه الترتيب
بين الاعضاء فيكون عن بل ما بعده من اجزاء العضو ظاهر في عدم لزوم وجوب ما مثل ثم ان ظاهر وجوب الابتداء بالاعلى عدم جواز المقارنة بين الاجزاء
لا المنع عن النكس فقط نعم لا يفرق على ذلك الا المنع عن النكس في شمائه على ارادة خصوص ذلك نظر والمسئلة محل اشكال ولا يجب غسل
ما استرسل من اللحية بلا خلاف فيه لخروجه عن حد الوجه لما سيجيء في النص المحدد له بالذقن مع كون الاغلب خروج اللحية عن حده وعدم
كون السؤال عن نفس الوجه مع قطع النظر عن اللحية والعارض ومن هنا لا يلتفت الى كون مقتضى التحديد على ما سيجيء في البدن لو اتفق الوجه
قليل العرض والطول فلا يتم من اللحية والعارض لوجوب ارجاعه الى مستوي الخلقة فلا يزيد على ما يغسله المستوي والمتر ظاهر عدا استثنائه للبدن
وقوله ان زاد عليه لم يوجد عن الاسكافي استحبابه ولعله لقوله في بعض الوضوءات واسدله على اطراف لحيته واطلاق اخبار الامر باخذ الماء
من اللحية عند الجفاف مضافا الى التسامح في ادلة السنن لكن لا يثبت بذلك كون ما تحته من الوضوء حتى يجوز المسح بمائه وان ثبت استحباب الهيئة
المركبة من سائر الافعال وغسل المسترسل الا انه لا يثبت كون غسله من اجزاء الوضوء وصيرورته افضل فردي الوضوء باعتبار اشتماله على هذا
الفعل الا باعتبار تركيبه منه ومن غيره فهو قيد له لا جزء والتقييد داخل والقيد خارج ولا يجب تخليلهما اي اللحية وايضا المسافة خلافا الفاضل الغسل
استتر من البشرة والشعر بل يغسل الموضع الظاهر الذي لا شعر عليه والمبين في خلال الشعر اما كثيفا او خفيفا في الكثيف ما لا يرى البشرة
من خلاله ولا اشكال في عدم وجوب تخليله نعم قيل باستحبابه وسيجيء واما الخفيف فقد اضطربت كلمات المتاخرين في اثبات الخلاف فيه وعدمه وفي
تعيين محل الخلاف على تقدير ثبوته فنقدم اولا بعض كلمات من عثرنا عليه او على حكايته فنقول قال ابن الجنيد كل ما احاط به الشعر وستره من البشرة
اعني شعر العارضين والشارب والعنفقة والذقن فليس على الانسان ايصال الماء اليه بالتخليل وانما اجزاء الماء على الوجه الساتر له من الشعر ثم قال
ومتى خرجت اللحية ولم تكثر فتواري نباتها البشرة من الوجه فعلى المتوضي غسل البشرة كما كان قبل انبات الشعر حتى يستيقن وصول الماء الى
البشرة التي يقع عليها حس البصر اما بالتخليل او غيره لان الشعر اذا ستر البشرة قام مقامها فاما لم يستره كان على المتطهر ايصال الماء اليها انتهى وقال
ابن الجنيد ذلك في البشرة
فالبراج فعقيل على ما في المعتبر ومتى خرجت اللحية ولم تكثر فعلى المتوضي غسل الوجه حتى يستيقن وصول الماء الى بشرته لانها لم تستر مواضعها انتهى وقال
السيد قده ومن كان ذا لحية كثيفة تغطي بشرة وجهه فالواجب عليه غسل ما ظهر من بشرة وجهه وما لا يظهر مما يغطيه اللحية لا يلزم ايصال الماء اليه و
يجزيه اجراء الماء على اللحية من غير ايصال الى البشرة المستورة ثم حكى عن الناصريات وجوب غسل العذار بعد نبات اللحية كوجوبه قبل نباتها قال ره و
هذا غير صحيح والكلام فيه ما قدمنا في تخليل اللحية فانا بينا ان الشعر اذا على البشرة انتقل الفرض اليه عن الخلاف انه لا يجب ايصال الماء الى ما تحت
شعر اللحية ولا تخليلها ثم استدل بالاصل واجماع الفرقة وصريح المبسوط والمعتبر بل المشهور كما في الذكرى وغيره عدم وجوب تخليل الشعر كثيفا كان
او خفيفا وردّ في التذكرة ولعله قول الشيخ وقال في التذكرة واما اذا كان الشعر خفيفا لا يستر البشرة فالاقوى عندي غسل ما تحته وفاقا لابن

انما تستر به قال ابن ابي عقيل لانها بشرة ظاهرة من الوجه قال الشيخ ان الواجب غسل الوجه وانما انتقل الى اللحية النابتة لانتقال الاسم اليها لان
الوجه اسم لما يقع به المواجهة وانما يحصل لها ذلك مع الشعر ومع عدمه فلان الوجه مرئي وهو المواجه به دون اللحية لانها لم تستره فلا ينتقل
الاسم اليها ثم احتج للشيخ برواية زرارة بطن اللحية واجاب عنه بحمله على الساتر دون غيره انتهى وحكى في المنتهى فلخصا قول الشيخ بعدهما بلفظ لقول ابن
ابي عقيل تبعا للمعتبر وقال كما في الخبر انه ان فقد الشعر وجب غسل موضعه ان وجد فالواجب امرار الماء على ظاهر الشعر واحتج لذلك بعد الاخبار بانه
شعر ستر ما تحته بالعادة فوجب انتقال الفرض اليه قياسا على شعر الرأس انتهى واحتج في المعتبر بان الوجه اسم لما ظهر فلا يتبع الغائب انتهى وهو نادرة اول من اوقع
الخلاف في هذه المسئلة دون العلامة كما زعمه صاحب الحدائق وطعن عليه بان مقتضى التأمل عدم الخلاف والنزاع راسا فتحصل مما ذكرنا ان ظاهر الفاضلين
وجود الخلاف في المسئلة واحتمل الشهيد في الذكرى في كلام من اوجب غسل البشرة يعني البشرة التي لا شعر عليها قال فلا يخالف الشيخ والجماعة وجوّز ذلك
المحقق الثاني قال وعن البعض وان شعرت بوجوب تخليل الخفيف الا انها عند التحقيق بعيد خلافها كما عليه الباقون ثم قال مثل ذلك في رد ما نقله
من المخالف من منع انتقال الاسم الى اللحية مع عدم ستر للبشرة ما لفظه قلنا نتقل فيما ستر من البشرة فان كل شعرة تستر ما تحتها قطعا واما ما
الشعر فلا كلام في وجوب غسله انتهى فعلى ما احتمله الشهيد وجزم به مع صدق كون قول العلامة بوجوب تخليل الخفيف مخالفا للكل ويعرفنا جزم به
صاحب الحدائق مدعيا للتمام ان التخليل عبارة عن ايصال الماء الى البشرة المستورة وايصاله الى الظاهر لا يسمى تخليلا وقال الشهيد الثاني في شرح
الالفية بعد ميله الى قول المشهور خلافا للمتن مستدلا عليه مثل الاخبار بان الوجه اسم لما يواجه به ظاهرا فلا يتبع غيره واعلم ان الخلاف في غسل
الخفيف انما هو المستور منها كما بيناه لا في البشرة الظاهرة خلال الشعر على كل حال فانه يجب غسلها اجماعا لعدم انتقال اسم الوجه عنها وعدم
احاطة الشعر بها فعلى هذا لا بد في خفيف الشعر من ادخال الماء الى البشرة التي بين شعره وغسل ما ظهر وح فقل فائدة في ذلك انتهى ويبعده في
تقليل الفائدة في ذلك وغرضه ان غسل البشرة الظاهرة يتوقف غالبا على غسل المستورة وعكس شارح الدروس فنفى الريب عن عدم الخلاف في
المستورة بالشعر الخفيف وان الشيخ والمحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى نافون لذلك في المستورة واختصاص الخلاف في الظاهرة خلال الشعر
استظهر ذلك والده قده في حاشية الروضة وفيه انه مع ما استدل له الشيخ باجماع الفرقة على عدم وجوب ايصال الماء الى ما تستره شعر اللحية و
استدلال المنتهى باستحالة ايصال الماء الى ما تحت الشعر بعرف واحد وما به شعر ستر ما تحته بالعادة ووجب انتقال الفرض اليه قياسا على
شعر الرأس وبالاخبار الخاصة خصوصا الحضر في صحيحه انما يغسل ما ظهر وكذا استدلال المعتبر وقيل ذكر الاخبار بان الوجه اسم لما ظهر فلا يتبع غيره
ومن العجب ان شارح الدروس لم يذكر من هذه المنافيات سوى دليل المعتبر واعترف بانه استدل به المحقق على نقض مدعاه وهو نفي التخليل في الكثيف
وادعى انه استدل على تمام مطلبه بالاخبار واضعف من ذلك ما عن جبل المتين من عدم الخلاف في وجوب غسل الظاهر وفي عدم وجوب غسل
المستور قال ومن هنا قال بعض مشايخنا ان النزاع في هذه المسئلة قليل الجدوى انتهى وحكى ذلك عن بعض من تأخر عنه وجعل النزاع ح لفظيا
كما صرح به الوحيد البهبهاني قده في شرحه على المفاتيح لا قليل الجدوى وعن الحبل ايضا احتمال ان يكون الخلاف في الخفيف بمعنى ما يستر في بعض الاحوال
دون بعض وعن العلامة الطباطبائي انه فصل في الخفيف بين ما يكون حائلا حاكيا كالثوب الرقيق فلا يجب غسله اما البشرة التي في خلاله مما لا
شعر عليها اصلا كما اذا كان حواليها ولبس عليها او دار عليها وهي وسطه كالمغفر فانه يجب غسلها ونزل على ذلك كلمات الاصحاب واجماعاتهم و
قد انكر ذلك كله كاشف اللثام وادعى فيها شيئا من كلامه عدم وجوب ما يكون مستورا مما تحت الخفيف او مكشوفا بل كل جزء مما احاط به احتمالا
والذي يظهر بالتتبع وقوع الخلاف في كل من الظاهر والمستور كما ستعرف ثم ان ظاهر كلام العلامة وجماعة ممن تبعه ان المراد بالخفيف ما ترى
البشرة من خلاله وهو الظاهر من توصيف الكثيف والكثير في كلام السيد قده بكونه يغطي بشرة الوجه ويواري البشرة او مواضع الشعر
لكن لم يعلم ان العبرة في الستر والظهور بمجلس التخاطب كما في المقاصد العلية او المعتبر في الستر او في الظهور ذلك وهل المراد الستر بجميع الاحوال
كما هو ظاهر كلام السيد قده بين او العبرة في الظهور بجميع الاحوال في الستر بكثرة الشعر في المحل المستور وبما يعم الاستر سائلا اليه من موضع آخر
معتد عرفا من احوال الشعر ومواضعه ولا يشترط ذلك للتشخيص اختلف كلمات العلماء في ثبوت اصل الخلاف ثم في تعيين محله ثم في مناط الستر
والظهور فالواجب تفصيل الكلام في اقسام الشعر وبيان احكامها على حسب ما يقتضيه الادلة **فنقول** مستعينا بالله جل ذكره ان الظاهر
ان لفظ الوجه موضوع للعضو المخصوص ولو كان محاطا بالشعر الكثيف فكلما لم يثبت خروجه بالدليل فيجب غسله نعم يقول ان الشعر اذا كان ساترا
في جميع الاحوال بكثافته وكثرته فلا اشكال في قيامه مقام الوجه بالاجماع والاخبار ففي صحيحة زرارة قال قلت له ارأيت ما كان تحت الشعر قال
كل ما احاط به الشعر فليس على العباد ان يغسلوه ولا يبحثوا عنه ولكن يجري عليه الماء واما اذا كان ساترا دائما بالاستر سائلا فان كان الاستر سائلا قليلا كشعري الشارب و
العنفقة [illegible] ستر ما تحته دائما [illegible] ... الاجماع الخلاف [illegible]
[illegible]

غسل ما تحته لصدق الوجه عليه دعوى اعتبار المواجهة الشخصية في صدقه ممنوعة ولا اقل من الشك فيه ودوران الامر فيه بين غسل ظاهر ذلك
الشيء فيجب للاحتياط لكونه من دوران الامر بين المتباينين الا ان يقال ان وجوب غسل الشعر ثابت قطعا لانه من توابعه كالشعر في اليد فالشك في وجوب
غسل البشرة وعدمه واما اذا كان الشعر مما احاط ببعض الاحوال دون بعض كالشعر الخفيف الذي يستر بعض المواضع في حال دون بعض الاخرى حالا
فيمكن رؤية البشرة مما تحته ولو باختلاف الاحوال فان كان الشعر فيما تحته غير ملتف بعضه ببعض فالظاهر وجوب غسل ما تحته وان كان ملتفا بعضه ببعض
فصار كالثوب الحاكي للبشرة متساقطة ففي وجوب غسل البشرة اشكال الا ان الوجوب مع الظهور في مجلس التخاطب والمواجهة المتعارفة لعدم صدق الاحاطة التي ذكرها
منه العلماء الشعر المغطية والمنع من وقوع حس البصر عليه مضافا الى صدق الوجه عليه كما ذكر الا ان يقال ان المستفاد من الرواية ان البحث والتفحص غير
واجب وانما الواجب اجراء الماء على الوجه فالمحتاج في غسله الى ازيد من الاجراء باليد من تفتيش وادخال الانملة ونحو ذلك لا يجب غسله ومما ذكرنا يتبين
ان الشعر الخفيف الذي يكون ساترا لبعض الموضع غير ساتر للبعض الاخر على ما ذكره المحقق الثاني من ان كل شعرة تستر ما تحتها من البشرة قطعا الا
بنحو الا ان يريد الستر في بعض الاحوال او يريد الستر ما امتداده على الموضع واشتمل عليه قال كاشف اللثام بعد تفسير الخفيف بما ذكروه
انه لا يخفى ان الشعر اذا خف كان من شأن اجزائه يجمع ما تحتها وخلالها من البشرة بالتناوب باختلاف وضع الرأس او المرئي فلا يتجه شيء منه من الاشتراط
تحتها في بعض الاحيان لبعض الاوضاع ومن الانكشاف في بعض الاحيان وهذا جمع بين المتاخرين في البشرة المستورة او المنكشفة خلافا لمن ادعى
بعضهم الاجماع على وجوب غسل المكشوف وضرورة الخلاف على المستورة انتهى واختار هو عدم الوجوب وهو حسن على ما فرضه من عدم الستر دائما خلافا
للخفيفة ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين شعر اللحية وغيرها ولا بين الرجل والمرأة وانه لو نبت للمرأة لحية لم يجب تخليلها على التفصيل المتقدم ويكفي
افاضة الماء على ظاهرها من دون تبطين حتى لو غسلت البشرة لم يجز

الفرض الثالث

من فروض الوضوء الثابتة بالكتاب والسنة
والاجماع غسل اليدين والواجب فيه غسل الذراعين بالادلة الثلاثة وكذا غسل المرفقين بناء على كون الى في الاية بمعنى مع كما هو غير عزيز في الاستعمال
والا فيكفي السنة والاجماع المستفيضا ففي رواية الهيثم بن عروة التميمي سئل ابا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فقلت
هكذا ومسح من ظهر كفه الى المرفق فقال ليس هكذا تنزيلها انما هي فاغسلوا وجوهكم وايديكم من المرافق ثم امر يده من مرفقه الى اصابعه وفي
الصحيح الحاكي لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فوضع الماء على مرفقه فامر كفه على ساعده وفي اخر فغرف بها غرفة فافرغ على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه
من المرفق الى الكف لا يردها الى المرفق وفي الخلاف قد ثبت عن الائمة عليهم السلام ان الى في الاية بمعنى مع ودعوى القطع بالثبوت كدعوى التواتر
او الاجماع فلا يقصر هذا المرسل عن الصحيح ثم ان ظاهر معظم الفتاوى كمعاقد الاجماعات هو وجوب غسل المرفق اصالة ففي الخلاف غسل المرفقين واجب مع
اليدين وبه قال جميع الفقهاء الا زفر وفي المعتبر الواجب غسل اليدين مع المرفقين ثم استدل على دخول المرفق بان عليه الاجماع من علمائنا ولا عبرة
بخلافه وفي المنتهى اكثر اهل العلم على وجوب ادخال المرفقين خلافا لبعض اصحاب مالك وداود وزفر وعن كشف اللثام دعوى الاجماع على دخولها
الا من زفر الى غير ذلك من عباراتهم لكن ظاهر الشهيد في الذكرى وصريح جماعة ممن تاخر عنه كالمقداد والمحقق والشهيد الثانيين وغيرهم ثبوت
الخلاف في ان وجوب غسل المرفقين اصلي او مقدمي ومنشأ ذلك ان جماعة من اساطين المدعين للاجماع على وجوب غسل المرفق الظاهر في
وجوبه اصالة كالفاضلين والشهيد افتوا في المعتبر والمنتهى والارشاد والتذكرة في مسألة الاقطع بعدم وجوب غسل طرف العضد قال في المنتهى
بعد تعليل بسقوط غسل اليد الاقطع من المرفق سقط فرض غسلها بفوات محلها وللشافعي في غسل العظم الباقي وهو طرف العضد وجهان
اصحهما الوجوب لان غسل العظمين المتلاقيين من العضد والمرفق واجب فاذا زال احدهما غسل الاخر ونحن نقول انما وجب غسل طرف العضد توصلا
الى غسل المرفق ومع سقوط الاصل انتفى الوجوب انتهى وصرح في التذكرة باستحباب غسل ما بقي من المرفق فبناء الكل على وجوب غسل المرفق مقدمة
نعم جعل الوجوب في الذكرى اقرب ولذا استظهر منه ثبوت الخلاف **اقول** فعلى ما ذكره المتاخرون يكون الاقوال في المسألة ثلثة الوجوب
الاصلي والمقدمي وعدم الوجوب راسا المنسوب الى زفر ومن تبعه والظاهر ان الاقوال الثلثة لا تاتي في المرفق بمعنى واحد فلا بد اما من تثبيت
الاقوال وجعل محل الخلاف في الوجوب الاصلي اما مبنيا على الخلاف لدخوله اصلا او مقدمة وعدمه راسا على الخلاف في معنى المرفق كما
سيجيء وان من يقول بعدم الوجوب راسا يكون المرفق عنده مجموع العظمين المتداخلين من الذراع والعضد كما فسره به في الروض مستفيدا
اياه من تفسيره في التذكرة بانه مجمع عظمي الذراع والعضد فان مجموع المقدار المتداخل من العظمين يمكن نفي وجوبه اصلا لعدم الدليل عليه بناء
على ظاهر الاية وليس مقدمة لغسل الذراع وانما المقدمة جزء من طرف العضد ويقول بانه الحد المشترك الذي لا وجود له الا بطرفي الذراع و
العضد ولا دليل على وجوب غسله اصالة وليست قابلة للمقدمية بل لو فرض وجوبها اصالة لابد من ارجاع وجوبها الى وجوب غسل طرفي الذراع والعضد
والاظهر ان الاجماع منعقد على وجوب غسل المرفق اصالة الا ان وجوب غسل طرف العضد اصالة مبني على دخوله في المرفق فمن قال
بدخوله فيه كالعلامة في التذكرة والشهيد في الذكرى قال بوجوبه ومن قال بخروجه عنه كما صرح به فيما تقدم من المنتهى حيث صرح

قوله

قول الشافعي الصريح في خروج طرف العضد عن المرفق وانما انكر وجوب غسله مقدمة لغسل المرفق قال بعدم وجوب غسله ولذا احتمل الشهيد قدس سره
في الذكرى فتوى المحقق قدس سره تارة بابتنائه على دخول المرفق مقدمة واخرى على كون المرفق طرف الساعد وجعل القول بالمقدمية مبنيا على
جعل الى للانتهاء لا بمعنى مع وقد صرح في المعتبر بان الى في الاية بمعنى مع وانه يجب غسل اليدين مع المرفقين فتعين ان يكون مبناه جعل
المرفق طرف الساعد فانا للمنتهى والشافعي او المفصل واما عبارة التقليد فيمكن ان يراد بما بقي من المرفق احد طرفيه المقومين له لا خروجه
المفصل هو الحد المشترك الذي لا يبقى الا بطرفين وبالجملة فالخلاف في مسألة الاقطع مبني على الخلاف في تفسير المرفق لا في وجوبه اصالة او مقدمة نعم يمكن ان
يكون مراد من اثبت الخلاف في وجوب المرفق اصالة او مقدمة ارادة المرفق بالمعنى المختار عنده وهو المجمع بقي الكلام في معنى المرفق ففي التذكرة انه مجمع
عظمي الذراع والعضد والمراد به كما قيل الموضع الذي يجتمع فيه العظمان فيتداخلان وظاهره ارادة المجموع ولذا عبر في الذكرى بالمجمع ويحتمل
ان يراد به موضع اجتماعهما اي انضمام احدهما الى الاخر فيكون تمام المقدار المتداخل من العظمين ويشهد له تعبير الروض بانه العظمان المتداخلان
ويحتمل ان يراد المحل الذي يتلاقيان ويتواصلان فيه فيتداخلان فيكون مركبا من طرفي العظمين من جميع الجوانب وعن جماعة من اهل اللغة بل قيل
انه المعروف بينهم انه موصل العضد بالساعد كما عن المغرب او موصل الذراع في العضد كما عن الصحاح والقاموس والمراد بموصل الذراع في العضد
يحتمل ان يكون محل تواصلهما اي المحل الذي يتواصلان فيه فيرجع الى المجموع بمعنييه لان الوصل والجمع بمعنى الضم مرجعهما الى واحد ولذا جعل
شارح القاموس تفسير التذكرة قريبا من هذا التفسير ويحتمل ان يراد من موصل الذراع في العضد طرف الذراع الواصل بالعضد المتصل به
هو الذي يحتمله ما تقدم من عبارة المعتبر والمنتهى ويحتمل ان يراد به الحد المشترك الذي يطلق عليه الموصل باعتبار والمفصل باعتبار كما ان
شارح القاموس من الموصل لما حكى عن بعضهم بل المشهور كما في الحدائق بل ظاهر اللغويين عن بعض اخر انه المفصل قال في الحدائق المرفق كمنبر
ومجلس المفصل هو راس عظمي الذراع والعضد كما هو المشهور او مجمع عظمي الذراع والعضد فعلى هذا شيء منه داخل في الذراع وشيء منه داخل في
العضد انتهى ومما يؤيد اتحاد المفصل والموصل عدم ذكر بعضهم كالروضة وغيرها القول بالموصل مع انه هو المصرح به في كلام جماعة من اهل اللغة
بل المعروف منهم على ما عرفت وفي شرح القاموس اتحاد الثلثة لانه ذكر اولا تفسير اهل اللغة بالموصل ثم قال وقريب منها في التذكرة ثم قال وفسر
ايضا بالمفصل وهو مثل الاول وكيف كان فالظاهر من كل من نص على وجوب ادخال المرفقين في الغسل هو ارادة المجمع اذ مرجع وجوب غسل الحد المشترك
ليس امرا خارجا عنهما على القول بعدم الجزء الذي لا يتجزى وهذا مما لا يحتاج الى التعبير عنه بمثل العبارة المذكورة بل الحكم صريح نظير وجوب
غسل جزء من الراس مقدمة لغسل الوجه ومنه يظهر صحة الاستدلال بما تقدم عن الخلاف من انه ثبت من الائمة ان الى في الاية بمعنى مع فان ظاهره
ذلك كون المرفق جزءا خارجا عن الذراع ولا يكون ذلك الا مع ارادة المجمع فيكون مغايرا للذراع باعتبار اشتماله على جزء خارج منه
وهو طرف العضد لكن يرد على الاجماع ما عرفت من ان جماعة من هؤلاء المصرحين بالحكم المذكور المدعين للاجماع عليه لم يوجبوا غسل جزء
من العضد عند قطع اليد من المرفق على ما تقدم من الخلاف واضعف مما ذكر الاستدلال بما سيجيء من وجوب غسل من قطع من المرفق ما بقي من العضد
بناء على الاجماع على عدم وجوب الزائد عن المرفق اصالة وسيتضح ذلك في مسألة الاقطع ثم الدليل على كونه هو المجمع ان ضعفه الا ان كونه نفس
المفصل ايضا لم يثبت لان كلام اللغويين على تقدير صحته مع عدم افادة القطع يمكن الارجاع الى المجمع وليس نصا بل ولا ظاهرا في ارادة الحد المشترك
خصوصا مع معارضته بما يظهر من جماعة من العلماء بل من الكل بناء على ما عرفت فالمسألة محل توقف والمرجع الى اصالة البراءة لولا قوله لا صلوة الا
بطهور الدال على عدم جواز الطهور واما المنشأ بما ظهر منه الاقتصار على غسل الذراع فلا يخلو عن نظر والاحتياط مطلوب على كل حال ويجب البدأة
بالاعلى على الوجه المتقدم في غسل الوجه كما عن احد قولي السيد لما في غسل الوجه المروي عن ارشاد المفيد بسنده عن علي بن يقطين انه كتب الى علي بن يقطين
بعد ارتفاع التهمة عنه وصلاح حاله عند السلطان اما على بن يقطين فتوضأ كما امر الله اغسل وجهك مرة واحدة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين
كذلك وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف منه عليك والسلام والمحكي عن كشف الغمة عن كتاب علي بن ابراهيم
في حديث النبي صلى الله عليه وآله انه علمه جبرئيل الوضوء على الوجه واليدين من المرفق ومسح الراس والرجلين الى الكعبين وعن تفسير العياشي عن صفوان في حديث غسل اليدين
الحسن قال قلت له هل يرد الشعر قال ان كان عنده اخر والا فلا والمراد خصوص من يتقي منه فلو غسل منكوسا لم يجز لما مر من رواية ابن عروة التميمي فانه
من المرفق الى اطراف اصابعه والوضوءات البيانية خصوصا المتعرضة فيها غسل كلا اليدين لعدم رد الماء الى المرفق كما في صحيح زرارة وبكير واخواتهما قوله
المتقدمة ويجب البدأة باليمين مع تعرضه بعد ذلك لوجوب الترتيب لا يعلم له وجه الا دفع توهم كون غسل اليدين فعلا واحدا كما في مسح الرجلين فتوهم
الوضوء غسلتان ومسحتان فيكون الترتيب الاتي مختصا بافعال الوضوء لا اجزاء فعل واحد فتامل ومن قطع بعض محل الفرض غسل ما بقي
من اول المرفق بلا خلاف وعن المنتهى نسبته الى اهل العلم للاصل بمعنى الاستصحاب بناء على جريانه في المقام كما قرر في الاصول او بمعنى اصالة الاشتغال
اذا اريد اثبات وجوب في الجملة وان وجب التيمم ايضا تحصيلا لليقين باباحة الصلوة ولرواية رفاعة المشتملة في احدهما على الاقطع وفي الاخرى عن قطع

اي وجوب غسل الحد اصالة وجزء من العضد مقدمة لانه الحد المشترك

البد الرجل ففي الاول يغسل ما قطع منه وفي الاخيرة يغسل ذلك عن المكان الذي قطع منه وعن الحسن في الاقطع سئلته عن الاقطع اليد والرجل قال يغسلهما
والضمير اما مفرد او مثنى راجع الى اليد او المراد بالغسل الاعم من المسح او يحمل على التقية في خصوص الرجل ويدل على الحكم ايضا القاعدة المستفادة من
قوله عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله واذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وقد يناقش في جريان هذه القاعدة بعد الاغماض عما
ذكره شارح الدروس وغيره من الخدشة في دلالتها وسندها بان وجوب الوضوء انما هو لرفع الحدث واباحة الصلوة ونظير غسل الثوب مرتين لازالة الخبث
فالواجب حقيقة هو الطهر وليس مركبا ذا اجزاء ويدفع بان عموم القاعدة لهذا المقام يكشف عن حصول الغرض المقصود من الكل وهو الطهر بالاجزاء الممكنة
نعم لو علم من الخارج عدم حصولها فلا مجال لجريان هذه القاعدة كما في مثال الغسل مرتين فانا نعلم ان الواجب هو الطهر لا يحصل بها فلذا لا يجوز
التمسك بهذه القاعدة لوجوب المرة مع الاعتراف بعدم حصول الطهارة كما تقدم نظيره في وجوب ازالة العين عن المخرج اذا لم يمكن التطهير بازالة العين
والاثر وان قطعت اليد من الحد المشترك فان فسرنا المرفق بذلك الحد سقط غسلها بفوات محله وان فسرناه بمجموع العظمين وجب غسل ما بقي منه
من العضد للقاعدة المتقدمة بل الاجماع على تقدير هذا التفسير وان قطع من فوق الحد المشترك بان قطع جزء من العضد سقط الوجوب قولا
واحدا وان توقفنا في تفسير المرفق رجع الى الاحتياط من جهة قوله لا صلوة الا بطهور وان كان مقتضى الاصل البراءة بعد اجمال البدل لاجمال حده
وربما يتمسك بالعموم المتقدم وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه عن الرجل قطعت يده من المرفق كيف يتوضأ قال يغسل ما بقي من عضده بل يجعل هذه
دليلا على كون المرفق بمعنى المجموع اذ لا يجب غسل ما زاد على المرفق اصالة اجماعا وفيه ان مبنى الاستدلال على ارادة القطع من الحد المشترك وبقاء
العضد بتمامه وح فلا بد من التصرف في الجواب اما بارادة غسل ما بقي من المرفق من عضده بمعنى انه يغسل من عضده ما بقي من المرفق واما بالحمل على الاستحباب
ولا شك في اولوية الثاني واما العمومات المتقدمة فالظاهر منها بحكم الغلبة هو الاقطع مما دون المرفق اعلم ان السيد في المدارك حمل كلام المحقق
على قطع راس العضد بقرينة تصريح المصنف قدس سره بوجوب غسل المرفق اصالة وذكر المحقق الثاني في حاشية الشرايع بعد ما فسر
المرفق بالمفصل وراس عظمي الذراع والعضد وانه يجب غسل المرفق اصالة انه يجب غسل جزء من العضد من باب المقدمة ثم ذكر في
قول الماتن ولو قطعت من المرفق ان المراد ان المرفق قطع حقيقة بناء على وجوب غسله بالاصالة ولو قلنا بوجوبه من باب المقدمة سقط غسل
ما بقي منه اذا قطعت الذراع انتهى فتامل فيما ذكره ولو كان له ذراعان دون المرفق وان علم زيادة احدهما او كان له اصابع زائدة على
الخمس او لحم نابت على جزء مما دون المرفق او غير ذلك ومنه الشعر والظفر وان طال وجب غسل الجميع بلا خلاف في ذلك على الظاهر واستظهر
شارح الدروس الاجماع عليه ونفى الريب عنه في المدارك اما لكونه معدودا اجزاء من اليد كالاصبع الزائدة واما لكونه تابعا يفهم من الامر بغسل
اليد من المرفق الى الاصابع غسل ذلك والظاهر وجوب غسل البشرة المستورة خلال الشعر لشمول قوله اذا مس جلدك الماء فحسبك ولانه لابد حقيقة
دون الشعر وانما خرج ما تحت شعر الوجه بما مر من الدليل الغير الجاري هنا لان قوله عليه السلام ما احاط الله به الشعر فليس للعباد ان يطلبوه
ولا ان يبحثوا عنه مختص بشعر الوجه بقرينة قوله عليه السلام بعد ذلك ولكن يجري عليه الماء واما غيره فيجب ايضا غسل نفسه وما تحته من الشعر المستور
ما بالشعر الظاهر المحاط به فالموصول للعهد نظير الموصول في مورد الاول وهو قوله اريت ما احاط به الشعر واما قوله انما يغسل ما ظهر فهو مع
ضعف سنده وارد في نفي وجوب المضمضة والاستنشاق فالمراد به مقابل الجوف في الباطن لا المستور خصوصا تحت الشعور ولو كان شيء من ذلك فوق المرفق
لم يجب غسله لعدم كونه يدا مستقلة ليدخل في عموم وايديكم الى المرافق وعدم عده جزءا او تابعا لمحل الفرض من اليد الواجب غسلها ولذا حكم في
البيان بان الجلدة المتدلية من محل الفرض الى غيره يسقط غسله ونفى عنه الخلاف في المنتهى وربما يشتبه معنى العبارة في بادي النظر فيتوهم ان المراد
ما تدلى راسه على غير محل الفرض ولا ريب في وجوب غسل ذلك لانه كالنابت في المحل لكن المراد بقرينة ان الجلدة المعلقة لا تتدلى الا على ما فوق محل انقلاعها
ان ينكشط الجلدة من محل الفرض انكشاطا منتهيا الى غير محل الفرض بحيث كان مبدء تدليه منه ولو كان انتهاؤها اليه فلو كان مبدء تدليها من محل
الفرض وجب غسلها وان كان مبدء انقلاعه من غير محل الفرض كما صرح به في البيان تبعا للمعتبر وكتب العلامة وربما يحتمل هنا عدم وجوب الزائد من المقدار
المنقلع عن محل الفرض دون المفاصل ابقاء لكل منهما على حكمه السابق ثم ان ظاهر عبارة المصنف حيث علق وجوب الغسل بكونها دون المرفق فظهر
منه ان الشرطية الثانية في قوة التفصيل لها دون الضد ان ما كان من هذه الاشياء محاذيا للمرفق لا يجب له غسله وهو كذلك بناء على انه مجموع العظمين
هذا كله حكم ابعاض اليد ولو كان له يد مستقلة مشتملة على المرفق او محله نابتة من المنكب او من بعض العضد اذ لو كانت بعض يد كذراع او كف فحكمها
في المسألة الاولى ولذا لم يفصل هنا بين كونه فوق المرفق او تحته لاختصاص الموضوع هنا باليد المستقلة وبالجملة فالكلام في المسألة الاولى
في ابعاض اليد كالذراع والكف والاصبع من حيث جزئيتها او تبعيتها لليد الواجب غسلها وهنا في تعدد مصاديق اليد من حيث هي ولا يدل
الآية لها الا لخروجها من مصاديق اليد في الآية لاختصاصها بالاصلية دون الزائدة ومن ذلك يظهر وجه عدم تفصيل المصنف هنا فان كانت اصلية
وجب غسلها لصدق اليد عليها كما لو كان له وجهان وان كانت زائدة لم يجب غسلها عند جماعة نعم اذا كانت تحت المرفق وجب غسلها للتبعية لا لاصالة

لانصراف الادلة الى الاصلية وهو لا يخلو عن تامل او منع لصدق اليد عليها وعدم صحة سلبها والانصراف الخطوري من دون تصديق الذهن بعد الارادة غير
قادح والا سقط جل الاطلاقات بل كلها مع ان الانصراف لو سلم فدعوى قلبه في المقام على وجه يوجب ظهور المطلق في الاصلية ليحتاج ارادة الاعم من
الزائدة الى القرينة غايته الامر صيرورته في خصوص الاصلية بمنزلة المجاز المشهور فهو وقف في الشمول وعدمه فيرجع الى الاحتياط اللازم من جهة قوله لا صلوة
الا بطهور لا اصالة البراءة من جهة الشك في الجزئية فالقول بوجوب غسلها كما في الحدائق تبعا للمصنف لا يخلو عن قوة ومنه يظهر انه لو كانت مشتبهة
بالاصلية بحيث لم يتميز عنها بالامارات التي ذكروها مثل الدخول في البطش ونحوه وجب غسلها اصالة بالطريق الاولى لان شمولها لما لا يختص
على الحكم بخروجه عن المطلقات بعد كونه على وجه تساوي الاصلية في اكثر خواصها نعم لو قلنا بعدم وجوب الزائدة غسلت مع الاشتباه من باب المقدمة
ويجب المسح بكل منهما مقدمة ايضا ثم لا فرق في اليد الزائدة بين ان يكون لها مرفق وان لا يكون اذا كان لها محل المرفق واما ما في المدارك من ان اليد
الزائدة لو لم يكن لها مرفق لم يجب غسلها قطعا فلعل مراده خصوص الذراع والكف ولا اشكال في عدم وجوب غسلها الا اذا كانت دون المرفق
لاجل التبعية اما اليد التامة فمجرد عدم اشتمالها على المرفق لا يسقط غسلها لو كان واجبا على تقدير المرفق كما لو كانت الاصلية بلا مرفق **الفرض**
الرابع من فروض الوضوء الثابتة بالكتاب ولو باعلام الامام عليه السلام بكونه دالا عليه مسح بعض الرأس قال الله سبحانه وتعالى فامسحوا برؤسكم وارجلكم
الى الكعبين بناء على النص الوارد عن ابي جعفر عليه السلام بافادة الباء في الآية للتبعيض ففي رواية زرارة في الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له الا تخبرني من اين علمت وقلت
ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين فضحك ثم قال يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله لان الله تعالى يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان
يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق ثم فصل بين الكلام فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا
حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالرأس ان
المسح على بعضهما ثم فسر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس فضيعوه الخبر ولعل المراد بقوله ثم فسراه تفسير رسول الله صلى الله عليه وآله البعض الواجب في المسح والمراد اما تضييع الناس
للمفسر بالفتح وقولهم بمسح الجميع او تضييع التفسير وقولهم بعدم تعيين المقدار ويحتمل ان يراد بالتضييع تضييع مقتضى الآية وعدم اكتفائهم بما يتسمى من
ظاهر الآية حتى يمكن الاشتباه فيها او الغفلة كما اتفقت لزرارة حتى سئل الامام هذا ولكن الانصاف تعذر اثبات التبعيض من الآية لو لا تفسير اهل الذكر
لان الباء لو سلم مجيئها للتبعيض الا انه لا يتعين هنا لذلك بل يحتمل الالصاق وغيره كما في قوله في صحيحة اخرى لزرارة وبكير في المسح الحاكية لوضوء
رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله تعالى يقول يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الى ان قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى
الكعبين فاذا مسح بشيء من رأسه او بشيء من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع فقد اجزأه الخ ولا يخفى ان الباء في قوله بشيء من رأسه او بشيء من قدميه
ليس للتبعيض لان الممسوح شيء منهما اذ ليس المراد بعض البعض واحتمال ارادته للباء التي في كفاية المسمى بان يراد ان اي بعض فرض من الرأس يكفي
بعضه بعيد جدا وكيف كان فعدم تفطن زرارة لدلالة الآية في محله قال في كنز العرفان بعد ذكر الخلاف في الباء في الآية وحكاية انكار مجيء الباء
للتبعيض عن اهل العربية والتحقيق انها ذكرت لتضمين الفعل معنى الالصاق فكأنه قال الصقوا المسح برؤسكم وذلك لا يقتضي الاستيعاب وعدمه
انتهى وما ذكره لا يخلو عن قرب فان المسح كما يتعدى الى مفعول بعلي كثيرا لتضمن معنى الامرار عليه كذلك لا مانع من تعديه بالباء لتضمن معنى مرور اليد
مسحت يدي براس اليتيم والواجب منه طولا وعرضا ما يسمى مسحا على المشهور وعن التبيان انه مذهبنا وعن مجمع البيان وظاهر المحقق الاردبيلي قدس سره
في آيات الاحكام الاجماع عليه لكن عن التنقيح انه مذهب اصحابنا الا الشيخ في النهاية والصدوق في الفقيه وابو زرارة المفيدين خلافا للمحكي عن ظاهر النهاية
حيث قال ويجزي اصبع عند الخوف من كشف الرأس ولا يجزي اقل من ثلاث اصابع مضمومة للمختار وعن الفقيه حد مسح الرأس ان يمسح بثلاث اصابع مضمومة
من مقدم الرأس والمحكي في المعتبر عن مسائل الخلاف للسيد قدس سره انه اوجب الثلث ويشهد لهذا القول رواية معمر بن خلاد عن ابي جعفر عليه السلام يجزي من المسح على
الرأس موضع ثلاث اصابع وكذا الرجلين في القدمين وما ورد في صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام المرأة يجزيها من مسح الرأس ان تمسح مقدمه قدر ثلاث اصابع ولا تلقي عنها
خمارها بناء على الاجماع على عدم الفرق بين الرجل والمرأة وعدم الاعتناء بما في الذكرى عن الاسكافي من الفرق بينهما وكفاية الاصبع في الرجل وعن حماد عن الحسين
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل يتوضأ يريد ان يمسح من شعر رأسه في وضوئه قال مقدار ثلاث اصابع واشار الى السبابة والوسطى والثالثة وكان يونس
يذكر عنه فقها كثيرا والظاهر ان مثل حريز لا يفتي في الشرع الا بما سمعه كان مستند تفصيل النهاية الجمع بين الاخبار بشهادة رواية عمار عن الحسين
عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل يتوضأ وهو معتم فثقل عليه نزع العمامة لمكان البرد قال ليدخل اصبعه والجواب عن الرواية الاولى انها ضعيفة السند
بل قاصرة الدلالة من حيث الحاق الرجلين وقد ادعى غير واحد تبعا للمقاصد العلية ان الاكتفاء في الرجلين باقل من ثلاث مواضع اتفاقي لكن يرده تصريح
التذكرة بان وجوب الثلث قول بعض علمائنا وظاهر المختلف ايضا عدم التفصيل بينه وبين الرجل لانه لم يستدل لوجوب الثلث في الرأس الا بصحيحة البزنطي
عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على اصابعه فمسحها الى الكعبين الى ظاهر القدم فقلت له جعلت فداك لو
ان رجلا قال باصبعين من اصابعه هكذا فقال لا الا بكفه لكن لا يخفى ان ظاهر الرواية القول بكفاية الثلث فلا مناص من حمله على الاستحباب

وعن الثانية احتمال رجوع الاجزاء الى مسح مقدار الثلث باعتبار فيه وهو عدم القاء الخمار كما في رواية الحسين بن زيد عن ابي عبد الله ع لا تمسح المرأة بالرأس كما يمسح الرجال انما المرأة اذا اصبحت مسحت راسها وتضع الخمار عنها واذا كان الظهر والعصر والمغرب والعشاء تمسح بناصيتها واما [illegible] حريز فلعلها مستنبطة اجتهادا من ظواهر روايات الثلث بزعم خلوها عن المعارض او رجحانها عليه او البناء عليها للاحتياط في العبادة واما [illegible] حماد فلا دلالة فيها على الاضطرار مع ان مسح مقدار الثلث يحصل بادخال الثلث فلا شهادة فيه على التفصيل اما الجمع بين الاخبار فيمكن بحمل الثلث على الاستحباب ثم ان ظاهر جماعة ان كل من نفى وجوب الثلث اكتفى بالمسمى ولم يعتبر خصوص مقدار الاصبع ولا ثالث في المسألة ولذا نسب في المختلف الى [illegible] الاكتفاء باصبع واحد واستدل لهم كما في الخلاف والمعتبر بما دل على كفاية المسمى وعبر في الفقيه في مسح الراس بالاصبع وفي مسح القدمين برأس المسبحة وفي المعتبر قال في مسألة مسح القدمين انه يكفي ولو مقدار الاصبع مستدلا باخبار المسمى ثم قال قد ذكرنا عدم وجوب الاستيعاب وانه يكفي لو مسح قدر انملة من رؤس الاصابع ولا يخفى ان الانملة ورأس المسبحة اقل من عرض الاصبع ولذا ذكر في الروض ان التعبير بالاصبع لبيان اقل المسح وهو بعيد والاولى ان يوجه الاجماع بان التحديد بالاصبع لاجل غلبة تحقق المسمى به لا بدونه او لغلبة التعبير عن الاقل بذلك نظير تحديد الافتراق المسقط لخيار المجلس بخطوة الا انه ربما ينافي ذلك كله تصريح جماعة بعدم كفاية الاقل من الاصبع قال قدس سره في التهذيب بعد الاستدلال على ما في المقنعة من كفاية الاصبع بما دل من الاية ولا يلزم على ذلك ما دون الاصبع لانا لو خلينا والظاهر لقلنا بجواز ذلك لكن السنة منعت من ذلك وفي الذكرى بعد ان ذكر ان الواجب المسمى قال ولا يجزي اقل من اصبع قاله الراوندي وفي الدروس ثم مسح مقدم الراس بمسماه ولا يجزي اقل من اصبع وعن المشكوة ان في اجزاء اقل من الاصبع نظرا انتهى وكيف كان فلا دليل على خصوص مقدار الاصبع يصلح لتقييد المطلقات وان ادعى في التهذيب ورود السنة بذلك الا انا لم نعثر في السنة الا على التحديد بالثلث المحمول كما عرفت على ان المندوب مسح مقدار ثلث اصابع مضمومة كما صرح به جماعة موضوعة عرضا على المقدم او ماخوذا ذلك المقدار من عرض الراس على اي تقدير فهو كغيره ساكت عن مقدار الامرار فيكفي مسمى امرار الاصابع الموضوعة وهذا هو الظاهر من عبارة في المقنعة يجزي اصبع يضعها عليه عرضا والثلث اسبغ انتهى بعيد ان وضع الثلث لاجل الامرار المحقق لمعنى المسح اسبغ وذكره في التذكرة عن العامة في الاكتفاء بالمسح ولا بكفاية شعرة عن اخرى ثلث شعرات ولا يخفى صراحته في ان محل الكلام في عرض الراس لا في مقدار الامرار على طوله وفي النفلية عد من جملة المستحبات المسح بثلث اصابع عرضا وهو ظاهر او صريح في ارادة عرض الراس ويشهد لذلك التسوية بين الراس والقدم في كفاية المسمى او الاصبع واستحباب الزائد على ذلك ومن المعلوم ان هذا التقدير في القدم من حيث العرض لا من حيث مقدار الامرار ومن هنا يعلم صراحة [illegible] الجامع بين الراس والرجلين في مسح الثلث فيما ذكرنا وهي عمدة ادلة الاستحباب ويتلوه في الوضوح ما تقدم عن حريز ويؤيده ايضا الاستدلال للشيخ على ادخال الاصبع تحت العمامة [illegible] ثلث اصابع في عرض الراس اما في طوله فيكفي ما يسمى به مسحا وفي حاشية الشرايع ان المسح الراس يتعين في طوله وعرضه اما في الطول فما به يتحقق مسمى المسح فما صدق عليه واما العرض ثلث اصابع انتهى وكيف كان فهذا هو ظاهر اكثر النصوص والفتاوى بل ظاهر المحكي عن شرح الدروس الوفاق حيث جعل محل النزاع بين القائلين بوجوب الثلث والاكثر بالنسبة الى عرض الراس قال واما بالنسبة الى طوله فالظاهر انه يكفي الامرار في الجملة انتهى وعن الشهيد الثاني في شرح النفلية في قول الشهيد في المسح بثلث اصابع مضمومة عرضا اي في عرض الراس [illegible] خلاف لكن قال في المسالك في شرح العبارة المتقدمة ان قوله عرضا [illegible] والمراد مرور الماسح على الراس بهذا المقدار لا كون آلة المسح ثلث اصابع مع مرورها اقل من مقدار الثلث ويتجه استحباب مسحه بهذا المقدار وكونه افضل الفردين ان اوقعه دفعة وان كان ذلك نادرا ولو كان على التدريج كما هو الغالب فالظاهر ان الزائد على المسمى موصوف بالاستحباب انتهى وقال بعد الاعتراف بما تقدم منا ان ظاهر الخبر ان المعتبر في الثلث كونها في طول الراس بان يمر منه على مقدار ثلث اصابع ولو باصبع انتهى فقد عرفت ان ادلة الثلث التي حكي عن المسالك الاقتصار عليها رواية معمر بن خلاد وهي بقرينة الحاق الرجل لا يراد منها الا عرض الممسوح لا مسافة الامرار ودعوى ان المسح هو الامرار فقوله الواجب منه ما يسمى مسحا يعني امرارا او المقدار [illegible] بمقدار ثلث اصابع يعني الامرار بهذا المقدار فالمقصود تحديد الواجب مقدار الامرار لا موضعه فارادة مسح المقدار خلاف الظاهر مدفوعة بان المسح امرار الماسح فتحديده باقل ما يسمى مسحا ظاهر في ارادة ذلك من حيث كل ولعله من الطول الراس والامرار فاذا قال المستحب مقدار ثلث اصابع فلا يراد منه الا هذا المقدار من الراس فان جعلنا قوله عرضا قيدا للمقدار الممسوح تعين ما صرح به المحقق الثاني تبعا لظاهر الاكثر وان جعلناه للاصابع كما فعله في ذلك كان ساكتا عن كون الممسوح هو مقدار عرض الاصابع عرض الراس او بان يضع ثلث اصابع او مقدارها من احدها على العرض فيمرها في الجملة او طوله بان يضع اصبعا واحدة ويمرها بمقدار الثلث فيتادى السنة بكل منهما فالعبارة اما ظاهرة في خلاف ما استظهره واما ساكتة عنه من حيث الخصوص فيعمه وغيره لكن ظاهر غيرها من العبارات كما قدمنا ما ذكرنا وكذلك بعض النصوص فالاحتمالات ثلثة بملاحظة هذا المقدار في العرض وملاحظته في الطول وملاحظته باحدهما وتادى السنة باتيانها كان وهنا احتمال رابع وهي ملاحظة التقدير من حيث موضع الاصابع بان يكون عرضه مقدار عرض الثلث وطوله مقدار طولها الذي

هو طول الاصبع سواء كان مقدار عرضهما من عرض الراس وطولها من طوله ام بالعكس ولعله الظاهر من قوله ع في رواية معمر بن خلاد المتقدم موضع ثلث اصابع بناء على ان الاصبع ظاهر في تمامه فيراد به هو من خصوص العرض بقرينة الحاق الرجل بها في ذلك وعن الحدائق الاستناد الى الظاهر من الروايات ان يكون الممسوح من عرض الراس كونه بقدر طول اصبع ومن طوله بقدر ثلث اصابع مضمومة ومن الروايات الدالة عليها صحيحة زرارة المشتملة على ويمسح ببلة يمناك ناصيتك فان المتبادر مسحها كلها وقوله ع المرأة يجزيها من مسح الراس ان تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع ورواية معمر بن خلاد انتهى وفي ظهور ما استظهره من الروايات نظر اذ تحقق مسح هذا المقدار المخصوص طولا من حيث الطول يكون دفعة ويكون تدريجا اما الثاني فظاهر واما الاول فبان يضع الثلث من الاصابع على طول الراس فيمرها في الجملة فان كل جزء من محل الاصابع ممسوح دفعة واحدة وكلاهما كثير الوقوع لكن التدريج اغلب لكن ذكر في المسالك والمدارك انه نادر وظاهرهما انه في نفسه اما مسح المقدار المذكور من حيث العرض فالدفعي منه اشيع واما التدريجي منه فيمكن هكذا بان يضع مقدار اصبعين وزيادة لا يبلغ واحدة على الراس معوجا فيمسح متوربا الى ان يحصل مربع مورب يكون الخط الذي يقطعه من الزاويتين في عرض الراس على الاستقامة مقدار ثلث اصابع هكذا ثم ان الظاهر ان مسح مقدار الثلث مع كونه دفعة افضل الفردين [illegible] اجتماع لو والاستحباب الفعليين منه جزم به في الاصول اما التدريج ففي كون الزائد مستحبا محضا خلاف والاقوى انه جزء للفرد الواجب الذي هو افضل الفردين بحكم العرف على مجموع المقدار بكونه فردا واحدا للمسح الا ترى انه لو فرض عدم استحباب الزيادة على المسمى لم يبعد [illegible] للتعويل عليه [illegible] مشتغلا بالاطاعة ويدل عليه اطلاق النص والفتوى بالمستحب على مجموع الثلث فيعلم انه افضل الفردين نعم لو ثبت من الادلة استحباب اتمام المسمى ثلثا ليكون حكما حادثا بعد امتثال الواجب تعين اتصاف الزائد بالاستحباب ويختص ان المسح بباطن اليد فيختص موضع المسح بمقدم الراس فلا يجزي مسح المؤخر او احد الجانبين بلا خلاف للاخبار المستفيضة المقيدة لاطلاقات مسح بعض الراس وما ورد من جواز مسح المؤخر مأول او محمول على التقية في العمل او في البناء ولا اشكال ولا خلاف في شيء من ذلك انما الاشكال في ان ظاهر بعض النصوص كبعض الفتاوى وجوب مسح الناصية ففي صحيحة زرارة ثم تمسح ببلة يمناك ناصيتك وقال في الفقيه يمسح من مقدم راسه مقدار ثلث اصابع مضمومة من ناصيته الى مقام شعر راسه مرة واحدة انتهى وقال في السرائر واقل ما يجزي في مسح الناصية ما وقع عليه اسم المسح وفي المعتبر والتذكرة استدل على وجوب مسح المقدم بان النبي مسح بناصيته وفعله في مقام البيان فيجب اتباعه فان ظاهر هذا الاستدلال ارادة الناصية من المقدم وفي الذكرى يجوز المسح بكل من البشرة والشعر المختص بالمقدم لصدق الناصية عليهما انتهى وقال في التذكرة الناصية ما بين النزعتين وهو اقل من نصف الربع وعن مصباح المنير انه حكى عن اهل اللغة ان النزعتين هما البياضان المكتنفان بالناصية فما في النصوص والفتاوى اطلق فيها المقدم والظاهر منه ضد المؤخر لكن عن القاموس عد الناصية احد معانيه فهل المراد بهما واحد بارادة المقدم من الناصية كما جزم به في محكي المصباح ويقربه عد بعض الناصية ربع الراس في كلام البيضاوي في تفسير [illegible] بشعر مقدم الراس في كلام غيره او العكس كما تقدم عن القاموس وحكاه في الحدائق عن بعض معاصريه مدعيا عليه الاتفاق ممن عدا الشهيد الثاني وبعض من تبعه او المقدم اعم من الناصية عليه فهل يحمل على المقيد او يترك المقيد على ما لا ينافيه وجوه اظهرها الاول اعني ارادة المقدم من الناصية في صحيحة زرارة وكلمات من تقدم كما يظهر بالتامل في سائر عباراتهم وعلى تقدير كون المقدم اعم فلا دليل على تقييده بالناصية لعدم ذكرها في شيء من الاخبار المبينة للوضوء قولا وفعلا عدا الصحيحة المذكورة وما ورد في ان المرأة تضع الخمار في الصبح والمغرب تمسح بناصيتها لكنهما لا ينهضان للتقييد لوجوب حملهما على الاستحباب لان ظاهر الاولى مسح جميع الناصية وهو ليس بواجب اجماعا فيحمل على الاستحباب ولا اجماع على عدم استحباب مسح [illegible] والاظهر من ذلك جعل التخصيص بالناصية لان الغالب في مسح المقدم مسحها انما يرفع العمامة والقناع لمسح ما فوقها على خلاف العادة لداع اما الثانية فمحمولة على الاستحباب على [illegible] وجواز وضع القناع والاحوط الاقتصار على الناصية كما يختص الممسوح بمقدم الراس كذلك يختص الماسح باليد بلا خلاف نصا وفتوى وفي حسنة اذينة في حديث المعراج الحاكي لخطاب النبي بالوضوء وفيه ثم امسح راسك بما بقي في يديك من الماء الحديث فالظاهر ان المراد ما بقي في يدك من الماء الذي غسلت هل يشترط ان يكون بالكف بعضها دون الزند المحكي عن جماعة ذلك قال في الذكرى لو تعذر المسح بالكف فالاقرب جوازه بالذراع ولعله للتبادر ذلك من ادلة المسح لاجل الغلبة ولبعض الوضوءات البيانية مثل ما رواه زرارة وبكير عن فعل الباقر عليه السلام وفيه ثم مسح راسه ببلل كفه وفي رواية اخرى بفضل كفه والتبادر لاجل غلبة الوجود بالنسبة الى اطلاق الاية ممنوع جدا وفي الوضوءات البيانية ما مر فهو مجرد خطور الفرد الغالب في الذهن لا على انه المراد ولذا لا يعتمد عليه في غسل الوجه باليد ولا بالنسبة الى باطن الكف مع ان غلبة الوجود بالنسبة الى اطلاق الاية ممنوع جدا وفي الوضوءات البيانية ما مر من قصور الدلالة فالتمسك بالاطلاقات غير بعيد نعم لو شك في الاطلاقات من حيث كون الغلبة موجبة للاجمال نظير المجاز المشهور وجب الرجوع الى الاحتياط اللازم من قوله لا صلوة الا بطهور وهل يتعين بباطن الكف فيه نظر مما ذكر من التبادر وظاهر الوضوءات البيانية وجعله في الذكرى اولى وهذا ايضا يكشف عن عدم التزامهم بالتبادر المذكور في المقام نعم الاحوط ذلك لما تقدم وهل يعتبر ان يكون باليمنى فيه وجهان بل قولان من صحيحة زرارة وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وهو ظاهر الاسكافي وحكي عن بعض متأخري المتأخرين ومن ان حمله على الاستحباب

وعلى ارادة المقاعد المتشرعة اولى من تقييد المطلقات الكثيرة الواردة في مقام البيان وبعض حكاية بعض الوضوءات البيانية مسح مقدم راسه ظاهر فيه ببلة يداه وبقية بلة يمناه فان عدم تعرض الحاكي للترتيب يدل على فهمه عدم الاعتناء به على سبيل الوجوب فافهم والظاهر اتفاق في الحدائق ان ظاهرهم الاتفاق عليه والاحتياط لا ينبغي تركه وحكى في الحدائق عن جملة من الاصحاب اختصاص المسح بالاصابع وهو اشكل من سابقه وان كان ظاهرا من بعض العبائر المذكورة في تحديد مقدار الممسوح بالاصبع الاصابع الاحتياط مطلوب انه اذا انعقد المسح بباطن اصابع اليد اليمنى بناء على وجوب ذلك فمقتضى ظاهر النص التخيير بين الافراد المقابلة لبعض هذه العضو وتحمل الفرق بين ما ثبت من العضو بانصراف المطلقات وبين ما ثبت بالوضوءات البيانية وبين ما ثبت بالتقييد بالجارحة فعلى الاول كالعدم وعلى الثاني يؤخذ بها علما بالاطلاقات السليمة عن التقييد اختصاصا بالجارحة وفائدة البيان على كيفية ورود المقيد فان استظهرنا منه الورود في مقابل المطلقات اما الدلالة المقيد على ذلك مثل قوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به ونظيره ما ذكرنا في قوله مسح الرأس على المقدم ولما للقول بكون تقييد المطلق بجواز فيه واستعماله في المقيد فكالاول وان كان الظاهر منه التكلف المتعلق بالمقيد فهو كالثاني وكيف كان فالذي استقر عليه المذهب الان كما في المعتبر انه يجب ان يكون المسح ببلة الماء المستعمل جوبا او استحبابا في الوضوء بل الخلاف من عدا الاسكافي بل عن الشيخ والسيد دعوى الاجماع عليه بل قيل ان عبارة الاسكافي لا تدل على الخلاف لانه قال اذا كان في يده نداوة يستبقيها من غسل يديه مسح بيمينه راسه ورجله اليمنى وبيده اليسرى رجله اليسرى ولو لم يستبق ذلك اخذ ماء جديدا لراسه ورجليه انتهى اما الاحتمال الثاني الجديد لما يأخذه من لحيته ونحوها واما الاحتمال الارادة عدم امكان الاستبقاء ان ظاهر كلامه كفاية جفاف البلة في الاستبقاء وظاهر الذكرى في تصريح بعض اخواته اسند بعدم البلل على عضو من اعضاء الوضوء بل الاخذ منه ان شارح الموجز حكى عن الاسكافي في موضع اخر انه لو تعذر بقاء البلل للمسح الاستبقاء للضرورة وبقي الحرج انتهى وهذا المرجوع واما قرينة على ما احتملناه في كلامه كيف كان فلا يعتد بخلافه على تقدير المخالفة وان فرض قدح في الاجماع للنصوص الكثيرة الواردة في المسئلة منها ما عن المعتبر ارشاده عن محمد بن اسمعيل عن محمد بن الفضل عن علي بن يقطين وفيه بعد امر علي بن يقطين بالوضوء على جهة التقية جعل ابن يقطين كما امره وصار حاله عند الرشيد كتب اليه يا علي توضأ كما امر الله تعالى اغسل وجهك مرة واحدة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كان يخاف عليك ومنها الصحيح المروي عن الكافي والعلل المتضمن لتعليم النبي صلى الله عليه وآله الوضوء ليلة المعراج وفيه ثم امسح راسك بفضل ما بقي في يدك من الماء ورجليك الى الكعبين ومنها ما ورد في ناسي المسح من انه يأخذ من بلة لحيته وفي بعضها ان لم يبق عليه بلل الوضوء اعاده كمرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام ان نسيت مسح راسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك فان لم يبق في يدك من نداوة وضوئك شيء فخذ ما بقي منه من لحيتك وامسح به راسك ورجليك فان لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك فان لم يبق من بلة وضوئك شيء اعدت الوضوء وفي رواية مالك بن اعين فان كان في لحيته بلل فليأخذ منه وليمسح راسه ان لم يكن في لحيته بلل فلينصرف وليعد الوضوء والحديثان باحتمال كون الامر بالاعادة لفوات الموالاة بالجفاف مدفوعة بان عدم بقاء بلل قابل للاخذ لا يستلزم الجفاف المفوت للموالاة هذا كله مضافا الى الاخبار الحاكية للوضوءات البيانية الناصة في غير واحد بعدم استئناف ماء لكن يمكن الخدشة في الاخبار البيانية بما مر غير مرة مضافا الى اختصاصها بصورة وجود النداوة في اليد كما ان رواية المعراج واقعة في محل البلل ظاهرة في بقاء البلل ورواية ابن يقطين محمولة على الغالب نعم قد استدل الاسكافي برواية ابي بصير ومعمر بن خلاد وعمارة بن ابي عمارة الظاهرة في تعيين المسح بماء جديد مع التمكن من المسح ببقية البلل والمنع عنه وحملها على التقية متعين نعم يمكن الاستدلال بخبر منصور عن ابي عبد الله عليه السلام فيمن نسي مسح راسه حتى قام في الصلوة قال ينصرف ويمسح راسه ورجليه وفي خبر ابي بصير انك ان تستيقن ذلك انصرف فمسح على راسه ورجليه واستقبل الوضوء وان شك فلم يدر مسح فيتناول من لحيته ان كانت مبتلة وان كان اماما فليتنا ول منه وليمسح براسه بناء على شمول حكم الناسي لصورة بقاء البلل الموجب لبقاء الموالاة عند بقائه بمقدار يصلح للاخذ منه للمسح لكنها واجبة التقييد بما تقدم من الاخبار ثم ان ظاهر الطلاق رواية علي بن يقطين وصدر مرسلة الصدوق وانه لا فرق في النداوة الممسوح بها بين ان يكون من اليد او من سائر الاعضاء نعم مع وجود البلل فيها يكون الاخذ من الخارج غير محتاج اليه لا اتباعا الطلاق المرسلة قوله فيها فان لم يبق في يدك من نداوة وضوئك لان قوله من نداوة وضوئك اشارة الى ان العبرة بما في اليد من حيث انه نداوة الوضوء واليد كالظرف له الا انها معتبرة بكونها في اليد فهذه الفقرة نظير قوله بعد ذلك فان لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك وفي بعض الاشياء الاسهل فالاسهل عادة لا الترتيب بين اللحية وغيرها اتفاقا على الظاهر وعلى هذا فقول المصنف قدس سره ولو جف ما على يده اخذ من لحيته و اشفار عينيه تعليق مبني على المقام من عدم اخذ بلل المسح من غير اليد مع وجوده فيها ولذا قال في المدارك بعد اختيار عدم الترتيب بين اليد وغيرها تبعا لجده ان التعليق في كلام الاصحاب خرج مخرج الغالب واعترض على ذلك الوحيد البهبهاني بانه لا معنى لذلك اذ كان الاخذ جائزا مطلقا فلو كان الظاهر لهم عدم اشتراط الجفاف لصرحوا بذلك ولم يكن عباراتهم صريحة في الاشتراط انتهى وحاصله انهم لو اقتصروا على قولهم يجب المسح ببقية بلل الوضوء لم يحتج الى تعدد العنوان في كلامهم لواجد بلة اليد وفاقدها ثم منه يظهر ان ما حكى عن العلامة الطباطبائي من ان المشروط بجفاف اليد

واشفار عينيه و[illegible] مسح
بها راسك ورجليك
فان لم يبق شيء نسخة ل

وجوب الاخذ من غيرها الا جوازها الا ان من نظر الى ان ذلك كله كان يؤدي باضافة البلة الى مطلق الوضوء بعد خصوص اليد الا ان يقال ان تعدد العنوان في كلامهم للاشارة بعنوانهم الثاني الى رد ابن الجنيد المسوغ للاستئناف مع جفاف خصوص اليد هذا ولكن الانصاف ان هذا التأمل انما يحسن اذا استفيد الحكم من سائر كلماتهم والا فنسبة الحكم اليهم بمجرد ذلك لا وجه له خصوصا مع اتفاق اكثرهم على التصريح بهذا الاشتراط كما في المقنعة والمبسوط والسرائر وكتب الفاضلين والشهيد عن الانتصار ان مما تفرد به الامامية القول بان مسح الراس يجب ببلة اليد فان استأنف ماء جديدا لم يجز حتى انهم يقولون اذا ابقى في اليد بلة اعاد الوضوء انتهى ونحو الطلاق في المتن كما في الوسيلة والتذكرة والارشاد والذكرى انه يعتبر المسح ان يكون ببلة الوضوء واطلق البلل في المعتبر والالفية والجعفرية وفي المبسوط يمسح ببقية النداوة ويمكن حمل الاطلاق في هذه الكلمات على الغالب وهو بلل اليد فليحمل من الطرفين ويمكن ذلك في الاخبار ايضا اذ كما يجوز حمل تقييد البلة بالبلة في الاخبار على الغالب من عدم الحاجة الى اخذ البلل من غيرها يجوز حمل المطلق منها كالروايتين على الغالب المتعارف هي بلة اليد ومنه يظهر ضعف ما تمسك به في الروض مما دل على اخذ ناسي المسح من بلل لحيته من دون تقييد بعدمه في اليد اذ لا يخفى ان الغالب في الناسي عدم بقاء البلل على يده من الانصاف ان الطلاق المرسلة ورواية ابن يقطين كذا الطلاق فتاوى من اطلق البلل اقوى من مقيدات النصوص والفتاوى في التقييد مع ان اللازم على تقدير تكافؤ الحملين هو الرجوع الى الطلاق الادلة والروايات الدالة على وجوب مجرد مسح اليد الثابت بالاجماع وغيرها او وجوب استصحاب الماسح للبلل اما كونه بلل خصوص اليد فلم يثبت فالقول بالاطلاق اذن لا يخلو عن قوة وفاقا لظاهر الالفية والموجز وشرحه وصريح الروض والمقاصد العلية والمدارك والمشارق وغيرها بل الكل بناء على ما ذكره الشهيد الثاني من حمل كلماتهم على ارادة الترتيب العادي لا الشرعي الا ان المسئلة لا تخلو عن اشكال فلا ينبغي فيها ترك الاحتياط على القول بوجوب وهل يجب الاقتصار على ما يقع المسح من باطن اصابع الكف على القول بوجوب ذلك او يؤخذ باطلاق البلة في المقيدات وجهان من الطلاق وقوة احتمال انصرافه الى بلل ما يجب المسح به وعليه فلا يجوز الاخذ من ظاهر اليد فضلا عن الذراع مع وجود البلل من الباطن نعم لو فقد بلل الباطن ففي تعيين الاخذ من الظاهر او الذراع مخيرا فيهما او مترتبين كما هو ظاهر الذكرى او التخيير بينها وبين اللحية وجوه وهل يجوز الاخذ من باطن اليسرى فيمسح الراس بناء على جواز مسحه باليسرى وجهان من احتمال ان بلل اليسرى انما يصح المسح به اذا كان اصل المسح باليسرى فلا يجوز نقله الى ماسح اخر والاحوط الاجتناب تركه ولو امر يده على ذراعه الايسر عند غسلها اكثر مما يتحقق به الاستظهار الواجب او المستحب في الغسل ففي كون ذلك بمنزلة مزج البلل الذي يجب المسح به بما اخر كما اذا غسلها مرة ثالثة وعدمه وجهان لا يبعد ابتناؤهما على ان الزائد على اقل الافراد هل يتصف بالوجوب او لغو محض اذا علم عدم اتصافه بالاستحباب كما في المقام ثم ان المراد ببلل الوضوء هو الباقي من الماء المستعمل في الوضوء فلو جرى منه الى غيره فان كان اجنبيا عن محل الوضوء كالجاري من الوجه الى العنق والصدر فلا اشكال في عدم جواز المسح به كما لا اشكال في جوازه اذا كان باقيا في محله اما اذا جرى على محل مغسول فالظاهر انه ليس كالاجنبي وان كان الماء اجنبيا بالنسبة اليه ولو بقي لمعة فصب لغسلها ما جرى عليها وعلى غيرها من المحل المغسول قبل ذلك ففي جواز المسح به اشكال لكونه غير معدود من فضل الوضوء فيدخل في مسئلة مزج بلل الوضوء بماء الغسلة الثالثة الا ان يكون قليلا جدا بحيث يعد من التوابع الصرفة لغسل اللمعة ثم ان الطلاق اللحية في كلام المصنف قدس سره وغيره تبعا للنصوص من غير تقييد بظاهر ما كان في حد الوجه يحتمل ان يكون من جهة كون تخليل باطن اللحية وغسل المسترسل منها مستحبا ويحتمل ان يكون المراد منه خصوص ما يتقدر في غسل الوجه من القدر الذي يجب غسله ويحتمل ان يراد جواز الاخذ منها وان لم يكن غسل الزائد واجبا ولا مستحبا لعده عرفا من الماء المستعمل في الوضوء ما لم ينفصل من المحل العرفي للغسل ولو باعتبار جزئه بل يحتمل ان يجوز المسح بالماء المستعمل لاصل الوضوء ولو من باب المقدمة الوجودية او العلمية فيؤخذ من جزء الراس الذي غسل مقدمة ومن المواضع المشكوكة المحكوم بوجوب غسلها بقاعدة الاحتياط بل ومن المواضع التي حكم باستحباب غسلها بمجرد خبر ضعيف وفتوى فقيه تسامحا لانه يكون من اجزاء الفرد المندوب باعتبار اشتماله على هذا الجزء لكن في جميع ذلك نظر بل لا يبعد وجوب الاقتصار على ما ثبت بالدليل كونه من مواضع الغسل اصالة ويترتب على ما ذكرنا انه لو غسل يده ارتماسا فان نوى الغسل عند الاخراج جاز المسح بها وان نواه بالغمس ففيه اشكال من جهة كون ذلك كغمس العضو في الماء بعد غسله او صرح في محكي التذكرة بما ذكرنا من الفرق بين قصد الغسل بالخروج وعدمه وقواه في الذكرى واما ما ذكره جماعة كالمحقق والعلامة والشهيد وغيرهم من انه لو غمس اعضاءه في الماء دفعة فاخرج اعضاءه مرتبا صح غسل الاعضاء وافتقر الى المسح فيمكن حمله على تحقق الغسل بالخروج ولذا ذكروا بعده انه لو لم يترتب في الاخراج صح غسل الوجه نزولا واليمنى خروجا ثم يظهر من ذلك انه لا يعتبر قصد تحقق الغسل بالادخال او بالاخراج بل يكفي قصد تحققه في ضمن هذا المجموع وسيأتي بعض الكلام في المسائل الثمان التي ذكرها المصنف قدس سره التي يقع الكلام في مقدار البلة اما حدها باعتبار العلة فالظاهر اعتبار تأثيرها في الممسوح بلا او لو ضعيفا وفاقا للمحكي عن النهاية في غير حال الموالاة واما المفرطين حيث قال وهل يشترط في حال الرفاهة التأثير في المحل الاقرب لك انه يعتبر عن غيرها ايضا لان المسح مسح الراس بالبلة بان يكون البلل ممسوحا فان ظهر مسح راسه باليد من لا مسح باليد متلبسا بالبلل ومصاحبا له فلو لم يتأثر الممسوح بها اما العلية طوبة خارجة على الماسح

بحيث يكون تأثر المحل بهذه الرطوبة الخارجة واما لغلبة الرطوبة على المسح فالظاهر عدم الاجزاء لكن الظاهر من المحقق قده في المعتبر انه لا يقدح شيء منهما
لانه استوجه جواز المسح بعد الغسلة الثالثة التي صرح بانها غير مشروعة قال لا ينفك عن ماء الوضوء الاصلي ثم قال بعده لو كان في ماء وغسل
يديه ثم مسح راسه ورجليه لان يديه لا ينفك عن ماء الوضوء ولا يضر ما كان على قدميه من الماء انتهى وتبعه في هذا الفرع الحلي في السرائر مستدلا بانه مسح … لعموم
ظواهر الايات والاخبار بتمامه ثم ذكر ان له في هذه المسألة رسالة **اقول** وفي كلام المحققين نظر لما ذكرنا من ان ظاهر الاخبار وجوب ايصال البلة
بواسطة اليد على ان يكون اليد آلة في الايصال لا وجوب ايصال اليد المبلولة قال في الذكرى الغرض بالمسح عند وصول البلة بواسطة اليد فلا يكفي
وصول البلة وحدها انتهى وفي المنتهى في رد من قال بكفاية بل موضع المسح بالمطر قال لان الشرط هو استعمال الماء الباقي من نداوة الوضوء وعن
الاسكافي المبالغة في ذلك وانه يكفي ادخال اليد في الماء والمسح على الرجل عند الضرورة انتهى وهو غير بعيد لقوى المحقق والمسح بالبلة الباقية من الغسلة
الثالثة وقد عرفت ان الاقوى فيها المنع وفاقا للجماعة ممن تاخر عنه بل في لف عزى … عدم جواز المسح على المحل مع رطوبته ثم قال وليس ببعيد لحرمة التجديد و
مع الرطوبة يكون المسح بماء جديد انتهى لكن ظاهر التعليل ارادة الرطوبة الغالبة والا لم يصدق المسح بماء جديد قطعا وفي التذكرة لو كان على الراس او
الرجل رطوبة ففي المسح عليها قبل تنشيفها اشكال انتهى والتنشيف اخذ الماء من المحل لا تجفيفه وجعله بابا في مقابل المبلول فظاهر العبارة انه لا اشكال
بعد التنشيف وان لم يجف العضو كما نص عليه في الذكرى بعد حكاية الخلاف في المسألة قال لو غلب ماء المسح رطوبة الرجلين زال الاشكال قال
في … ويشترط غلبة ماء الوضوء على الرطوبة وفي المقاصد العلية في مسألة عدم جواز الاستيناف انه يتحقق الاستيناف بانتقال البلل الموجود على جزء من العضو
الممسوح الى جزء اخر بواسطة الماسح فلو كان العضو رطبا ولم ينتقل البلل منه بالمسح لم يضر انتهى وهو صريح في عدم قدح البلل الغير لكنه استند في قدح
الكثير الى انتقال البلل دون استهلاك رطوبة الماسح المانع من صدق المسح بالبلل وهذا ليس مختصا بالبلل الاجنبي بل يجري في بلل الوضوء اذا جرى بعد
وصوله الى الممسوح الى جزء اخر منه وهو مبني على ما احتمله في هذا الكتاب وفي الروض من ان المسح والغسل متباينان اذ الجريان والانتقال المحقق لمفهوم الغسل
يعتبر عدمه في تحقق المسح ورد بذلك على الشهيد في الذكرى حيث قال لا يقدح اكثار ماء الوضوء لاجل المسح لانه من بلل الوضوء وكذا لو مسح بماء جار على
العضو وان افرط الجريان لصدق الامتثال ولان الغسل غير مقصود انتهى وقال في الالفية بعد اعتبار الجريان في الغسل وعدم كفاية الامساس اما
في المسح فيجزي انتهى قال في المقاصد العلية في شرح العبارة انه يستفاد من لفظ الاجزاء انه لو جرى الماء على العضو الممسوح اجزأ فعلى هذا يكون
بين الغسل والمسح عموم وخصوص من وجه ثم قال بعد ما ذكر مادة الاجتماع ومادة الافتراق والحق اشتراط عدم الجريان في المسح مطلقا وان بين المفهومين
تباينا كليا لدلالة الاية والاخبار والاجماع على اختصاص اعضاء الغسل به واعضاء المسح بالمسح والتفصيل قاطع للشركة وقد نقل العلامة
وغيره الاجماع على ان الغسل لا يجزي عن المسح ولا شك ان الماء الجاري على العضو على هذا الوجه غسل لتحقق مفهومه فيجوز سوق الاجماع على
عدم اجزائه ثم قال لا يقال ان الفرد المجزي من المسح مع الجريان هو جريان الماء الممسوح به لا اجزاء غسل موضع المسح وفرق بين الامرين فاجاب بان تحقق الغسل
لا يتوقف على كونه بماء جديد ثم اجاب عن استدلال الذكرى بالامتثال وعدم قصد الغسل ان الامتثال انما هو بالمسح وتحققه اول الدعوى و
عدم قصد الغسل لا يقدح في تحققه لان الاسم تابع لتحققه دون النية انتهى والظاهر ان بينهما عموما من وجه فيصدق في محل الممسوح انه غسل بما انتقل
من الماء الموجود فيه من جزء الى جزء ومسح بالبلل الحاصل في اليد ثم البلل المغسول به غير البلة الممسوح بها فان اريد تصادق المسح والغسل بالنسبة
الى ما به يتحققان كما هو ظاهر الذكرى حيث فرض المسح بالماء الجاري على العضو حتى يتحد الى المقصد فهو ممنوع وان اريد تصادقهما بالنسبة الى
المحل وان تعدد ما يتحققان به اعني البلل فهو حق لكن الغسل المحقق مع عدم قصده بل مع عدم قصد جزئيته لا يوجب بطلان ان يكون المحل
مغسولا وممسوحا ولم يدع احد اجزائه عن المسح حتى يخالف الاجماع نعم يشكل تحقق المسح بالبلة الغالبة باليد مع جريان البلل المنتقل الى المحل
من جزء الى جزء لاستهلاكه فيه الا ان يلتزم بعدم قدح استهلاكه مطلقا كما تقدم عن المحقق والحلي وغيرهما واذا كان البلل المغسول به بلل
الوضوء وكيف كان فان لم يبق في محل الوضوء غسلا او مسحا نداوة قابلة للاخذ والمسح بها وان كان متمكنا من ذلك مع الاستيناف انتقل
وجب الاتيان بالمامور به مع القدرة كما لو تعذر عليه تمام الوضوء لعذر اخر وقد تقدم هنا خلاف الاسكافي وما كان حجة عليه من الاخبار و
ان لم يتمكن من ذلك الى اخر الوقت ولو بعلاج فمقتضى قاعدة الميسور وجوب المسح بماء جديد لان المسح بنداوة الوضوء كان واجبا وبعبارة اخرى
وجب عليه ايصال البلل المقيد بكونه من الوضوء فاذا تعذر ذلك سقط خصوص كونه من بلل الوضوء ويمكن الخدشة في ذلك بعكس جريان قاعدة
الميسور في القيود اولا وان بني على سقوط المسح راسا لا وجوب المسح ببلل اخر ومنه يظهر ضعف ما يتوهم من ان للامر وجوب مسح اليد على الراس بلا نداوة لانه
ان بني على سقوط القيد خاصة تعين بلل غير الوضوء والا فلا معنى لابقاء اصل المسح بعد تعذر الممسوح به الذي هو احد اركانه الا ان
يتوهم ان ظاهر المطلقات وجوب مسح الراس ومجرد امرار اليد عليه وثبت بالدليل وجوب كونه ببلل الوضوء فاذا سقط هذا القيد لاختصاص ادلته
بصورة التمكن اختص مورده بالمتمكن من بلل الوضوء فيرجع غيره الى اطلاق المسح لكن الانصاف ان المستفاد من الادلة كون اليد واسطة

في ايصال البلل فليس مطلق المسح بمعنى امرار اليد مطلوبا فلا بد من الاتيان به مستقلا من العاجز لكن يرد ان الاية لا اطلاق فيها من حيث جواز المسح بما ورد
به وعمل بل ظاهرها بقرينة مقابلة الغسل المسح بالبلة نعم هو مطلق من حيث بلل الوضوء وبلل اخر ومقتضى القاعدة ما ذكروه من بقاء وجوب
مطلق البلل اذا تعذر البلل الخاص وربما استظهر وجوب المسح بالبلل من التحرير حيث قال في مسألة الموالاة لو جف ماء الوضوء لحرارة الهواء
المفرط جاز البناء ولا يجوز استئناف ماء جديد للمسح انتهى لكن التامل يقتضي بعد دلالته على هذا لان المراد من جواز البناء مع حرارة الهواء سقوط
حكم الجفاف من حيث الموالاة فلا يقدح ولا يجب الاعادة حتى يبقى الرطوبة في العضو السابق عند غسل اللاحق بان يغسل كل جزء قليلا بماء
كثير كما سيجيء تفصيله في مسألة الموالاة لكن لا يجوز ذلك المسح بماء جديد بل يجب العلاج حتى لا يجف الجزء الذي يمسح به باكثار الماء عليه حال
ان حرارة الهواء علة في فوات الموالاة بمعنى مراعاة الجفاف بل هي معتبرة مع اعتدال الهواء والبرودة في تجديد الماء الاخر كيف كان فالمسألة مبنية
على جريان قاعدة الميسور في القيود المتعذرة ولا يبعد عدم مساعدة الفهم العرفي كما ذكروه في مراتب العجز عن القيام للصلوة مضافا الى رواية
عبد الاعلى في الاية في المسح على الجبائر ومن هنا يعلم عدم جواز الانتقال الى التيمم لانه اخص من عمومات التيمم بل لو كان مستند المسألة عدم
سقوط الميسور بالمعسور كان الظاهر التقديم لا الانتقال الى التيمم انما يشرع عند عدم التمكن من الطهارة المائية وعموم هذه الروايات حيث يفيد ان له
وجوب المسح بالبلل بصورة الاختيار فلا يقدح عدمه عند الضرورة بحيث يكون الوضوء الناقص طهارة مائية يسوغ فالعمل بهذه العمومات يوجب خروج ما
نحن فيه عن موضع التيمم اعني التخصيص وطرح ذلك العموم مما يستلزم التخصيص … ومن هنا يصح قاعدة كلية تقديم الوضوء الناقص على
التيمم لكن سيجيء في مسألة الجبيرة التامل بل النظر في ذلك وانه لو عمل بهذا لم يبق مورد للتيمم اذ ما من احد الا وهو يتمكن على بعض الوضوء
الناقص لفقد بعض اجزائه او قيودها وانتظر لتمام الكلام الا ان القول بالتيمم فيما نحن فيه لم يعرف لاحد نعم في هامش نسخة الروض الموجودة عندي حكاية
عن المصنف قده في باب الموالاة انه قال ولو جف الوضوء لحرارة الهواء المفرطة جاز البناء ولا يجوز استئناف ماء جديد للمسح انتهى فحينئذ عليه التيمم لتعذر
المسح بالبلل انتقل الى التيمم عند المصنف وعند الشهيد يستانف بماء جديد ويمسح به انتهى ثم قال العلامة في النهاية ولو اتى باقل الغسل او حال
الحرارة والهواء المفرطين بحيث لا يبقى رطوبة في اليد عقيبها فالاقرب المسح اذ لا ينفك عن اقل الرطوبة وان لم يؤثر بللا ولا تيمم وهل يشترط في حال
الرفاهية تاثر المحل الاقرب ذلك انتهى لكنه ايضا لا يدل على المسح باليد الجافة لعدم انفكاكها عن اقل الرطوبة نعم فرق في الرطوبة بين حالتي الاختيار والضرورة
فاعتبر تاثيرها الى الممسوح في الاولى دون الثانية فافهم وكيف كان فالمسح باليد المجردة لم يقل به احد فيما اعلم والافضل في مسح الراس ان يقع مقبلا
ويكره ايقاعه مدبرا على الاشهر وان جاز عند المصنف وجماعة بل قيل هو المشهور لما في المعتبر من اطلاق الاية وصريح الرواية الصحيحة لا باس بمسح الوضوء
مقبلا ومدبرا بل بما دل على جواز النكس في الرجلين بناء على ثبوت الاجماع المركب بينهما وبين مسح الراس ويمكن تقييد الاطلاق بما قيد به اطلاق غسل
الايدي بالابتداء من الاعلى من الوضوءات البيانية المشار اليها بقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به واما الصحيحة فالمروي في موضع اخر منها المسح
الى القدمين وبعد النقل الرواية مع ان تخصيص المسح بالقدمين كالتخصيص بالتوسعة في المسح بمسح القدمين مع كون ترك القيد اعم فايدة لا يخلو عن
التخصيص مع ان الاقبال والادبار في المسح متباينا العدم ان الاقبال هو تحريك الماسح بيده مقبلا الى نفسه كان اليد المتحركة للمسح مقبل اليه
وتحريك اليد الادبار كما افاده غير واحد المناسب في مسح الراس الصعود والهبوط من جهة الفوق والتحت ومن ذلك يظهر انه لو فرض ان الرواية لا باس بمسح الوضوء يمكن
جعل ما ذكرنا قرينة على ارادة مسح الرجلين واما الاجماع المركب فغير ثابت لما ذكرنا وبعضهم منع عن النكس جماعة منهم الصدوق والسيد والشيخين في
المقنعة والخلاف وابو حمزة والشهيد ظاهر الدروس وجماعة بل عن غير واحد انه المشهور بل عن الخلاف دعوى الاجماع وعن الانتصار انه مما انفردت به
الامامية ولعله اقوى مع انه احوط ثم وجه الافضلية عند المصنف والجماعة لعله التاسي بالحجج صلوات الله عليهم ولا يصير الفرد الاخر بمجرد ذلك مكروها
فلعل الكراهة هنا بمعنى اولوية الترك كما فسرها في محكي … لذا عبر جماعة بالجواز وغسل موضع المسح لا يجزي عن المسح بلا خلاف من كل من
اوجب المسح ولا فرق في عدم الاجزاء بين تحقق المسح في ضمن الغسل بناء على تصادقهما في بعض الموارد وعدمه وفي هذه العبارة دلالة على ان المسح لا يجوز
تحققه مع الغسل كما استفاد في الروض والمقاصد العلية من هذه العبارة الواقعة في معقد اجماع العلامة من ان المسح لا يتحقق في ضمن الغسل وفي
السرائر في مسألة الوضوء بالثلج ان حد الغسل ما جرى على العضو المغسول والمسح بخلافه ثم ادعى انه لا خلاف بين فقهاء اهل البيت ان الغسل غير المسح
وفي الذكرى في رد من ادعى من العامة ان المراد بالمسح في الاية هو الغسل الخفيف ان المعلوم من الوضع تغاير حقيقتي الغسل والمسح الا ان الانصاف امكان
حمل العبارة ونظيرها الوارد في النص ومعقد اجماع العلامة على الغسل المحقق بدون المسح كما هو الغالب من حصوله ولو بالنسبة الى بعض العضو
او على المحقق بدون قصد المسح ان تحقق هذا كان بمجرد حصوله من دون قصد لا يكفي قطعا الا ان الفعل بدون القصد لا يعد من الافعال
الاختيارية والنصوص ما عرفت من انهما مفهومان متباينان يوجدان بحركة واحدة في محل واحد فامرار اليد لاجل بل المحل بما في الماسح مسح ولاجراء
الماء ونقله من الجزء الاول عن المحل الى الجزء الثاني منه غسل وهو حاصل ايضا بامرار المذكور وفي صحيحة زرارة لو انك توضأت فجعلت مسح الرجلين

علانه اضر بان ذلك من المفروض لم يكن ذلك بوضوء وليس فيها دلالة على تباين المسح والغسل ولا على تضادهما كما يتخيل كل من الامرين بل الظاهر ان الغسل لو كان بفرده المباين للمسح لا يجزي عن المسح اذا قصد الاجزاء به في الوضوء ويؤيد ذلك قوله عليه السلام فيما بعد ابدأ بالمسح على الرجلين فان بدا لك غسل فغسلته فامسح بعده ليكون آخر ذلك المفروض الحديث ويجوز المسح على الشعر المختص بالمقدم لصدق الناصية عليه فيشمله ما دل على مسحها مما روي من مسح النبي صلى الله عليه وآله على ناصيته وصحيحة زرارة ثم تمسح ببلة يمناك ناصيتك وما ورد من ان المرأة في الفجر والعشاء تمسح بناصيتها واطلاقها ولعموم شعرها الخارج عن حد الراس الا انه مقيد بادلة مسح الراس كما ان تلك الادلة مقيدة بادلة الناصية في مقابل غيرها من مواضع الراس ثم ان المستفاد من تلك الاخبار المتضمنة تعذر التخليل غالبا هو ان المراد بالراس ما يعم الشعر مطلقا حتى مع تيسر التخليل الا اذا اراده ذلك في خصوص الوضوء نعم ان التخليل بقرينة سقوط التكليف عن المتعذر حتى يرجع في صورة تيسر التخليل الى ظهور لفظ الراس في خصوص البشرة كما بني عليه في غسل الجبهة بل يدل عليه كلما دل على مسح الراس او مقدمه خصوصا بوضع اربع اصابع بناء على ان الغالب نبت الشعر المانع من مسح البشرة بل هو مورد بعض الاخبار صورة وجود الشعر كالمرفوعة فيمن تخضب راسه بالحناء ثم بدا له في الوضوء قال لا يجوز حتى يصل بشرته الماء وفي كتاب علي بن جعفر هل يصلح للمرأة ان تمسح على خمارها قال لا يصلح حتى تمسح على راسها ظاهر ان تخليل الشعر لاجل مسح مقدار الاصبع فضلا عن اربع اصابع كالمتعذر عادة غالبا لا سيما بسهل ذلك بالنسبة الى الغسل حيث انه يكفي فيه ايصال الماء وكيف كان فهذا الحكم امر ظاهر مستفاد من الاخبار قبل الاجماع ولا يحتاج الى التمسك فيه بما ورد من قوله عليه السلام كلما احاط الله به الشعر فليس على العباد ان يطلبوه ولا يبحثوا عنه ولكن يجري الماء عليه بناء على عدم تخصيص عمومه بالمختص بمورد الغسل وترجيح الاستحباب على التخصيص في امثال المقام مع انه اراد الوجوب في المسألة او جعل الاجراء عبارة عن مطلق الايصال الاعم من ايصال البلل كما في رواية الحناء المتقدمة لان المراد بالطلب والبحث هو التخليل الذي عرفت تعذره غالبا في المسح وهو المخصص لعموم للوضوء وتخصيصه بصورة التمكن ليس باولى من تخصيص الموصول بمورد الغسل الذي هو ظاهر مورد السؤال مضافا الى رواية الشيخ للرواية انه ليس للعباد ان يغسلوه ثم ان المتيقن من عموم الراس في الاخبار للشعر لكونه عليه هو خصوص النابت عليه فلو جمع عليه شعرا من غيره ومسح عليه لم يجز ويشكل بالنابت فوق المقدم المتدلي عليه بحيث يشغل بتخليله ومسح تحته من البشرة او الشعر النابت عليها فان ما ذكر من ظهور الاطلاق في الاعم جار هنا نعم ان كان تدليه على نحو من الانفصال الذي لا يصدق على مسحه مسح المقدم توجه منع اجزاء المسح عليه وكذا يشكل المنع من المسح على رؤس شعر المقدم المجتمع عليه الغير المنبسط بحيث اذا مد خرج عن حد الراس وظاهر استثناء ما خرج بمده عن حد الراس هو الخارج فعلا بمده عن حده لا ما لو مد لخرج لكن ادعى شارح الروضة ان المشهور بين القوم بحيث لم نعرف فيه خلافا عدم جواز المسح الا على اصول ذلك المجتمع ثم اعترف بان في اثباته بالدليل اشكالا وكذا الاشكال فيما لو مسح شعر المقدم الممتد عليه اذا فرض قيامه عليه لمانع عن امتداده او اخذه بيده ليمسح عليه وكذا يمكن الاستشكال فيما لو كان بين شعره الممتد عليه وبين البشرة حائل واما اما لو كان الحائل فوق الشعر فلا اشكال في عدم جواز المسح عليه لو كان حائلا للبشرة غير مانع من دخول بلة المسح اليها فضلا عما لو مسح على العمامة وغيرها مما يستر موضع المسح بلا خلاف في ذلك كله بين الخاصة نعم حكي الخلاف عن ابن الجنيد في الحائل الرقيق وكفى بخلافه دليلا على خلافه وعلى حمل ما ورد في اخبارنا مما يوهم جواز المسح على الحناء على التقية او بعض المحامل الاخر وان بعدت

الفرض الخامس مسح الرجلين

ويجب على ظاهر القدمين اجماعا ولا استيعاب فيه عرضا بالاجماع الاصحاب والاخبار المتواترة معنى نعم قيل بوجوب مقدار ثلاث اصابع حكاه في كره لرواية معمر في مسح الراس المحمولة على الاستحباب كما افتى به العلامة نعم في صحيحة البزنطي قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها الى الكعبين فقلت جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه قال لا الا بكفه كلها بعد كفاية الاصبعين فيأبى الحمل على الاستحباب وفي رواية عبد الاعلى قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه ولولا وجوب الاستيعاب لم يكن للاستشهاد بالاية الظاهرة في نفي ايجاب الحرج ولا للامر بالمسح على ما وضع عليه المرارة وجه ويؤيدهما ما دل على مسح ظهر القدم الظاهر في استيعاب الظهر ولم يعلم بظاهرهما عامل الا الصدوق في ظاهر الفقيه حيث قال وحد مسح الرجلين ان تضع كفيك على اطراف اصابعك من رجليك تمدهما الى الكعبين انتهى وفي المدارك لولا اجماع المعتبر والمنتهى لامكن القول بالمسح بكل الكف لصحيحة البزنطي ومال اليه المحقق الاردبيلي قده وفيه ان الصحيحة لا تكون دليلا ولا اجماع المعتبر والمنتهى مانعا اما الاول فلمعارضتها بحسنة زرارة بابن هاشم وفيها بعد الاستدلال على وجوب الاستيعاب في الغسل بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق قال ثم قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم فاذا مسح بشيء من راسك او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف اصابعك فقد اجزأك فان المتفرع على التبعيض المستفاد من الاية هو المسمى في العرض لوجوب استيعاب ما بين الكعب الاصابع في الطول اجماعا خصوصا مع ان الاستيعاب في العرض وكفاية المسمى في الطول لم يعمل به احد فالرواية كالصريحة في عدم وجوب المسح بكل الكف على وجه لا يقبل التقييد لصحيحة البزنطي ونحوها حسنة الحلبي بابن هاشم الواردة في اخذ ناسي المسح البلل من لحيته لمسح راسه ورجليه فان البلل الماخوذ من اللحية لا يكفي لمسح الراس والرجلين بالكف كلها هذا ما حضرنا من الاخبار التي يعمل بسندها صاحب المدارك واما الاخبار

الغير الصحيحة والصريح منها في هذا المطلب فمستفيضة كمرسلة الصدوق ورواية جعفر بن سليمان الواردتين في ادخال اليد في الخف المخرق ومرسلة خلف بن حماد الواردة في اخذ البلل لمسح الراس والرجلين من الحاجبين واشفار العين ورواية معمر بن خلاد المتقدمة في اجزاء مسح موضع ثلاث اصابع من الراس والرجلين الى غير ذلك اما اجماع المعتبر والمنتهى فهو على عدم وجوب استيعاب الرجل بالمسح لا ظهر القدم بل مقدار موضع الكف نعم لو فهم من اجماعهما ما فهمه جدي قده في الروض من دخول جواز مسح مقدار الاصبع في الاجماع امكن ما ذكره من منافاة هذا الاجماع للصحيحة لكنك عرفت فساده الا ان الاشتمال في مسألة مسح الراس فالاولى حمل الصحيحة على الاستحباب وان بعد كما اشرنا اليه ويؤيده بعد حمل البزنطي ما لواجب المسح الى زمان السؤال وما في رواية عبد الاعلى فيمكن ان يحملها على الاستيعاب ويحمل اليد على جريان قاعدة نفي الحرج في المستحب ايضا او على استيعاب المرارة موضع او العصابة المشدودة عليها لجميع الاصابع ثم انه لو اختار المسح على بعض الرجل الذي لا ينتهي الى الكعب بل المغيا كالخنصر وجب تحريف خط المسح حتى ينتهي الى الكعب لظ وجوب المسح على البشرة فلا يجزي على الشعر لان القدم حقيقة فيها ولا قرينة هنا على ارادة ما يعم الشعر ولو لم يوجد موضع خال من الشعر مما بين الكعب ولم يمكن كان كالمسح على الجبيرة واما حده طولا فهو من رؤس الاصابع الى الكعبين بلا خلاف ظاهر في الوضوءات البيانية واما صحيحة زرارة المتقدمة اذا مسحت بشيء من راسك او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف اصابعك فقد اجزأك فقد يتوهم كون الموصول فيها بدلا عن الشيء الممسوح ومن الممسوح نظير تحديد موضع مسح الراس بالمقدم لان الموصول ان كان بدلا عن القدمين فدلالته على كون ما بين القدم والكعب نظير الراس محلا للمسح اظهر وان جعل بدلا عن الشيء بان يكون المراد لو مسح من قدميك شيئا هو ما بين الكعب الى اطراف الاصابع فان جعل الباقي في شيء للتبعيض كان كالاول في وضوح الدلالة على ما ذكرنا وان جعل زائدة او لمجرد الالصاق فهو وان دل على الاستيعاب طولا لكنه يدل على الاستيعاب عرضا ايضا ويجب مسح جميع ما بين الامرين طولا وعرضا وهو خلاف الاجماع فيجب مخالفة الظ في الاية والاصل عدمها نعم لو جعل مع كونها بدلا عن الشيء موصوفة بمعنى اذا مسحت من القدمين شيئا يكون من الكعب الى اطراف الاصابع كان اريد مما بين الكعب الى الاصابع ما يقع متوسطا بينهما فلا يدل على الاستيعاب الطولي اذ اريد منه ما بين الامرين بان يكون اوله احدهما واخره الاخر فيدل على مطلب المش وهو الاستيعاب لكنه خلاف ظاهر الموصول ولفظ ما بين هذا ولكن يندفع هذا التوهم بتفريع الامام قوله عليه السلام اذا مسحت الى اخره على الاية الظاهرة في الاستيعاب الطولي وكفاية المسمى في العرض بحيث يظهر منه عليه السلام الاستدلال على ما قاله والاستشهاد عليه بالاية كما لا يخفى على من لاحظ الرواية من اولها ولا ريب ان شيئا من المعاني المحتملة المذكورة لا يصح للتفريع على ظاهر الاية على ما هو منطبق على مذهب المش وان كان احتمال الامر جوما في نفسه ولباقي الاحتمالات لكن هذا مبني على ظهور الاية في الاستيعاب الطولي بناء على كون الى للمعنى مع كما عرفت سابقا اذ لا معنى لتحديد المسح بمسمى الكعب وجعل غاية للممسوح وهو البعض المستفاد من الباء لا للمسح ومن ثم لكن الانصاف ان الاية بعد صرفها عن ظاهرها الذي هو كون الغاية للمسح ظاهرة في كونها غاية للارجل فيكون الممسوح بعض هذا العضو المغيا الى الكعب والكعبان هما قبتا القدمين كما في المقنعة وزاد فيها امام الساقين ما بين المفصل والمشط الى ان قال الكعب في كل قدم واحد وهو ما علا منه في وسط القدم على ما ذكرنا وادعى الشيخ قده في التهذيب الاجماع على هذا المعنى وكذا الشهيد في الذكرى وعن الانتصار ومجمع البيان وغيرهما انهما العظمان الناتئان في ظهر القدم مدعيا في الاول الاجماع وفي ظاهر الثاني اتفاق الامامية وفي المعتبر انهما العظمان الناتئان في وسط القدم مدعيا عليه اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلام وبالجملة فلا اشكال ولا خلاف بين الامامية في انهما في ظهر القدم وليسا العظمين الذين في جانبي الساق وانما وقع الاشكال في مقام آخر وهو ان العلامة قدس سره فهم من هذه العبارات الواردة من علمائنا رضوان الله عليهم في تفسير الكعب بعد اعترافه بان الكعب هو ما ذكروه ولا غيره هو العظم الناتئ الواقع في مجمع الساق والقدم وقد اخذ بعض من تاخر عنه في التشنيع عليه بمخالفة الاجماع والاخبار وقول اهل اللغة فذكروا في رده كلمات العلماء التي هي عين ما ذكرنا من العبارات من الاخبار ما ورد من تفسير الكعب في ظهر القدم وما دل على عدم وجوب ادخال اليد لماسح تحت الشراك وادعى في الذكرى كما عن المدارك ان لغوية الخاصة متفقون على ان الكعب هو الناتئ في ظهر القدم وفي الذكرى ان عميد الرؤساء صنف كتابا في الكعب اكثر فيه من الشواهد على انه الناتئ في ظهر القدم امام الساق وما تحت معقد الشراك وعن نهاية ابن الاثير انهم ما ذهبوا الى انهما الكعبان اللذان في ظهر القدم وهو مذهب الشيعة قال ومنه قول يحيى بن الحارث رأيت القتلى يوم زيد على قرابة الكعاب في وسط القدم وعن المصباح انه ذهب الشيعة الى ان الكعب في ظهر القدم وحكى هذا التفسير في مجمع البحرين عن بعض اهل اللغة وفي مقابل هؤلاء من طعن على القول بان الكعب هو العظم الناتئ بانه لا شاهد له لغة ولا عرفا ولا شرعا كما صرح به في كنز العرفان بعد اختياره مذهب العلامة **اقول** الانصاف ان الطعن على العلامة لكل من الثلاثة المذكورة في غير محله وان كان الاقوى في المسألة ان الكعب ليس في مجمع الساق والقدم الا ان ذلك ليس من الوضوح بمكان يوجب الطعن على مخالفه لمخالفة النصوص والفتاوى وكلام اللغة كما ان قول العلامة ليس من الوضوح بحيث يطعن على مخالفه فخلوا عن الشاهد اصلا كما عرفت من كنز العرفان بل الانصاف ان المسألة لا تخلو عن غموض وخفاء منشأ ذلك ان العلامة لم يخالف الامامية في تفسير الكعب فانه نقل في التذكرة ان الكعبين هما العظمان الناتئان في وسط القدم وهما معقد الشراك اعني مجمع الساق والقدم ذهب اليه علماؤنا اجمع وبه قال الشيباني انتهى وفي المنتهى ذهب علماؤنا الى ان الكعبين هما العظمان الناتئان في وسط القدم وهما

معقد الشراك وهذا يشبه ما ابن الثنيا والشيخ انتهى وما ذكره في الكتابين بعينه هو الذي ادعى في المعتبر اجماع فقهاء اهل البيت عليه وهذه العبارة
هي المحكية عن [illegible] الشيخ الحلي وغيرهم على ما حكي وكيف كان فلم يذكر احد من القدماء واتباعهم ما يخالف ما ذكره العلامة في الكتابين بعينه بل
[illegible] الاجماع [illegible] حيث [illegible] القدمين الشيخ وان ادعى في باب الاجماع على هذا التفسير الا ان تعبيره في كتبه الاخر بعين ما ذكره العلامة بل
على اتحادهما عنده كما ان قول المحقق في المعتبر اولا ان الكعبين قبتا القدمين ثم تفسيره بما ذكرنا عند مدعيا الاجماع عليه صريح في اتحاد مفهوم هذا
التفسير مع القبة فعلم من ذلك ان العلامة لم يعهد له مخالف حتى الا انه يدعي على ارادة العلماء من هذه العبارة ما ذكره فلا ينبغي ان يرد عليه بكلمات هؤلاء بل
ينبغي ان يطالب بالدليل والقرينة على ما يدعيه في كلمات العلماء وسنذكر ما يصلح له وله ان يجعل اسند لا لهم بصحيحة الاخوين المفسرة للكعب بالمفصل
غيرهما مما سنذكره قرينة على ما استفاده من كلماتهم كما سيجيء تفصيله ثم ان العلامة قدس سره افتى في المنتهى والتحرير والتذكرة بعدم وجوب ادخال اليد
تحت الشراكين في المسح على النعل العربية وعلله في الاول بانه لا يمنع مسح موضع الفرض وزاد في الثالث وهل يجري لو تخلف ما تحته او بعضه اشكال
اقربه ذلك وهل ينسحب الى ما اشبهه كالشراك في الخشب اشكال وكذا لو ربط رجله بسير للحاجة وفي العبث اشكال انتهى ومن هنا يظهر ان الرد على العلامة
بما جاء عدم استبطان الشراك لا يخلو عن نظر لالتزامه بمضمونها في كتبه وقد صرح فيما تقدم من التذكرة والمنتهى بان الكعب معقد الشراك فلا بد اما من جعل
معقد الشراك في تلك الازمنة هو مجمع الساق والقدم كما يظهر من تعليل المنتهى واما من التزام خروج ذلك بالنص كما يستفاد من فروع التذكرة مع
ان الكعب اذا كان معقد الشراك عند المشهور فلا بد منهم بوجوب ادخال الكعب في الممسوح كما عن المحقق والشهيد الثانيين بل ربما حكي نسبته الى الاصحاب ورد عليه
الاشكال من جهة اخبار عدم استبطان الشراك واما ما ادعى من مخالفة ما ذكره العلامة لقول اهل اللغة من الخاصة فلم يتحقق ذلك الا ما حكاه في
الذكرى عن عميد الرؤساء وقد حكى كاشف اللثام قول العلامة عن جماعة من اهل اللغة واما ما حكي في النهاية والمصباح ولباب التأويل عن الشيعة فلا
ينافي مذهب العلامة لما عرفت من نقل العلامة وغيرهم اختصاص الشيعة بجعل الكعب في ظهر القدم دون الجانبين كما يقوله العامة مع ان جماعة
من العامة كالرازي والنيسابوري حكي عنهم انهم نصوا على ان الامامية وكل من اوجب المسح قالوا ان الكعب عبارة عن عظم مستدير موضوع تحت عظم
الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم كما في ارجل الحيوانات وزاد الرازي فنسبه الى محمد بن حسن الشيباني وان الاصمعي كان يختار هذا القول ويجعلهم اسم
الكعب يطلق على العظم المخصوص فوجب ان يكون في حق الانسان كذلك والمفصل يسمى كعبا ومنه كعاب الرماح لمفاصلها انتهى وعن الكشاف وطراز اللغة ان كل من
اوجب المسح قال هو المفصل بين الساق والقدم انتهى ومن البعيد عادة اتفاق هؤلاء على الافتراء على الشيعة بما يظهر كذبه لكل ناظر في كلامهم خصوصا مع تقدم
بعضهم على العلامة فلا يحتمل ان يكون منشأ النسبة تفرد ذلك من العلامة قدس سره فزعموه مذهبا لكل الشيعة كما وقع نظيره في نسبتهم الى الشيعة
انكار العمل بخبر الواحد بملاحظة مذهب السيد ومن وافقه وبالجملة فالانصاف ان كلمات الاصحاب خصوصا من عبر بقبة القدم اذا ادعى الاجماع عليها ظاهرة
في خلاف ما قاله العلامة قدس سره فصرفها عن ظاهرها موقوف على ظهور الاخبار التي استدل العلامة بها في هذه المسألة وغيرها من كلماتهم المرتبطة بالمقام
فيما ذكره بحيث يصلح قرينة على كلماتهم ليصرفها الى ما ذكره العلامة رحمه الله واظهر ما يمكن ان يجعل من كلماتهم واستدلالاتهم صارفا لتلك الظواهر
امران **الاول** صحيحة الاخوين التي استدل بها الشيخ والمحقق على مطلبهما في اخرها قلنا اصلحك الله فاين الكعبان قال ههنا يعني المفصل دون عظم
الساق فان ظاهره ان تفسير ههنا البين من الراوي وقوله دون عظم الساق من الامام عليه السلام وليجيب عنها تارة باحتمال المفصل فيها للمفصل الكائن في وسط القدم
لانه مفصل ابتداء لانه محل العضل حد الساق واخرى باحتمال الارادة ما يقرب منه وثالثة باحتمال كون التفسير من كلام الراوي فلا يكون حجة والكل في غاية
البعد فهي متساوية في البعد للتأمل في تعبيرات القوم لان اطلاق المفصل على الكائن في وسط القدم الذي لا يعرفه اكثر الناس بل لا يتبين لكثير من الخواص
بالمشاهدة بل بالتأمل ارادة العظم المتصل من العظم الناتئ وارادة وسط القدم عرضا او غير ذلك من التأويلات التي لا بد من ارتكابها وارجاعها الى ما
فهم العلامة منها اما ارادة المفصل فقد ورد في بعض نصوص حد الساق وفي كثير من فتاوى الاصحاب في محل قطع الساق فهو معنى عرفي وقع معرفا لحد قطع
الساق فكيف يكون استعماله بملاحظة كونه مفصلا عند العرف مع انه لم يعهد استعمالهما في غير المفصل في حد السرقة في رواية ولا عبارة حتى يقاس عليه
محل الكلام واما كون التفسير من الراوي فالصحيحة المذكورة ظاهرة مسلم الا ان هذا البين تفسير اللفظ مجمل حتى يناقش في قبوله منه انما وقع بيانا لاشارة
الامام عليه السلام بقوله ههنا مثل هذا من الاخبار الحسية مسموع من الراوي بلا كلام وبالجملة فالانصاف ظهور الرواية على ما ذكره الشيخ قدس سره في تفسير
القدم لكن في الكافي بعد قوله دون عظم الساق قوله فقلنا هذا ما هو فقال هذا من عظم الساق والكعب اسفل من ذلك فان لفظ الساق في ذلك غير
معلوم فيحتمل ان يكون وسط القدم وهو اسفل من عظم الساق بجانب الابتداء من قدم الانسان فقوله دون عظم الساق من كلام الراوي بعينه اشارة الى المفصل
الذي هو دون عظم الساق اي ادون منه وهو مفصل وسط القدم **الثاني** ما استدل به في المنتهى ايضا من الاخبار الدالة بظواهرها على استيعاب
ظهر القدم بالمسح وقد ان الاستيعاب غير مراد فيها جزما مع انها نظير ادلة المسح على الرأس ومقدمه اوردة في مقام القضية المهملة ثم ان مما يمكن ان
يستدل به لمذهب العلامة ما ورد في حد الساق من صحيحة زرارة المروية في الفقيه ورواية عبد الله بن هلال المروية في الكافي وباب من ان السارق

يقطع محل الفصل للساق فهو العبارة[؟] المفصل

يقطع

يقطع رجله اليسرى من الكعب ويترك له من قدمه ما يقوم عليه ويصلي ويعبد الله بقيمته مثال على انها يقطع من المفصل كما في الفقه الرضوي ورواية
معاوية بن عمار المروية عن نوادر ابن عيسى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن ابي نصر عن المسعودي عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام انه يقطع من الساق اربع اصابع ويترك
الابهام ويقطع الرجل من المفصل ويترك العقب يطأ عليه الخبر مع ان ظاهر الاخيرة من روايتي الكعب حصر المتروك فيما يمكن ان يقوم عليه ولا ريب ان العقب لا
غير ومنه يظهر وجه تأييد الروايتين ومطابقتهما الاخبار الاخر في انه يقطع الرجل ويقطع العقب فان ظاهرها قطع ما عدا العقب ولذا صرح الشيخان في
المقنعة والنهاية التي هي مضامين الاخبار وسلار بانه يقطع من اصل الساق ويترك له العقب بل يظهر من الحلي دعوى الاجماع قال في السرائر قطعت رجله اليسرى
من مفصل المشط ما بين قبة القدم واصل الساق تمام ظهر القدم كما يطلق ويترك له بعض القدم الذي هو العقب يعتمد عليها في الصلوة وهذا اجماع فقهاء
اهل البيت عليهم السلام انتهى والمراد بالمشط بقرينة جعله ما بين القبة واصل الساق تمام ظهر القدم كما يطلق عليه لا ان اذ لا مفصل بين القبة
واصل الساق عدا مفصل الساق مع ان ابن الحلي الفرض لمخالفة الشيخين في المقنعة والنهاية ونسب في كنز العرفان الى اصحابنا والاخبار الواردة عن ائمتنا
انه يقطع الرجل ويترك العقب هو ظاهر في عدم ترك غيره ومنه يعلم معنى المشط وفي المحكي عن الحلبي انه يقطع مشط رجله اليسرى من المفصل ويترك له مؤخر القدم
والعقب وصرح جماعة كالمحقق والعلامة والشهيد بانه يقطع من مفصل القدم نعم ربما يظهر من المحكي عن جماعة من القدماء كالسيد والشيخ والحلبي وابن حمزة
النص بجعل الحد في ذلك مدعيا عليه في الخلاف اجماع الفرقة واخبارهم وانه المشهور الا انه لا يبعد حملها على ما نص عليه الجماعة المتقدمة بعد اتحاد مراد
الجميع لدعوى جماعة الاجماع في المسألة وعدم الخلاف فيما بين الخاصة كما ان روايتي الكعب وان امكن تفسيرهما بارادة سماعة الواردة في انه يقطع الرجل من
وسط القدم الا ان الاخبار الدالة على المفصل اظهر واكثر وارجح لموافقتها الاخبار الظاهرة في قطع ما عدا العقب فيحمل رواية الوسط على ارادة ما بين عجز القدم
وهو العقب وما عداه الى الاصابع فيلتئم الاخبار باتحاد الكعب والمفصل وقطع ما عدا العقب كما يلتئم كلمات الاصحاب على عدم الخلاف في المسألة
بارجاع الظاهر منها الى النص وقد عكس في الرياض في باب الحدود وهو بعيد للزوم طرح النص منها بالظاهر وابعد منه حمله اخبار المفصل على التقية
لموافقتها المذهب العامة مع ان تلك الاخبار صريحة في مخالفة العامة من حيث صراحتها في جواز ابقاء العقب فقد ظهر مما ذكرنا ضعف الاستدلال الظاهر
بالنصوص والفتاوى المذكورة في قطع الساق كما فعله العلامة البهبهاني قدس سره بل عرفت ان الاستدلال بها للعلامة اولى ثم اولى لكن الانصاف ان هذا كله فرع
اتحاد موضوع المسئلتين والعلم بكون محل القطع هو الكعب المبحوث عنه في الطهارة وهو قابل للمنع فان احدا لم ينكر اطلاق الكعب لغة وعرفا على غير
هذا المعنى الا ترى ان الشهيد مع طعنهما على العلامة هنا بمخالفة الاجماع صرحا كالفاضلين بقطع الساق من مفصل القدم الظاهر في
مفصل الساق لا مفصل القبة وبالجملة فصرف كلمات الاصحاب مع معاقد اجماعاتهم عن ظواهرها في غاية الاشكال خصوصا مع تصريح بعض مدعي الاجماع
بعدم شرعية مسح الرجلين الى عظم الساق كالشيخ في الخلاف بل يجري في بعضها كدعوى الشهيد وصاحب المدارك اجماع اللغويين على معنى الكعب
ودعوى الشهيد وغيره الاجماع على ان المراد قبة القدم وغيرها من دعاوى الاجماع المتأخرة عن العلامة المطعون بها عليه اللهم الا ان يقال انها مستندة الى
ظاهر كلمات من تقدم عليهم في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم فلا ينهض دليلا الا العوض بدعوى العلامة ومن تبعه الاجماع على الكعب بالمعنى الاخر مع احتمال
الاطلاع على قرينة صارفة لم يطلع عليها الاخرون والمثبت مقدم على النافي الا ان الانصاف ان سقوط الدعاوى بعد العلامة للعلم باستناد كل منهما الى ما فهم من
كلمات المجمعين فيبقى الاجماعات المحكية في كلمات من تقدم فالتمسك بها في اثبات الكعب بالمعنى المشهور لا اعتبار عليه مضافا الى اخبار عدم استبطان الشراك فان
مقتضى العمل بظاهر ما دل على وجوب استيعاب الممسوح طولا جعل الشراك معقده خارجا عن محل الفرض ولا يتم الا بجعل اخر محل الفرض قبل معقد الشراك ولا ينافي
ذلك ما عن العلامة مع تصريحه في المنتهى بوجوب ادخال الكعب في المسح وسيجيء تمام الكلام فيه ويجب المسح على بشرة القدمين فلا يجزي شعرهما في ظاهر كلمات
الاصحاب كما في الحدائق والتمسك في الجواز بعموم قوله كل ما احاط الله به فقد عرفت ضعفه لكن الانصاف ان جواز الشعر الضعيفة المتفرقة لا يمنع
من صدق المسح على الرجل وايجاب ازالتها ادا انما حرج التخليل في المسح غير ممكن والمسح على شعر الرأس قد تقدم وجهه ولا يجوز ابطنة على حائل خارجي من خف
او غيره مع الاختيار بلا خلاف ظاهر بل اجماعا محققا من عبارة التذكرة المتقدمة في مسئلة الكعب حيث قال ويجوز المسح على النعل من غير ان يدخل
يده تحت الشراك ثم قال ولو تخلف ما تحته او بعضه ففيه اشكال اقربه الجواز وهل ينسحب الى ما يشبهه كالسير في الخشب اشكال وكذا لو ربط رجليه بسير للحاجة
وفي العبث اشكال انتهى وهو الظاهر من الذكرى حيث ذكر بعد نقل عبارة الاسكافي الدالة على جواز المسح على النعل كلما لا يمنع وصول البلل الى مماسة القدم
وبعد حكاية استشكال العلامة في التذكرة في سير الخشب والمربوط للحاجة وعبثا قال اما السير للحاجة فيلحق بالجبائر واما العبث فالمنع فالاقرب لفحاذا
اوجبنا المسح الى الكعبين وهو الاقرب كما لانه يتخلف شيء خارج عن النص انتهى بل هذا الاستثناء لازم لكل من ادخل الكعب في الممسوح سواء قال انه مفصل الساق
والقدم كالعلامة وان قال انه هو كالمحقق الثاني لان الكعب عندهم معقد الشراك فلا بد من ستره لجزء منه لكن العلامة في المنتهى مع ايجابه ادخال الكعب استدل
على عدم وجوب استبطان الشراك تبعا للمحقق في المعتبر بانه صرح فيه بعدم وجوب ادخال الكعب بانه لا يمنع مسح محل الفرض وقد سبقهما الى ذلك التعليل في
في وجوب حمل المسح على النعل الوارد في الاخبار على النعل العربية لانها لا تمنع من ايصال الماء الى ما يجب مسحه ونحوها المحكي في الذكرى عن ابن الجنيد

وهو

معهم كالصلوة مع رسول الله صلى الله عليه وآله مع استلزام ذلك ترك بعض الواجبات اخبارا **اقول** اما ما في المدارك فهو حق لو كان مدرك
مشروعية التقية مجرد نفي الضرر والحرج كما يظهر من جماعة كالفاضلين الا ان الظاهر مما ذكرنا من الاخبار وشبهها انما لم نذكر ان التقية
من غيرها من الاعذار فالمعتبر فيها ترتب الضرر على ترك التقية في اجزاء العبادات وشرائطها مع انها انما يجب بحسب حال الفاعل ولا يجب على الحاضر
في ملأ المخالفين الا اتباعهم او الخروج من مسجدهم او باخبار اهل السوق وصلواتهم الى غريب العرب حتى انه لو كان المتعارف بسبب جهل الشخص من
حيث انه جاء المسجد حضور المسجد خصوصا في الايام المتبركة مثل يوم الجمعة وايام رمضان وكان المتعارف تضيفه عندهم او اضافتهم عنده فلا يجب في هذه
الموارد التخلص عنهم واخفاء العبادة عنهم بل حث الشارع على المسالكة معهم نظير مسالكة بعضهم مع بعض وترك هجرانهم فالضرر معتبر مع هذا الموضوع
فالمصلي معهم يراعي ما هو الحق مع هذا الوصف ولا يجب التخلص عن الضرر بترك معاشرتهم في نفسه او في اصحابه وبالجملة فالشارع تفضل على الشيعة بجعل
المخالفين كالشيعة في المعاشرة ويراعي الضرر مع هذا الحال بعد التعرض لفعل العبادة في محاضرهم من غير اقتضاء العادة له محل اشكال وان ورد في المستفيضة
الحث على حضور مجامعهم في المساجد والجنائز وغيرها الا انه لا يبعد حملها على دفع النفرة الجبلية الداعية الى ترك معاشرتهم وترك العبادات بحضرتهم مع اعتباره
ذلك كله لظهور تشيع من لم يعرفوا تشيعه واشتداد العداوة ممن عرفوا تشيعه فيؤدي ذلك الى استيصال اهل الحق والحاصل ان الاخبار الواردة في
الاذن في التقية على اقسام منها ما يدل على كونها عذرا كسائر الاعذار يعتبر فيها خوف الضرر الذي هو المسوغ للمحظورات في غير مقام التقية كالمرض والاكراه
ونحوهما ومنها ما دل على انها اوسع من باقي الاعذار بحيث انها لا يعتبر فيها القدرة على التخلص من الضرر المخوف بالحيل والمعالجات بل يعتبر خوف الضرر مع
جري المكلف على ما يقتضيه العرف والعادة والدواعي النفسانية ومنها ما دل برجحان اظهار الموافقة لهم دفعا لشبهة التشيع او معاندة الشيعة معهم
فيشرع التقية مع الامن من الضرر المترتب على تركها في القضية الشخصية ويكون دفع الضرر حكمة لتشريع التقية فلا يدور مداره في الوقائع الشخصية ولعل
المستفاد منها بعد التامل في جميعها ما ذكرنا وهو ان التقية ليست كسائر الاعذار في اعتبار عدم المندوحة فيها ولا كالاحكام المبتنية على الرخصة الملحوظ
فيها الحرج حكمة للحكم لا علة كالقصر في السفر واعتبار الظن في الصلوة ونحو ذلك حيث كان الامر فيها اوسع من باقي الاعذار المسوغة للمحظورات فلا بد
من الاقتصار على ما هو المتيقن من موارد الاخبار وهي التقية من المخالف لاخفاء المذهب عنه فالتقية عن الكفار وظلمة الشيعة حكمها حكم سائر الاعذار
في اعتبار عدم المندوحة بل وكذا التقية بعد اظهار العمل عندهم لمجرد كونه منكرا عندهم كما هو الغالب في هذه الازمنة حيث يعلمون مذهب الشيعة في الوضوء
والسجود على التربة وغيرهما وليس اخفاؤه عنهم لاجل تلبيس الفاعل عليهم موافقته لهم في الاعتقاد او في خصوص الاعمال وانما هو لمجرد كون العمل منكرا
عندهم فيؤذون الفاعل من باب الايذاء على المنكر فان في دخول هذا القسم من التقية تحت الاخبار الدالة على شرعية التقية مع المندوحة تاملا لانهم كثيرا
من عمومات التقية والتعليلات المنصوصة في شرعية التقية من حفظ انفس الشيعة واموالهم واعراضهم يشمل ذلك لكن ليس فيها ازيد من الحاقها بسائر
الاعذار فيعتبر فيها عدم المندوحة ثم ان الفعل المأتي به تقية ان كان مما سوغته في العبادة ضرورة اخرى غير التقية كالمسح على الخف الذي سوغه البرد الشديد
وجب فيه نية القربة والجزئية للعبادة فكان مباشرة اليد لبشرة الرجل ساقطة في مسح الرجل نظير المسح على المرارة المأمور به في رواية عبد الاعلى المولى
فلا يجوز الاخلال به ولا بشيء من شرائط المسح المعتبرة فلو اخل عمدا او لا عن عمد بطل لفوات باقي الواجبات غير المباشرة ولو مسح مع التقية على البشرة
فحكمه كالمقتصر بمسح البشرة يبطل عمدا اذا لم يتدارك ويصح لا مع العمد واحتمل في الروض عدم الفساد في الاول لتوجه النهي الى امر خارج وفيه ان الامر
الخارج متحد مع المأمور به في الوجود فلا ينفع كونه خارجا نظير الغصب نعم بعض بانقلاب تكليفه الى مواضع التقية فلم يأت بالمأمور به وهذا الدفع يؤذن
بالبطلان مع عدم العمد ايضا ويرده منع انقلاب التكليف بل الامتثال بالمأمور به ممتنع للنهي كالمقتصر بالغسل ولو كان خفه نجسا ولم يتمكن من تطهيره
فمسح عليه تقية لم يصح فوجب استيناف الا ان التقية لم يوجب المسح على النجس وانما انحصر فيه من حيث عدم الفرد الآخر وان كان مما لم يسوغه في العبادة
ضرورة اخرى غير التقية فان كان التقية في اتيان العبادة جزء كمسح الزائد على الواجب لنا او مستحبا كالتأمين في الصلوة والتكفير جاز اتيانه لا بقصد
الجزئية وان كان مبطلا عندنا ولو تركه عصيانا لم تبطل العبادة ولو الجأت التقية الى غسل الرجلين فان قلنا بجواز ذلك في الضرورة كما اذا لم يمكن ايصال
الماء الى بشرة الرجل عن الجريان كما تقدم عن الذكرى مع عدم القصد الى الغسل فهو غير مخالف للواجب الاختياري وان كان على وجه مخرج عن اسم المسح
قلنا بجواز ذلك عند تعذر المسح كان حكمه حكم المسح على الخفين بل المشهور انه اولى لو دار الامر بينهما لكونه اقرب الى مطلوب الشارع وهو غير
بعيد ان فرض على وجه لا نقول بكفايته عن المسح لكمال المغايرة بينهما كغمس الرجل في الماء فالظاهر ان العامة لا يقولون به فلو فرض كان ذلك الوضوء
كما قبل المسح راسا وفي صحته لكون الفعل مستندا الى التقية وعدمها لان قولهم ليس على هذا الغسل بالخصوص وانما انحصر فيه بالفرض
نظير المسح على الخف النجس وجهان ولو زال السبب المسوغ للمسح على الخف بل مطلق الوضوء الناقص فاما ان يكون قد صلى بها صلاة صحيحة
واقعية بان وقعت مع الياس عن زوال العذر في الوقت او قلنا بجواز البدار في سعة الوقت لاولي الاعذار وعدم وجوب الانتظار لزوال تلك
الاعذار مطلقا او في خصوص التقية على ما اخترناه من عدم اشتراط عدم المندوحة فيها مطلقا واما ان يكون لم يصل بعد فان صلى فلا اشكال

وهو ايضا صريح ابن ادريس في السرائر حيث منع بعد ذكر النعل العربي عن المسح على ما يحول قال سواء كان منسوبا الى العرب او العجم والذي ينبغي ان يقال انه لا ينبغي
التامل في عدم وجوب استبطان الشراك كما في الاخبار المعتبرة وظاهر ما تقدم من الاصحاب في تفسير الكعب بانه معقد الشراك كونه على جزء من الكعب وحينئذ يكشف هذه
الاخبار بعمومها عن خروج بعض الكعب عن محل المسح فلا فرق بين الشراك وغيره ومن الغرائب جمع العلامة في المنتهى بين القول بكون الكعب هو المفصل وكونه معقد
الشراك ودخوله في الممسوح بتعليل عدم استبطان الشراك بعدم منعه مسح محل الفرض مع ان ظاهر اخبار الشراك بانحصار هو المسح على النعلين وربما يستظهر منه
قيام الشراك مقام محله كالجبيرة ولعل حكمته التوسعة على العباد فيكون هذه الاخبار على خلاف القاعدة الا ان يراد من المسح على النعلين المسح على الرجل
ويكون ذلك تسامحا في التعبير من جهة لصوق النعل فيكون المسح عليها مسحا على النعل ويشهد له وقوع هذا التعبير في كلام الاصحاب مع تعليل اكثرهم
بعدم كونه مانعا عن مسح محل الفرض مع انهم لا يريدون مسح الشراك قطعا وكيف كان فلا يصح المسح على الحائل ولا يعد جزءا من الوضوء الا اذا كان للتقية
من المخالفين فانه يصح حينئذ بلا خلاف فيه في الجملة للحرج بتركه فيسقط اعتبار مماسة الماسح للبشرة لقوله تع ما جعل عليكم في الدين من حرج فيمسح عليه
كما نطق به رواية عبد الاعلى المتقدمة في وضع المرارة على الرجل هذا مضافا الى الاخبار الخاصة ففي رواية ابي الورد وهل فيهما يعني المسح على
الخفين رخصة قال لا الا من عدو تتقيه او ثلج تخافه على رجليك لكن في صحيحة زرارة المروية عن الكافي في باب الاطعمة والاشربة قلت لابي جعفر عليه السلام
هل في المسح على الخفين تقية قال لا تتق في ثلث قلت وما هن قال شرب المسكر والمسح على الخفين ومتعة الحج ونحوها في الصحيح عن ابي عمر قال قال
ابو عبد الله عليه السلام يا ابا عمر تسعة اعشار الدين في التقية ولا دين لمن لا تقية له والتقية في كل شيء الا في شرب النبيذ والمسح على الخفين ومتعة الحج وعن
الدعائم عن الصادق عليه السلام التقية ديني ودين آبائي الا في ثلث شرب المسكر والمسح على الخفين وترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وفي صحيحة زرارة قلت هل
في مسح الخفين تقية فقال ثلث لا اتقي فيهن احدا شرب المسكر والمسح على الخفين ومتعة الحج قال زرارة ولم يقل الواجب عليكم ان لا تتقوا فيهن احدا
الخبر وكلام زرارة يحتمل ان يريد به انه عليه السلام بين حكم نفسه عليه السلام لا حكمنا فلعل الحكم مختص به ويحتمل ان يريد به انه لم يوجب التقية في هذه الثلثة كما في سائر
مواردها الا انه اوجب علينا تركها فكان هذا مستثنى من عموم لا دين لمن لا تقية له كما في رواية الدعائم فيكون التقية هنا رخصة لا عزيمة كالتقية
في اظهار كلمة الكفر ويكون النهي في صحيحة الكافي محمولا على المرجوحية ويمكن ان يحمل رواية ابي الورد على مورد الضرر الفعلي دون التقية المبنية
على ملاحظة الضرر النوعي على الشيعة باشتهارهم بخلاف جمهور الناس دون الضرر الفعلي اللاحق للشخص بترك هذا الفعل الخاص ويشهد لهذا الحمل
عطف البرد المعتبر فيه الضرر الشخصي اجماعا لكن هذا مبني على ان التقية لا يعتبر فيها ترتب الضرر الفعلي على الترك بل الحكمة فيها ملاحظة الضرر
اللاحق من اجماع الشيعة على تركها واشتهارهم بخلافها وهذا وان كان يظهر من جملة من الاخبار الا ان المستفاد من كثير منها خلاف ذلك ففي رواية
البرقي عن ابرهيم بن هاشم قال كتبت الى ابي جعفر الثاني عليه السلام اسئله عن الصلوة خلف من يتولى امير المؤمنين عليه السلام وهو يمسح على الخفين فكتب عليه السلام لا
تصل خلف من يمسح على الخفين فان جامعك وإياهم موضع لا تجد بدا من الصلوة معهم فاذن لنفسك واقم الى آخر الرواية وفي رواية معمر بن يحيى كل ما خاف
المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقية وفي معناها ما ورد من ان كل شيء يضطر اليه ابن آدم ففيه التقية فان ظاهرها بيان ضابط التقية و
مدارها نفيا واثباتا والمرسل المحكي في الفقه الرضوي عن العالم عليه السلام لا تصل خلف احد الا خلف رجلين احدهما من تثق به وبدينه وورعه والآخر من
تتقي سيفه وسوطه وشره وبوائقه وشنعته فصل خلفه على سبيل التقية والمداراة وعن دعائم الاسلام بسنده عن ابي جعفر عليه السلام لا
تصلوا خلف ناصب ولا كرامة الا ان تخافوا على انفسكم ان تشهروا ويشار اليكم فصلوا في بيوتكم ثم صلوا معهم واجعلوا صلوتكم معهم تطوعا
الى غير ذلك من الاخبار التي يقف عليها المتتبع وكيف كان فالاظهر اعتبار ترتب الضرر على مخالفة التقية في خصوص الواقعة فيكون التقية
كسائر الاعذار الا انه اختلف في انه هل يعتبر في شرعيتها عدم المندوحة والعجز عن اداء الواجب على النهج المشروع فيجب عليه التأخير مع سعة
الوقت ورجاء التمكن في آخره على القول بذلك في اولي الاعذار ويجب الانتقال من مكان التقية الى مكان الامن وكذا غيره من انواع التخلص ام لا
بل يكفي ترتب الضرر على مخالفة التقية حال الفعل وان قدر على التخلص بتغيير الوقت والمكان او اقامة المخالف من مجلسه ان تيسر وجهان بل قولان
ظاهر من تمسك بادلة الحرج كالفاضلين هو الاول وصريح البيان وجامع المقاصد والروض هو الثاني بل قد يشعر كلام الثاني بكونه من المسلمات
لانه ذكر ان الخلاف في بقاء اثر هذا الوضوء بعد زوال التقية واختار البقاء قال ولا يشترط في جواز ذلك ونحوه للتقية عدم المندوحة وهو يؤيد بقاء
الطهارة معه وان السبب يدل على هذا القول ظاهر ما تقدم من رواية ابي الورد وان كان عطف الثلج عليه مما يشعر باتحادهما في الاختصاص
بصورة عدم المندوحة عنهما وكذا بعض الاخبار المتقدمة لكن الغالب في العدو عدم التمكن لضيق الوقت وامكان التفصي عنه بخلاف الثلج المانع
عن نزع الخف فحمل المطلقات على ذلك مشكل مضافا الى ما عن العياشي بسنده عن صفوان عن ابي الحسن عليه السلام في آخرها الوارد في غسل اليدين
قلت له يرد الشعر قال ان كان عنده آخر فعل والا فلا انتهى اخلافا للصريح المدارك فيحكى بعض متاخري المتاخرين متمسكا بانتفاء الضرر مع المندوحة
فيزول المقتضي لكن الجواز في الحدائق بالاخبار الدالة على الحث العظيم على الصلوة مع المخالف ووعد الثواب عليها حتى ورد ان الصلوة

في عدم وجوب الاعادة ولا القضاء لفرض الاتيان بالمامور به واقعا نظير الصلوة بالتيمم وانما الاشكال هنا في صحة صلوة اخرى بهذه الطهارة
وقد يلوح من المحكي عن المحقق الثاني في بعض فوايده التفصيل في وجوب الاعادة للصلوة بوضوء التقية بانه ان كان متعلق التقية ماذونا فيه بالخصوص
كغسل الرجلين في الوضوء والتكتف في الصلوة فانه اذا فعل على الوجه الماذون كان صحيحا مجزيا وان كان للمكلف مندوحة من فعله التفاتا
الى ان الشارع اقام ذلك الفعل مقام المامور به حين التقية فكان الاتيان به امتثالا يقتضي الاجزاء فلا يجب الاعادة ولو تمكن منها على غير وجه التقية قبل
خروج الوقت ولا اعلم في ذلك خلافا واما اذا كان متعلقها لم يرد فيه نص على الخصوص كفعل الصلوة الى غير القبلة والوضوء بالنبيذ ومع الاخلال
بالموالاة فيجب الاتيان بها وحينئذ فان كان برأي بعض العامة فان المكلف يجب عليه اذا اقتضت الضرورة موافقة اهل الخلاف فيه اظهار الموافقة لهم ثم ان امكن الاعادة
في الوقت بعد الاتيان به وجبت ولو خرج الوقت نظر في دليل يدل على القضاء فان حصل الظفر به اوجبناه والا فلا وجه فيقال ان القضاء انما يجب بفرض جديد
ثم نقل عن بعض اصحابنا القول بعدم الاعادة مطلقا نظرا الى ان المأتي به شرعا فيكون مجزيا على كل تقدير وردّه بان الاذن في التقية من جهة
الاطلاق لا يقتضي ازيد من اظهار الموافقة لهم مع الحاجة انتهى كلامه رفع مقامه **اقول** وما ذكره في القسم الاول من عدم وجوب الاعادة حق والاقوى عدم
القضاء ايضا لعدم صدق الفوت مع فرض بدلية المأتي به كما في الصلوة مع التيمم واما ما ذكره في القسم الثاني فان اراد بعمومات التقية العمومات
الدالة على وجوبها ومؤاخذة من تركها فلا ريب في انها لا تدل على صحة ما يقع التقية فيه من العبادات فان التكتف اذا كان مبطلا للصلوة والا
مبطلا للصوم واطلاق ما الوضوء شرطا فيه فوجوب هذه الافعال وجوبا نفسيا لحفظ النفس او المال لا يقتضي ترتب اثر عليها وهو الابطال
الامران دليل حفظ النفس دل على وجوب الاتيان بعبادة باطلة كما دل في الاكل على وجوب الافطار في شهر رمضان واما اوامر الصلوة فلم يقع الفعل
موافقا لها لا اختيارا ولا اضطرارا كما لو اكره على الصلوة بغير طهارة فمثل هذا المأتي به لا مجال للتأمل في عدم اجزائه عن المامور به الا امتثال
الامر في الوقت وخارجه كما لو منعه مانع عن اصل الصلوة في جزء من الوقت او في تمامه ولا اشكال في صدق الفوت فلا حاجة الى النظر في ادلة
القضاء لوجود الامر الجديد بقضاء ما فات ولم يقل احد في هذا الفرض بسقوط القضاء فضلا عن الاعادة وان اراد بعمومها العمومات المرخصة لاتيان
العبادة المامور بها في الشريعة على وجه التقية نظير قوله التقية في كل شيء الا في المسح على الخفين وشرب المسكر ومتعة الحج فان استثناء المسح على الخف
المنعقد من العموم مع ان الممنوع فيهما هو الامتثال بامر الوضوء والحج على وجه التقية كاشف عن كون المستثنى هو الجواز بمعنى الرخصة في امتثال الاوامر
على وجه التقية الى غير ذلك مما يستفاد منه الرخصة في التقية في مقام امتثال العبادات فلا ريب في انه لا فرق بين هذه العمومات وبين الامر الخاص بالتقية في
عبادة خاصة في الدلالة على ان الشارع اكتفى في مقام التقية بالامتثال على طبق التقية كيف كان فلا اشكال في عدم اعادة ما صلى بالامر الواقعي الثانوي
الى المكلف حال الاضطرار ولذا قال شارح الموجز لا يجب اعادة الصلوة التي فعلها بالطهارة المضرورية اجماعا انتهى وانما الاشكال في ان الوضوء
المتأتى على هذا الوجه من حيث اباحة الدخول في عبادة اخرى مع التمكن من الوضوء التام لو بعبادة اخرى كالخلاف الاشكال في ان هذا الوضوء
مبيح لما يؤتى به من العبادة حال الاضطرار فاذا زال الاضطرار فاذا زال الاعادة فهو نظير التيمم لا يباح به الا الصلوات المأتي بها حال الاضطرار او مبيح كالوضوء
التام فلا ينتقض الا بالحدث فالذي اختاره في المبسوط والمعتبر والتذكرة والمنتهى والايضاح والموجز وشرحه ومحكي كاشف اللثام وحاشية الشرايع
ومحكي الرياض هو الاول لعموم ما دل على وجوب الوضوء وهو مجموع الافعال الخاصة عند ارادة القيام الى الصلوة ولو بعد النوم في خصوص القيام
من النوم على ما فسر الاية فان النائم اذا قام الى صلوة الظهرين من نومه وجب عليه الافعال الخاصة فاذا لم يتمكن من فعلها للظهر وتمكن من فعلها
للعصر وجب عليه فلا يقدح في الاستدلال كما زعم وورود الاخبار واتفاق المفسرين كما قيل على ان المراد القيام من النوم بل الشأن في اثبات
بدلية ما فعل من الوضوء الناقص عن الوضوء التام مطلقا لا من حيث خصوص وجوبه لاجل الصلوة التي لا يتمكن من فعلها مع الوضوء
التام فان ظاهر استثناء الامام عليه السلام في حديث المسح على المرارة الى اية نفي الحرج ارادة لزوم الحرج من الامر بالصلوة مع الوضوء التام في هذا
الفرض والا فالوضوء في ذاته ومن حيث نفسه ليس مامورا به فنفي الحرج لا يفيد مشروعية الوضوء الناقص الا من حيث الحكم التكليفي وهو وجوبه بدلا
عن الوضوء التام فيتبعه الحكم الوضعي بمعنى التأثير في اباحة ما وجب لاجله لا مطلقا حتى لا يحتاج باقي الصلوات الى مقدمة لحصول الاثر المقصود منها مطلقا
عن مقدمة ذلك الواجب الذي اتي به حال الاضطرار ودعوى ان الوضوء عند الزوال مقدمة للظهرين فليكتف فيه عند الحرج بالناقص لهما
وان كان عند ارادة العصر قادرا على التام مدفوعة مع عدم جريانه في غير صورة اشتراك الصلوتين في وقت الوجوب بان الاكتفاء بالناقص ليس الا
للحرج اللازم من الامر بالدخول في العبادة الاولى مع الوضوء التام لا مطلقا ولذا لو علم انه حال فعل العصر يتمكن من الوضوء التام لم يصح منه
اباحة الفعلين لعدم ثبوت اباحة الاخيرة من ادلة الحرج فقد نوى اباحة ما لا يباح به كما لو ضم الى نية التيمم اباحة الصلوة في حال وجدان
الماء وبالجملة فلا انصاف ان دلالة الاية واضحة كما اعترف بعض المحققين الا انه قد يمنع عموم الاية لان ذا للاهمال وفيه ان المقصود من هذه
الخطابات بحكم فهم العرف هو بيان علة الحكم او معرفة كما في قوله اذا كان المائد كرا لم ينجسه شيء وقوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور

وغيرهما فلا بد من صرف المهملة في تتبع ما يكون نحا كما على هذا العموم وهو لا يخرج من وجوه احدها انه اذا اخرج المضطر عن هذا العموم وثبت ان
الوضوء بالنسبة اليه مؤثر في اباحة الصلوة فيشك في بقاء هذا الحكم له او رجوعه الى المختار من وجوب الوضوء التام عليه عند اباحة هذا الوضوء
الناقص في حقه فاللازم الحكم بالبقاء بحكم الاستصحاب فالمقام من مقام استصحاب حكم الخاص لا التمسك بعموم العام الثاني ان الموجب للوضوء الاضطراري
لا يقتضي الا ما فعله فيجزي او وجب ثانيا لوجب بموجب جديد والفرض عدمه وتفسير اخراج الوضوء اذا وجد غير ناقض الاحدث كما في الصحيح والموثقة اذا
توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت الثالث ان كل وضوء رافع للحدث فاذا فرض هذا المكلف رافعا للحدث ولو بحكم الاستصحاب
لم يشمله الاية للاتفاق قيل باختصاص الاية بالمحدثين وهذا غير داخل فيهم ويمكن الجواب عن الاستصحاب بان الاية مغياة بحال التمكن من الوضوء
التام لا انه مخصص بالمضطر فكانه قيل كلما اردتم القيام الى الصلوة فتوضوا بالوضوء التام ان تمكنتم ولو سلم كونه تخصيصا للمكلفين كان المعنى ايضا
انه كلما قمتم الى الصلوة فيجب على القادر منكم الوضوء التام ولو فرضنا زمان الاضطرار مستثنى من عموم ازمنة القيام الى الصلوة كان المعنى انه
يجب الوضوء التام في جميع الازمنة ارادة القيام الى الصلوة الا حال العجز عنه وعلى اي تقدير فثبت المطلوب مع ان المقام لو كان مقام استصحاب حكم
الخاص يقتضي وجوبا وجب عليه سابقا لا ابقاء اثر ما وجب سابقا والقول بالتزام ذلك لولا الاجماع فاسد بالضرورة لان وجوب الوضوء التام على
من زال اضطراره وانتقض وضوءه الاضطراري بالحدث ليس الا بعموم الاية وبالجملة فالتمسك باستصحاب حكم الخاص فاسد نعم يمكن التمسك باستصحاب
الا ان الا عموم الاية مع امكان ان يرد بان الموضوع في الاستصحاب مردد بين اباحة الصلوة المدخول فيها حال الضرورة او كل صلوة فان الاول
لا ينفع والثاني مشكوك الحدوث نعم لو ثبت ان هذا الوضوء رافع للحدث امكن استصحاب الطهارة على القول بعدم تبعض الحدث زمانا ومورد الكنه
غير ثابت كما سيأتي وعن الثاني ان الوضوء ينصرف الى التام وبانا نلتزم بانه لا ينتقض الوضوء الناقض اي لا يرفعه مع بقاء استعداده وقابليته لا
الحدث وفي الكلام هنا ليس انتقاض الوضوء وانما هو في صلاحيته استعداده للبقاء مع زوال العذر واما الموثقة فهي واردة في مقام عدم
انتقاضه بالشك عن الثالث ولا منع اختصاص الاية بالمحدثين غاية الامر تقييدها بالنوم وقد تقدم عدم قدحه واما مقابلته بقوله وان
كنتم جنبا فلا يدل على شيء لان غايتها ارادة ان لم تكونوا جنبا وانما منع رفع الحدث وانما غاية الامر ترتب الاثار المحققة في حال الاضطرار
فيجوز الدخول به في هذا الحال فيما يشترط بالطهارة ويحصل له كمال ما يتوقف كماله عليها في الحالة التي المقتضية لاستحباب الكون على
الطهارة ولا يلزم من ذلك حصول لها حال التمكن من الوضوء التام وما ذكرنا يظهر انه لو فرض عدم التمسك بالاية فاللازم التمسك في المقام بعد
لزوم احراز الطهور لقوله لا صلوة الا بطهور بناء على ارادة رفع الحدث وعدم ثبوت وتفاع الحدث في المقام ولا اباحة ما عدا الصلوة الواقعة حال
الاضطرار حتى بالاستصحاب فافهم نعم لو ثبت في الصورة الثانية وهي ما اذا ارتفع الاضطرار قبل ان يصلي بوضوء جواز الدخول في الصلوة مع
زوال العذر امكن اثباته في هذه الصورة بناء على عدم القول بالفصل فلنتكلم فيها **فنقول** ان ما يمكن ان يستدل به على اباحتها بالعموم
الاولى هي الاية المتقدمة بتقريب ان الخارج من عمومها بحكم ادلة الاعذار هو العاجز عن اتيان الصلوة بالوضوء التام حتى انه لو علم استمراره
الحال الى ان يفقد وعند ارادة الدخول في الصلوة من الوضوء التام لم يجز له فعل الناقص ولو فعله باعتقاد استمرار عجزه ثم طرأ القدرة كشف ذلك
عن عدم الامر بوضوء الناقص نعم لو ثبت من ادلة الاعذار كفاية الاضطرار في زمان الوضوء كما هو ظاهر بعض ما تقدم في التقية لم يمكن الاستدلال
بالاية على وجوب الاعادة بل امكن ان يستدل بها على الاجزاء بتقريب ان الامر في الاية ارشادي مقدمي فيكشف عن وجود رابطة بين هذه الافعال
والصلوة اوجبت ايجابها عند وجوب الصلوة كما تقدم في اثبات رافعية مطلق الوضوء للحدث القابل للارتفاع فاذا فرض ان ادلة الاعذار دلت على
سقوط بعض الواجبات المستفادة من الاية عن العاجز عنها حين الوضوء فصار الواجب بالاية على القادر الوضوء التام وعلى العاجز الوضوء
الناقص فيكشف عن ثبوت الرابطة المذكورة في كل منهما فيجوز الدخول في الصلوة فمبنى المسئلة ان الاعذار المسوغة هل يعتبر وجودها حين
المامور بالوضوء لاجلها او يكفي وجودها عند الوضوء والظاهر عموم الحرج وما يرجع اليه وان كان يتراءى منه في بادي النظر كفاية وجوده عند
الوضوء الا ان مقتضى التأمل ان الحرج انما يلزم من الامر بالصلوة مع الوضوء التام فهو مدار الحرج دون الامر بالوضوء هذا ولكن المفروض في المقام
لما كان جواز البدار لاولي الاعذار كان مبنيا على حكم تخيير المكلف في اتيان الفعل في اي جزء اراد من اجزاء الوقت وان المكلف مخير في كل جزء من الوقت
بين الفعل فيه على الوجه الموظف فيه بحسب حاله من القدرة على الشرايط والعجز عنها وبين التاخير ... ابطا العذر المسقط بعض الشرايط ثبوت
في الفعل في الزمان الذي يريد وقوعه فيه وامكن تاخيره الى ارتفاع القدرة واثبات تعلق شرايطه الاختيارية اذا اراد المكلف اتيان
الفعل في زمان بعد زمان مقدار الوضوء من اول الوقت لكون ثبوت الحرج في الصلوة في ذلك الزمان فاذا توضأ في الجزء الاول من الوقت
واراد الصلوة ثم تيسر له الوضوء التام قبل الدخول في الصلوة لم يقدح في الوضوء السابق لحصول شرطه وهو الحرج في فعل الصلوة في الجزء
الذي اختاره من الوقت ثم زال العذر بعد الفراغ عن الوضوء لو اوجب استيناف الوضوء فقد لزم تاخير الصلوة عن الوقت الذي اراد ايقاعها فيه

الوجب بعد انتقاض ... الوضوء الاضطراري بالحدث وضوءا ناقصا ايضا لاستصحاب حكم المضطر له وبعبارة اخرى استصحاب حكم الخاص

من جهة فتحصل ان التذكر في مفروض المسألة هو جواز المبادرة لاولي الاعذار كفاية تحقق العذر في الزمان الذي يريد
فيه فان علم من اول الامر او القدرة على الوضوء التام بعد الفراغ عن صورة الناقص او قبل الدخول في الصلوة صح وضوء الناقص لان
الزام المتأخر عند الزام التأخير الصلوة عن ذلك الوقت ثم ان اناطة العذر بتحققه في زمان ارادة الصلوة مبني على ما تقدم من ان الوضوء الواجب انما
يتحقق امتثاله ممن لا يريد الصلوة بذلك الوضوء فيشترط في قصد الوجوب فيه ارادة الصلوة به فح لا يشرع الوضوء الناقص مع ارادة الصلوة في
الوقت المتأخر الذي يمكن ايقاع الوضوء التام له لان هذا الوضوء ليس مقدمة لتلك الصلوة اما لو قلنا بمقالة المشهور من انه يكفي في امتثال الوضوء
في الخارج بالوجوب غاية في ذلك الزمان وان لم يرد ايقاعها فيه فله اتيان الوضوء الناقص في كل جزء من الوقت لمشروعية الصلوة عقيب ذلك
بحكم ادلة سعة الوقت وان لم يردها المكلف في ذلك الوقت لكن يخرج الكلام ح عن الصورة الثانية وهي ما اذا لم يترتب عليها اثر فح
الى الصورة الاولى لان الوضوء الناقص في هذا الفرض قد يترتب عليه اثر وهي اباحة الدخول في الصلوة بمجرد الفراغ عنه ويكون الكلام في
اثره بعد وقوعه صحيحا فان قلت لو قلنا باستحباب الوضوء الناقص لاجل الكون على الطهارة لم يبق للصورة الثانية اعني الوضوء الذي يتكلم
فيه من جهة غيبة العذر في حاله او في حال ايقاع الغاية فرض اذ بمجرد الفراغ يترتب عليه الكون على الطهارة وان لم يقصد فلا حصول الكون على
الطهارة مع قصده في اول الوضوء يتوقف على صحة الوضوء من حيث الامر المقدمي الذي يتعلق به فاذا فرض عدم الامر به مع التمكن من اتيان غايته بالوضوء
التام لم يحصل له مع انه يمكن فرض الكلام ح في زوال العذر قبل الفراغ من الوضوء المنوي به غير الكون على الطهارة وعدم فوات الموالاة فان صرح بعض
على القول بعدم اعادة الوضوء بزوال العذر عدم اعادته هنا نعم لو قصد بهذا الوضوء الكون على الطهارة كان لازمه الصحة لان الكون على
الطهارة في الآن المتصل بالفراغ متعذر بالوضوء التام فيكتفى فيه بالناقص من جميع ما ذكرنا ان مقتضى القاعدة في الاقتصار على مخالفة ادلة الوضوء التام
من مشروعية الوضوء الناقص مشروعية بالنسبة الى العاجز عن تحصيل الغاية المطلوبة لاجلها بالوضوء التام وعدم الاكتفاء بالعجز في خصوص زمان
الاتيان بالوضوء الناقص نعم ربما يستظهر ذلك من بعض ما تقدم في التقية واما اطلاق العذر في ما عداها كالثلج المخوف والجبيرة ونحوهما فالظاهر منه
في مقام الجبيرة وان هذه الاعذار رخصة لكن بشرط تلبس المصلي بها او كفاية تلبس المتوضي بها فالاقتصار عند اطلاق فيها يطمئن به النفس ويشهد
لما ذكرنا انه لو بني على الكفاية فاللازم الاكتفاء بالتلبس بها في زمان الاتيان بذلك الجزء لعذر وان زال قبل الفراغ والجفاف مع انهم لا
يقولون به كما قيل **مسائل ثمان الاولى** الترتيب واجب فيما بين غير الرجلين من اعضاء الوضوء بان يوجد كل منها في مرتبته بالاجماع والسنة
بل بالكتاب بناء على افادة الواو الترتيب بل مع عدمها بناء على ما في الذكرى من انه سبحانه عقب الغسل بالمرافق والمسح بالكعبين وهو يعطي الترتيب قال
ولان الفاء في فاغسلوا تفيد الترتيب قطعا بين ارادة القيام وبين غسل الوجه فيجب البدأة بغسل الوجه قضية للفاء وكل من قال بوجوب البدأة به قال
بالترتيب بين باقي الاعضاء انتهى وفي كلا الدليلين غموض يغني عن الخوض فيه وضوح المسألة والمراد بالترتيب هنا غسل الوجه قبل اليد اليمنى
وغسل اليسرى بعدها ومسح الراس تاليا لليسرى وتاليا للتأخير ومسح الرجلين اخيرا مترتبين ام لا على الخلاف المتقدم فلو خالف الترتيب ولو في
فعل واحد من الافعال المترتبة اعاد الوضوء عمدا كان او نسيانا ان كان قد جف الوضوء لعدم امكان تدارك الترتيب واطلق في التحرير الاعادة
عكس ظاهر التذكرة ولا وجه له الا اذا اريد به تعمد ايقاع الوضوء من اوله خلاف الترتيب اما مع العمد في الاثناء فوجهه باشتراط المتابعة مع الاختيار
على مذهبه فيها لا بغيره بالعلامة لانه صرح في التحرير بعدم البطلان مع تعمد الاخلال بها مع ان مجرد الاخلال بالترتيب لا يوجب فوات المتابعة ح و
ان كان البلل باقيا فان تعمد خلاف الترتيب من اول الوضوء اعاد الوضوء ايضا لعدم وقوع ما وقع مع النية وان بدا له المخالفة في الاثناء او كان ساهيا
اقتصر على ما يحصل الترتيب على المعروف بين الاصحاب فاذا قدم شيئا على شيء اعاد المتقدم فقط ويدل عليه قوله عليه السلام في رواية منصور بن حازم في حديث تقديم
السعي على الطواف الا ترى انك اذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك ان تعيد على شمالك وموثقة ابن ابي يعفور المحكي عن مستطرفات ابن ادريس عن نوادر
البزنطي قال ابو عبد الله عليه السلام اذا بدأت بيسارك قبل يمينك ومسحت راسك ورجليك ثم استيقنت بعد انك قد بدأت بها غسلت يسارك ثم مسحت
راسك ورجليك لكن ظاهر بعض الاخبار وجوب اعادة المتأخر ايضا ومحصله ان تقديم ما هو حقه التأخير فاسد مفسد للمتأخر المتحقق
للتقديم ففي موثقة ابي بصير ان نسيت فغسلت ذراعيك قبل وجهك فاعد غسل وجهك ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه فان بدأت بذراعك
الايسر قبل الايمن فاعد على الايمن ثم اغسل اليسار وان نسيت مسح راسك حتى تغسل رجليك فامسح راسك ثم اغسل رجليك وهذه الرواية مع
موافقة ذيلها لمذهب العامة فهو مما تعد التقية في صدرها يمكن حملها على الاستحباب او على ان مورد الحكم تذكر تقدم المتأخر قبل غسل
المتقدم فيحمل اعادة الوجه واليمين على عود الماء كان التدارك بهما وربما يستظهر مضمون الموثقة من روايات اخر لا ظهور لها في ذلك مثل قوله
في المروي عن قرب الاسناد في رجل توضأ فغسل يساره قبل يمينه قال يعيد الوضوء من حيث اخطأ يغسل يمينه ثم يساره ثم يمسح راسه
ورجليه بناء على دعوى ظهورها في وقوع التذكر بعد التمام ولا يخفى فسادها لان التذكر ان كان بعد الاتمام فلا يصح الحكم باعادة

الوضوء من راس لا لفوات الموالاة اذ لا وجه لاعادة غسل الوجه بل الظاهر ان المراد اعادة الوضوء من موضع الخطأ وحمل السؤال على
تذكره قبل غسل اليمين ولا ثانيا فيه قوله توضأ الظاهر في تمام الوضوء لان عطف الغسل عليه بالفاء قرينة على ارادة الاشتغال بالوضوء هنا
انتهى اخرا قبل الحمل على التذكر قبل غسل اليمين فلا يعارض بها الخبران السابقان نعم ظاهر المحكي عن الصدوق قده تعارض الاخبار بين تاخير
المستفاد من طريقه حمل المتعارضين على التخيير حيث قال وروى فيمن بدأ بيساره قبل يمينه انه يعيد على يمينه ثم يعيد على يساره وقد روى انه يعيد على
يساره انتهى ثم انه لو نكس فاخر غسل وجهه اجزءه بغسل الوجه اذا لم يحصل الاخلال بالنية اما لجعلها الداعي واما المقارنة الاخطار لغسل اليد مع
استمرارها الى غسل الوجه فلو نكس ثانيا احتسب منه غسل اليمنى على ما ذكره ولو نكس ثالثا احتسب منه غسل اليسرى ويمسح بها الا باليمنى بناء على الاستهلاك
ماء غسله الصحيح ولو كان ثمة ماء جار وتعاقبت جرياته ثلث على اعضاء الثلثة مقرونا بالنية اجزئه فيمسح راسه ورجليه مع فرض عدم استهلاك البلل
الوضوء في يده ولو كان في ماء واقف ومضى عليه انات ففي جواز نية انغسال الاعضاء ترتب الانات خلاف بين الفاضلين وبين الشهيد قدس الله
اسرارهم فاستقرب الصحة في الذكرى ولا يخ عن اشكال من جهة خفاء صدق الغسل على مجرد ابقاء الماء المحيط بالعضو على حاله والا لصدق على
ابقاء الماء المصبوب على العضو على حاله فيصب على اعضائه مرة واحدة ثم ينوي باحاطة الماء الثاني على العضو انغساله ولا اظن الشهيد قده و
غيره يلتزم ذلك الا ان يحتج بتدارك الترتيب الى غسل جديد بل كان يكتفي بنية انغسال العضو بالماء الموجود عليه كالماء الواقف المحيط به **المسألة**
الثانية الموالاة في الجملة واجبة اجماعا مستفيضا بل محققا وهي في اللغة والعرف بمعنى متابعة الافعال وتعاقبها وجعل بعضها تابعا
لبعض غير منقطع عنه واختلف في المراد بعدم الانقطاع فقيل تواصل بعضها ببعض حقيقة عرفية بان يشتغل باللاحق بغير فصل عرفي بينه
وبين السابق وقيل انه يلاحظ التواصل عدم الانقطاع بالنسبة الى الاثر وهو البلل فيكفي ان يغسل كل عضو قبل ان يجف ما تقدمه واتفق
الكل ظاهرا على ان المتابعة عند التفريق الاضطراري هي بهذا المعنى الثاني الا ان الظاهر من المبسوط والمعتبر والمنتهى في مسئلة زوال العذر المسوغ
للمسح على الخف انه لو مسح على الرجل بعد زوال العذر لم يكف لفوات الموالاة ومن المعلوم ان المفروض بقاء بلل الوضوء والا لعلل بعدم الاجزاء بالمرفوع
المسح بالماء الجديد فلاحظ ثم القول الاول بين قولين احدهما وجوب هذا المعنى بغير شرطية للوضوء وهو لصريح المبسوط وظاهر المقنعة فانه قال في المبسوط
واجبة وهي ان يتابع بين الاعضاء مع الاختيار فان خالف لم يجزه انتهى وفي المقنعة ولا يجوز التفريق بين الوضوء فيغسل الانسان وجهه ثم يصبر
هنيئة ثم يغسل يديه بل يتابع ذلك ويصل غسل يديه بغسل وجهه ومسح راسه بغسل يديه ومسح رجليه بمسح راسه ولا يجعل بين ذلك مهلة الا لضرورة
لانقطاع الماء وغيره مما يلجئه الى التفريق فان فرق وضوءه لضرورة حتى يجف ما تقدم منه استأنف الوضوء من اوله وان لم يجف وصله من حيث قطعه
وكان ان نسي مسح راسه ثم ذكره وفي يده بلل من الوضوء فليمسح عليه ومسح رجليه وان لم يكن في يده بلل وكان في لحيته وحاجبيه اخذ منه ما يندي به اطراف
اصابعه ثم قال فان ذكر ما نسيه فقد جف وضوءه ولم يبق من نداوته شيء فليستأنف الوضوء من اوله انتهى وظاهر قوله لا يجوز التفريق في معنى
بيان ما يعتبر في الوضوء مع البطلان و يظهر ذلك قوله قده فيما بعد ولا يجوز لاحد ان يجعل في موضع مسح رجليه غسلا كما لا يجوز له ان يجعل موضع
غسل وجهه مسحا ومما يدل على ان مراعاة عدم الجفاف مع الضرورة عنده نوع من التتابع وعدم التفريق قوله قده في مسئلة وجوب الترتيب
بين الاعضاء فان نوى ذلك بعد غسل المقدم قبل المتأخر حتى يجف ما فرضناه من جوارحه اعاد الوضوء مستأنفا ليكون وضوءه متتابعا غير
متفرق انتهى فتحصل من قول الشيخين ان الموالاة المشترطة في الوضوء هي المتابعة بين الاعضاء مع الاختيار ومراعاة عدم الجفاف مع التفريق
لاجل الاضطرار الثاني ان المتابعة بهذا المعنى واجب مستقل غير معتبر في صحة الوضوء وانما المعتبر فيه اختيارا واضطرارا هو المعنى الثاني وهو
المعتبر وغير واحد من كتب العلامة قده وظاهر المحكي عن الخلاف بل ظاهر المحكي عن شرح الارشاد لفخر الدين والتنقيح وجامع المقاصد وكشف الالتباس
القول بوجوب المتابعة بمعنى التعاقب في هذا القول انه لا يبطل الوضوء الا بالجفاف وان الفائدة تظهر في الاثم وعدمه وكانهم عولوا على ما في التذكرة
حيث انه بعد نقل القولين في تفسير الموالاة قال وعلى القولين لو اخر حتى جف السابق استأنف الوضوء ولو لم يجف لم يستأنف بل جعل مجزيا على
الاول خاصة وهو الاقرب عندي انتهى وقد عرفت صريح المبسوط وظاهر المقنعة وكذا الخلاف ادعى الاجماع على وجوب المتابعة ثم استدل عليه بان
صحة الوضوء معها معلوم وبدونها غير معلوم واظهر منها عبارة المصنف هنا ان ظاهر التفصيل بين حال الاختيار والاضطرار كون وجوب المتابعة
فيهما على نهج واحد وهو الوجوب الشرطي لانه الثابت حال الاضطرار واظهر منها عبارة المعتبر حيث ادعى الاجماع اولا على اشتراط الموالاة في
الوضوء ثم نقل الخلاف في تفسيرها وحكى ما تقدم من عبارة المبسوط ونحوه الشهيد في الذكرى لاجل ما ذكره انكر غير واحد منهم الشهيد الثاني في روض
والمقاصد العلية على العلامة والمحقق الثاني دعوى الاختصاص واهمال قول الشيخ في المبسوط وجعلوا الاقوال ثلثة بل ذكر بعض المتأخرين رابعا
هو قول الصدوقين بكفاية احد الامرين من المتابعة ومراعاة عدم الجفاف فايهما حصل كفى في الموالاة فلو والى وجف صح كما لو لم يوال ولم يجف
وهذا هو الاقوى بحسب الاخبار وان ادعي في الذكرى ان الاخبار الكثيرة بخلافه وسيظهر خلافه وفاقا لجماعة منهم اصحاب المدارك والمشارق

والحدائق وجماعة ممن تاخر عنهم بل لم نعثر على مصرح بخلافه ممن وصل الينا كلماتهم الحكاية في الذكرى وغيرها الا انهم قدس الله اسرارهم لم يعتبروا الجفاف الحاصل بالتفريق فحكموا بفقده اللهم الا ان يدعى ان العبرة عندهم في البطلان بالجفاف في غير الضرورة كافراط الحرارة وانما ذكروا التفريق لانه السبب غالبا للجفاف او في مقابل من منع من التفريق ولو لم يجف وكيف كان فمرجع القول الثاني الى كفاية التواصل بالمعنى الاعم من تواصل نفس الافعال بعضها ببعض وتواصلها من حيث الاثر بان يشرع في الفعل اللاحق قبل محو اثر الفعل السابق وهو البلل والقادح في الوضوء هو تقاطع الافعال عينا واثرا وهو المراد بالتبعيض في قوله ع ان الوضوء لا يتبعض وعليه يحمل المتابعة في رواية حكم بن حكيم وغيرها ففي موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام اذا توضأت بعض وضوئك فعرضت لك حاجة حتى يبس وضوئك فاعد وضوئك فان الوضوء لا يتبعض وفي رواية حكم بن حكيم المحكية عن العلل قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل نسي من الوضوء الذراع والرأس قال يعيد الوضوء ان الوضوء يتبع بعضه بعضا فان الرواية محمولة على من ذكر بعد الجفاف لتعليل البطلان بانتفاء المتابعة مع ما علم من الاخبار المستفيضة الآمرة باخذ البلل من اللحية والحاجب اذا ذكر في اثناء الصلوة لا يستقيم الا بجعل المتابعة المعتبرة في الوضوء اعم من تتابع الآثار وكون المراد بالتبعيض المبطل هو تقاطع الافعال بالمرة عينا واثرا فاذا حصل تواصل الافعال كفى وان لم يتواصل الآثار لعدم بلل الاعضاء وكذا اذا حصل تواصل الآثار ولم يحصل تواصل الافعال بانفسها فالتحديد بالجفاف في النص والفتوى لعله لبيان اقل ما يجزي من التتابع بحسب الغالب الا انه لو فرض تواصل نفس الافعال وانتفى الجفاف لم يجز مما ذكرنا يعلم انه ليس في الاخبار وكلمات الاصحاب الآتية ما ينافي هذا المعنى المحكي عن الصدوقين لا لما في المدارك في رد الشهيد المدعي لمخالفته الاخبار الكثيرة من اختصاص مورد الاخبار بقدح الجفاف بالجفاف الحاصل بالتفريق فيرد عليه ان العبرة بعموم التعليل في قوله ع ان الوضوء لا يتبعض وقوله ان الوضوء يتبع بعضه بعضا بل لما عرفت من ان المتابعة اعم من ان يكون من حيث الآثار توضيح ذلك ان المراد بالمتابعة في العلة المذكورة في قوله ع في رواية اتبع وضوئك بعضه بعضا لا يجوز ان يكون المراد به خصوص تتابع الافعال عرفا وكذا المراد من التبعيض المنفي في الوضوء في العلة المذكورة لا يجوز ان يكون خصوص تقاطع الافعال بعينها لما في الاخبار الكثيرة من ان الناسي للمسح ياخذ من بلل لحيته وان يذكر في حال الصلوة ومن المعلوم ان المتابعة العرفية هنا غير حاصلة والقاطع بين الافعال حاصل فيدور الامر بين ان يراد من المتابعة خصوص عدم الجفاف والمراد بالتبعيض التبعيض من حيث الرطوبة والجفاف فيكون هو المناط وجودا وعدما في صحة الوضوء دون المتابعة الحقيقية وبين ان يراد من المتابعة الاعم من تتابع الآثار فيكون المعتبر مطلق التتابع الحاصل بالاعيان وبالآثار ويراد من التبعيض المبطل للوضوء هو تقطيعه اساسا بحيث لا يبقى تواصل بين الافعال ولا الآثار ليكون المناط مطلق المتابعة فيكفي كل فرد منه عن الآخر ويكون التحديد بالجفاف في موثقة ابي بصير لتحديد الصورة فوات المتابعة بين الافعال بتفريق الغسلات ويؤيد ما ذكرناه مضافا الى الاطلاقات ما في الرضوي والوضوءات

واما حجج الاقوال الثلثة فملخصها مع اجوبتها ان حجة القول الاول ظاهر قوله عليه السلام اتبع وضوئك بعضه بعضا بل قوله ع تابع الوضوء كما امر الله تعالى وظاهر التعليلين في الروايتين المتقدمتين ويضعف الاول مضافا الى ما مر مرارا ان المتابعة في الافعال في مقام التعليم من الغايات فلا يدل على وجوبها فضلا عن وجوبها واما روايات المتابعة والتبعيض فقد عرفت الحال فيها مفصلا وربما يتوهم جواز التمسك بالاجماع المنقول مستفيضا على وجوب الموالاة واعتبارها في الوضوء بناء على ان الظاهر من لفظ الموالاة الواقع في معاقد الاجماعات هي المتابعة الحقيقية ويندفع بان نقلة الاجماع قد ذكروا وقوع الخلاف بين المجمعين في معناها فيكشف ذلك عن عدم كون الاجماع على اعتبار مفهوم هذا اللفظ حتى يرجع فيه الى الظاهر المتبادر وبه يندفع ايضا توهم جواز التمسك لاعتبار الموالاة بمعنى عدم الجفاف بالاجماع عليها المدعى في كلام كل من فسر الموالاة بعدم الجفاف بتنزيل معقد اجماعه على تفسيره وحاصل الدفع ان تصريحهم بالخلاف في معنى الموالاة يكشف عن ان معقد الاجماع هي الموالاة بالمعنى المردد بين المعاني المختلف فيها لا مفهوم اللفظ عرفا حتى يكون مقتضى التبادر دليلا على اعتبار المتابعة الحقيقية ولا المعنى الذي عينه مدعي الاجماع حتى يكون دليلا على اعتبار ذلك المعنى المعين فافهم ذلك فانه ينفعك في كثير من الموارد مثل دعوى الاجماع على نجاسة الكافر وعلى التخيير بين القصر والاتمام في الحاير وغير ذلك من النظاير وحجة القول الثاني هو الاجماع واقتضاء الامر المطلق بكل عضو من اعضاء الوضوء للفور كما عن الخلاف وبقوله ع اتبع وضوئك بعضه بعضا كما في المعتبر ونحوه قوله ع تابع بين الوضوء كما امر الله وحكاية الاجماع موهونة بوجود الخلاف كما صرح به جماعة وبعد دلالته على الوجوب بمعنى ترتب الاثم واستدلاله بكون الامر للفور الظاهر في ارادة الاثم بالتأخير معارض باستدلاله بالشك في الصحة مع عدم الموالاة الظاهر في ارادة الوجوب الشرطي مع ان الثاني اظهر واما الاستدلال بكون الامر بافعال الوضوء مفيدا للفور فلم يتحقق وجهه لو بعد تسليم اقتضاء الامر للفور فان الفورية بالنسبة الى الفعل الاول وهو غسل الوجه مخالف للاجماع ولا يفيد المطلوب واما الايدي فهي معطوفة على الوجه فاذا لم يكن الامر بالغسل في المعطوف عليه للفور فكيف يفيده في المعطوف كما يظهر من قولك اضرب زيدا وعمرا واعلم ان هنا قولا اختص به الشهيد في س قال لو فرق ولم يجف فلا اثم ولا ابطال الا ان يتفحش التراخي فيأثم انتهى ولم اعثر على وجه له ويمكن ان يكون قائلا بالاثم في ترك المتابعة الا ان التفريق الغير المتفاحش غير قادح عنده في صدق المتابعة ولا ينافي ذلك

باخباره في ذلك الكتاب كالذكرى ان الموالاة مراعاة الجفاف لاحتمال كون المتابعة امرا آخر واجبا غير الموالاة ثبت وجوبه بمثل قوله ع اتبع وضوئك بعضه بعضا وكيف كان فقد عرفت ان الاقوى عدم الاثم لا بترك المتابعة ولا بترك الموالاة بمعنى عدم الجفاف نعم لو جف بالتفريق فربما يتحقق الاثم من جهة النهي عن ابطال العمل بناء على القول بعموم النهي عنه في جميع الاعمال الا ما خرج وعليه فلا فرق بين الوضوء الواجب والمندوب لكن المبنى المذكور ممنوع كما حرر في موضعه على القول بانه لا اثم بالتفريق لو فرق في الوضوء الواجب بالتفريق وان دفع البلل حتى حصل الجفاف فلا اثم بناء على منع حرمة ابطال مطلق العمل ويحتمل الاثم مع البناء على الاتمام وان بدا له في تركه بعد ما بقي هنا شيء وهو ان كثيرا ممن حكى لنا كلامه من الاصحاب بأسرهم كما هو ظاهر الذكرى قد قيدوا عدم الجفاف بصورة اعتدال الهواء واستظهر تبعا للمحقق الخونساري وولده جمال الدين في هذا التقييد انه تقييد لمقدار زمان التفريق وان تأخير الجفاف في الهواء الرطب مما لا ينفع كما ان تعجيله في الهواء الحار لا يضر لكن صرح في الذكرى بان هذا القيد للاحتراز عن افراط في الحرارة وانه لو بقي البلل في الهواء المفرط في الرطوبة والبرودة كفى في صحة الوضوء وكذا لو اسبغ وضوئه بماء كثير فبقي البلل وتبعه غيره فصرح بان المعتبر في الجفاف الحسي لا التقديري ولا بد من ذكر كلمات المتعرضين لهذا القيد قال في المبسوط وان انقطع عنه الماء انتظره فاذا وصل اليه وكان ما غسله عليه نداوة صح الوضوء وان لم يبق عليه نداوة مع اعتدال الهواء اعاد الوضوء من اوله انتهى وهو صريح في ان القيد للاحتراز عن الافراط في الحرارة اذ عدم البقاء مع افراط البرودة اولى بالابطال وايجاب الاعادة وفي المهذب وان ترك الموالاة حتى يجف المتقدم لم يجزه اللهم الا ان يكون الحر شديدا والريح يجف منه العضو المتقدم انتهى وفي التحرير لو فرق الغسل بعد الامر الجفاف في الهواء المعتدل لوجب الغسل جاز البناء ولا يجوز الاستيناف ما جدده وقال في السرائر حد الموالاة على الصحيح من اقوال اصحابنا المحصلين هو ان لا يجف غسل العضو المتقدم في الهواء المعتدل ولا يجوز التفريق بين الوضوء بمقدار ما يجف غسل العضو الذي انتهى اليه وقطع الموالاة منه في الهواء المعتدل انتهى ونحوه هذا الكلام او لو به ابطال الجفاف في الهواء المفرط في البرودة فتعين ان يكون الاحتراز عن الجفاف الحاصل مع افراط الحرارة فقط فالقيد راجع الى الجفاف المنفي لا لنفي الجفاف ليكون عدم المقيد باعتدال الهواء شرطا حتى يكون انتفاء هذا العدم المقيد تارة بالجفاف المقيد بالاعتدال واخرى بعدم مع عدم الاعتدال اما لفرط الحرارة واما لفرط البرودة وقال في المراسم الموالاة واجبة وهي ان تغسل اليدين والوجه رطب وتمسح الرأس والرجلين واليدان رطبتان في الهواء المعتدل انتهى والقيد الاخير راجع الى تقييد غسل كل عضو برطوبة ما قبله فيسقط هذا التقييد مع عدم الاعتدال فيخرج افراط الحرارة لا مقابله كما تقدم وعن الجعفي من فرق في وضوئه حتى يجف اعاده انتهى وظاهر هذه العبارات كلها اعتبار الجفاف الفعلي دون مقداره نعم ربما يوهم ظاهر جملة من العبارات التقدير بمقدار زمان الجفاف في الهواء المعتدل فلا عبرة بالجفاف قبله ولا ينفع عدمه بعده قال السيد في الناصريات ومن فرق بمقدار ما يجف معه غسل العضو الذي انتهى اليه وقطع منه الموالاة في الهواء المعتدل وجب عليه اعادة الوضوء انتهى وقال السيد ابو المكارم قدس في الغنية في الموالاة هي ان لا يؤخر غسل الاعضاء بمقدار ما يجف ما تقدم في الهواء المعتدل انتهى وقال في الكافي هي متابعة بعض الاعضاء ببعض فلا يؤخر المؤخر عما يتقدم بمقدار ما يجف المتقدم في الزمان المعتدل انتهى وربما يوهم ظاهر هذه العبارات الثلث تحديد التفريق المبطل بمقدار حصول الجفاف في الهواء المعتدل فيتقدر ذلك في افراط الحرارة والبرودة الا ان التأمل فيها يقتضي بعد ظهورها في المقدار النوعي للجفاف في الهواء المعتدل وهو الزمان الموازي لزمان الجفاف بل يحتمل قريبا ارادة نفس الزمان الشخصي للجفاف فهو في قوة ان يقال ان لا يؤخر الى ان يجف كما صرح بذلك في العبائر المتقدمة فالانصاف ان العبارة قابلة للامرين لا ظاهرة في المقدار النوعي ويشهد لما ذكرنا ملاحظة النظائر العرفية لهذا الكلام مثل قولك جلست عند زيد واجلس عنده بمقدار ان يصلي الظهر ويشهد لما ذكرنا تعبير ابن زهرة في ذيل كلامه بالمقدار مع ان صدره كما عرفت كالصريح في اعتبار الجفاف الفعلي وكذا ملاحظة عبارة القاضي في المهذب والكافي على ما ذكرنا من ان الكلمات المذكورة فهي ساكتة عن حكم التفريق مع افراط حرارة الهواء او مع قلة الماء او حرارة البدن او بضوء الاستعمال او تخفيف البلل فلا يظهر منها الا حكم الجفاف بالتفريق مع اعتدال الهواء وحكم الجفاف بدون التفريق مع افراط حرارته ولو مع اعتدال الهواء وبقي الكلام في ان تلك العبارات مع ظهورها في اعتبار الجفاف الفعلي عند التقدير في الهواء المفرط في الرطوبة ظاهرة في ان التفريق الموجب للجفاف والتأخير في الهواء المفرط في الحرارة غير مضر خصوصا عبارات المبسوط والمهذب والتحرير حيث خص التقييد بالاعتدال فيها صورة التفريق وترك الموالاة مضافا الى ظهور ذيل عبارة التحرير في انه حد مرخص في التتابع الجفاف ولا رخصة في تجديد الماء للمسح هذا لا يكون الا مع التمكن من ابقاء بلل الوضوء بالمتابعة او باكثار الماء او بالذهاب الى مكان معتدل ولاحتمال سقوط المسح اساسا في غاية البعد نعم المحكي عن بعض النسخ تجويز بدون لا وكيف كان فلم يتعرض هؤلاء المجوزون للتفريق الموجب للجفاف مع افراط الحرارة لمقدار الرخصة في التفريق في هذا الفرض فلا بد اما من تخصيص التفريق في الهواء الحار مطلقا او تقديره ذلك بمقدار الجفاف في الهواء المعتدل مع انهم كما عرفت مما استظهرناه من عبائرهم لم يعتبروا التقدير في افراط الرطوبة فيرد عليهم سؤال الفرق نعم على ما استظهره شارح الدروس من بعضهم جمال الدين من حمل كلامهم على التقدير في صورتي الافراط لا يرد عليهم شيء لكنك عرفت ظهور كلماتهم في عدم تقييد الجفاف في افراط الرطوبة وسكوتهم عن حكم مقدار التفريق الذي خصوصا في ظاهر

كلماتهم في افراط الحرارة نعم صرح جماعة ممن تأخر عن العلامة كالشهيد في الالفية وشارحها والمحقق الثاني في الجعفرية وشارحها ان التفريق
الموجب للجفاف مبطل حتى مع عدم الاعتدال بان فرض تفريق يسير اوجب الجفاف لافراط الحرارة وانه لا يسقط اشتراط الموالاة الا في صورة
تعذر ابقاء البلل قال في الالفية في تفسير الموالاة المعتبرة في الوضوء وهي متابعة الافعال بحيث لا يجف السابق الا مع التعذر كشدة الحر وقلة
الماء قال الشارح في المقاصد العلية مع اجتماعهما معا فيسقط اعتبار ذلك انتهى وقال في الجعفرية في تفسير الموالاة المعتبرة وهي ان تكمل الطهارة
قبل جفاف ما تقدم ومع التعذر لشدة الحر وقلة الماء فقيل بالسقوط وليس ببعيد وحكى الشارح قولا آخر بوجوب التيمم وضعفه فان ظاهر المتن ان سقوط
اعتبار الموالاة انما هو في الصورة التي اختلف فيها بين المسح بماء جديد وبين التيمم وانه لا يسقط اعتبارها في مقام لا يحتاج معه الى تجديد الماء
ظاهر عبارة العلامة في التحرير ذلك ايضا وان استظهر بعض من تصدى لخلافه بناء على اسقاط حرف النفي عن قوله يجوز كما تقدم فانه يكون قوله ولو جف
الصريح في صورة تعذر ابقاء البلل بيانا لما احترز عنه بقيد الهواء المعتدل وظاهره ان جواز البناء انما هو في هذه الصورة ومن هنا يمكن استظهار
ذلك من عبارة المعتبر ايضا حيث قال بعد اطلاق الحكم بابطال الجفاف فرع لو جف ماء الوضوء من الحر المفرط والهواء المحرق جاز البناء واستيناف الماء
الجديد دفعا للحرج انتهى ونحوها عبارة المنتهى فان تعليلهم جواز البناء على الجفاف الحاصل من الحر بما يستظهر منه عدم جوازه لو كان الجفاف بغير
التفريق وبالجملة فالظاهر عدم مخالفة باقي الاصحاب للشهيد ومن تبعه كيف وان المتبع هو الدليل وقد عرفت عدم الدليل على البطلان بالجفاف مع الموالاة
ولا فرق في ذلك بين حصول الجفاف بتجفيف او تقليل ماء او بين حصوله لضرورة اولى ويعد القدح ما لو وقع على العضو الممسوح او المغسول ماء استهلك
معه رطوبة الوضوء نعم على مذهب الشهيد ومن تبعه يحتمل الحاقه بالجفاف تنزيلا للاستهلاك منزلة العدم والاقوى العدم ولهذا اتفقوا على ان الغسلة
الثالثة لا تبطل الوضوء لو لم يمسح برطوبتها هل المعتبر بعد الاستهلاك بجفاف تمام الرطوبة نظرا الى بقاء بعض الرطوبة الاصلية معها ما دامت باقية
او بفقد تمامه بحيث لو لم يطرأ عليه هذه الرطوبة قطع بالثاني بعض متأخري المتأخرين وفيه نظر لان ظاهر الاكثر ان القادح هو جفاف جميع ما
تقدم لا استصحاب الصحة ولعدم حصول التبعيض بالمذكور الا بذلك ولانه الظاهر من قوله عليه السلام في رواية التقية حتى يبس وضوئك وقد يقيد عبارة
المعتبر والمنتهى بما دل من النص والاجماع على الاخذ من اللحية والحواجب والاشفار اذا نسي المسح ويمكن ان يوجه تخصيصها بالذكر لاجل قابليتها
للاخذ منها بخلاف البلل الكائن على باقي الاعضاء فانها وان بقيت لكنها غالبا لا تقبل للاخذ منها ويؤيد ذلك انه قد ذكر اللحية والحواجب من قبيل
حصول العضو السابق على العضو لتقطع عليه كالحلي فانه قال في السرائر فان لم يكن في يده اي ناسي المسح بلة اخذ من حاجبيه او لحيته واشفار عينيه
انكان في ذلك نداوة انتهى ولا يخفى ان ظاهر العبارة جفاف اليد وهو مبطل عند الحلي تبعا للسيد كما عرفت من السرائر والناصريات وحكي عن
المراسم والمهذب والاشارة والمحكي عن الاسكافي اعتبار وجود البلل على مجموع الاعضاء ولعله لصدق تبعض الوضوء عند جفاف بعض الاعضاء
وفيه ما لا يخفى وعلى المختار فيكفي بلل الغسل المستحب اذا لم يكن استحبابه من جهة التسامح في ادلة السنن وبالجملة فكل بلل يجوز المسح به يكفي بقاؤه في الموالاة
وقد يكفي في الموالاة ما لا يجوز المسح به كما اذا انصب على يده اليمنى ماء اجنبي استهلكت رطوبتها فان بقاء هذه الرطوبة كاف في الموالاة ولا يجوز المسح بها كما اذا
اغترف باليمنى غرفة لغسل اليسرى المستحب فجف ما عدا الكف المغترف لهذا الغسل فانه كاف في البلل لكن لا يجوز المسح به لو فرض البدأة في الغسلة المستحبة
فتركها وكيف كان فلا اشكال في رجحان الموالاة بمعنى المتابعة لرجحان المبادرة والمسارعة الى الطاعة واما رجحانها بمعنى كونها من مستحبات الوضوء
فلا دليل عليه الا الوضوءات البيانية بناء على رجحان التاسي فيها الا بعلم جهته خصوصا او عموما من حيث … عنوان المجمل … لا لانها على المدعى نظر …
كون المتابعة فيها من باب جريان العادة بذلك في الفعل البياني في مقام التعليم مع انه لا يثبت الا ما هو المتيقن من رجحان المتابعة نفسا الا كونه من
مستحبات الوضوء ومن هذا يعلم انه لو نذر الموالاة بمعنى المتابعة وعدم التفريق على القول بعدم اشتراطه في الصحة اذا لم يحصل الجفاف في وضوء معين
فقد نذر مستحبا مستقلا في عبادة لا يوجب حنثه الا الكفارة ولم يتعلق نذره بالفرد المستحب من العبادة حتى يمكن ان يدعى ان المستحب الغيري صار
بالنذر واجبا غيريا فيقدح الاخلال به في صحة الوضوء مع انه لو فرض صيرورته واجبا غيريا بالنذر كما لو صرح بنذر الوضوء المتصف بالتوالي لم يلزم
من بطلان هذا الوضوء المقيد بالموالاة بمعنى عدم مطابقته للمأمور به بالامر النذري بطلان الوضوء بمعنى مخالفته للمأمور به بالامر الاصلي المتعلق
بالوضوء لان الامر الاصلي والامر النذري ليسا من قبيل المطلق والمقيد والظاهر انه لا فرق بين ان يقصد بفعله الاتيان بالمنذور او لا يقصد مع
تعين الموالاة عليه في ذلك الوضوء او في ذلك الوقت ولنذكر بعض كلمات الاصحاب التي هي بين ترجيح الصحة والتردد وترجيح البطلان وتفصيل
بين نذر الموالاة ونذر الوضوء الموالى فيه قال في القواعد لو نذر الوضوء متواليا فاخل بها فالاقرب الصحة والكفارة انتهى وفي الايضاح احتمل صحة
الوضوء لان المنذور يشترط فيه ما يشترط في الواجب والموالاة ليست شرطا في صحة الواجب بل واجب فيه فيصح الوضوء قال ويحتمل عدم الصحة لان
الصحة المشترطة في النذر لم يحصل فيبطل لان … اشترط ذلك ولانه لم يأت بالمنذور وقد نواه فيبطل فان قلنا بالبطلان والوقت باق اعاد ولا كفارة
… وان خرج الوقت وجب الكفارة … قلنا بالبطلان … الصحة انتهى وقال في الذكرى فيما لو نذر المتابعة في الوضوء فاخل

بها ولم يجف ان في الصحة وجهين مبنيين على اعتبار حال الفعل او اصله فعلى الاول لا يصح وعلى الثاني يصح اما الكفارة فلازمة مع تشخص الزمان
قطعا لتحقق المخالفة وهذا يطرد في كل مستحب وجب لعارض انتهى وعن جامع المقاصد البطلان استنادا الى عدم المطابقة لان المعتبر في صحة النذر وهو
الذي اقتضاه النذر هو ما نواه لم يقع وما وقع لم ينوه وعن المدارك لو نذر التتابع فيه فاخل بها صح لان النذر امر خارج عن حقيقته كما لو نذر القنوت في الصلاة
والقول بالبطلان ضعيف الا لو كان المنذور هو الوضوء المتتابع فيتجه البطلان لعدم المطابقة انتهى وفيه ان المطابقة بين المأتي به والمأمور به بالامر الاصلي
حاصلة وقصد الاتيان بالمنذور لا ينافي قصد الاتيان بالمأمور به الاصلي كما لا يخفى وعدم قصد المنذور ايضا لا يضر بالمأتي به وان قلنا ان الامر بالشيء
يقتضي النهي عن ضده الخاص لان فوات الموالاة يوجب فوات الوضوء المنذور واذا فرض تعين زمان فعل الوضوء بقصد امتثال الامر الاصلي به ولا يقصد
او قصد امتثال الوضوء المنذور في اول العمل لانه مشتمل على قصد الامر الاصلي ايضا فافهم والله العالم **المسئلة الثالثة** الفرض في الغسلات
غسل كل عضو بتمامه مرة واحدة ولو بغرفات متعددة بلا خلاف ولا اشكال للكتاب والسنة المتواترة معنى واما المرة الثانية فالمشهور بل المجمع عليه كما عن جماعة
انها سنة لقوله عليه السلام الوضوء مثنى مثنى ومن زاد لم يوجر بناء على ارادة المشروعية لعدم وجوب الثانية اجماعا وقوله عليه السلام فرض الله الوضوء واحدة واحدة ووضع
رسول الله صلى الله عليه وآله اثنين اثنين وقوله عليه السلام لا عجب ممن يرغب ان يتوضأ اثنين اثنين وقد توضأ رسول الله صلى الله عليه وآله اثنين اثنين وقول ابي الحسن الرضا عليه السلام ان
الوضوء مرة فريضة واثنتان اسباغ وخبر داود الرقي المحكي في الوسائل عن الكشي بسنده عن داود الرقي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك كم عدة
الطهارة فقال عليه السلام اما ما اوجبه الله تعالى فواحدة واضاف رسول الله صلى الله عليه وآله واحدة لضعف الناس ومن توضأ ثلاثا فلا صلاة له انا معه في ذا حتى جاء داود
ابن زربي فسأله عن عدة الطهارة فقال له ثلاثا ثلاثا من نقص عنه فلا صلاة له قال فارتعدت فرائصي وكاد ان يدخلني الشيطان فابصر ابو عبد الله عليه السلام
وقد تغير لوني فقال اسكن يا داود هذا هو الكفر او ضرب الاعناق قال فخرجنا من عنده وكان داود بن زربي الى جوار بستان ابي جعفر المنصور وكان القي
الى ابي جعفر امر داود بن زربي وانه رافضي يختلف الى جعفر بن محمد عليهما السلام فقال المنصور اني مطلع على طهارته فان توضأ وضوء جعفر بن محمد فاني لاعرف طهارته
حققت عليه القول وقتلته فاطلع وداود بن زربي يتهيأ للصلاة من حيث لا يراه فاسبغ الوضوء ثلاثا ثلاثا كما امره ابو عبد الله عليه السلام فما اتم وضوءه حتى بعث اليه
المنصور فدعاه فقال داود فلما ان دخلت عليه رحب بي وقال يا داود قيل فيك شيء باطل وما انت كذلك قد اطلعت على طهارتك وليس طهارتك طهارة الرافضة
فاجعلني في حل وامر له بمائة الف درهم قال داود الرقي فالتقيت انا وداود بن زربي عند ابي عبد الله عليه السلام فقال له داود بن زربي جعلت فداك
حقنت دمائنا في دار الدنيا ونرجو ان ندخل بيمنك وبركتك الجنة فقال ابو عبد الله صلوات الله وصلوات جميع خلقه عليه وعلى ابائه الطاهرين و
اولاده المعصومين ولعنات الله ولعنات جميع خلقه على اعدائهم والشاكين فيهم اجمعين الى يوم الدين فعل الله ذلك بك وباخوانك من جميع المؤمنين
ثم قال حدث داود الرقي بما مر عليكم حتى تسكن روعه قال فحدثته بالامر كله فقال ابو عبد الله عليه السلام لهذا افتيته لانه كان اشرف على القتل من يد هذا العدو
ثم قال يا داود بن زربي توضأ مثنى مثنى ولا تزدن عليه فانك ان زدت عليه فلا صلاة لك وقوله عليه السلام من نقص فلا صلاة له … اذ به الزام
على ابن زربي حتى يلوم عليه ولا يهمله وان لم يجب التثليث عند العامة ايضا في ذلك الزمان ونظير ذلك في الزام ما ليس بلازم عندهم ايضا ما في الوسائل عن
ارشاد المفيد من حكاية امر ابي الحسن عليه السلام علي بن يقطين في مكاتبته حيث كتب ان الوضوء الذي امره به ان يتمضمض ثلاثا ويستنشق ثلاثا ويغسل وجهه
ثلاثا ويخلل شعر لحيته ويغسل يديه الى المرفقين ثلاثا ويمسح راسه كله ويمسح ظاهر اذنيه وباطنهما ويغسل رجليه الى الكعبين ثلاثا ولا يخالف ذلك الى
غيره فلما دخل الكتاب الى علي بن يقطين تعجب مما رسم له ابو الحسن عليه السلام مما جميع العصابة على خلافه ثم قال مولاي اعلم بما قال وانا امتثل امره فكان يعمل في
وضوئه على هذا الحد ويخالف ما عليه جميع الشيعة امتثالا لامر ابي الحسن عليه السلام وقد سعي بعلي بن يقطين الى الرشيد وقيل انه رافضي فامتحنه الرشيد
من حيث لا يشعر فلما نظر الى وضوئه نادى كذب يا علي بن يقطين من زعم انك من الرافضة وصلحت حاله عنده وورد عليه كتاب ابي الحسن عليه السلام ابتداء من الان
يا علي بن يقطين توضأ كما امرك الله تعالى اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدم راسك وظاهر
قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف منه عليك والسلام وانما نقلنا الحديثين بطولهما تيمنا وهو المرجو من الله تعالى التوفيق للوصول
الى العمل بهذا الوضوء كما امر به غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين واحدة واثنان اسباغ الوضوء وان ازيد اثم الى غير ذلك مما تعثر عليه من نصوص
الاخبار وكثرتها مع اعتضادها بما عرفت مع صحة بعضها يغني عن الالتفات الى التسامح في ادلة السنن لم يرد عليه فيها احتمال عدم الاستحباب
الموجب لاستهلاك ماء الوضوء فيفسد المسح به نظير ما سيأتي في الغسلة الثالثة خلافا للمحكي عن البزنطي والكليني والصدوق من الحكم بعدم الاستحباب
ووافقهم بعض متأخري المتأخرين كالكاشاني للشام وغيره للوضوءات البيانية خصوصا بملاحظة وضوء امير المؤمنين صلوات الله عليه ولقول
ابي عبد الله عليه السلام والله ما كان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله الا مرة مرة وما كان وضوء علي عليه السلام الا مرة وما بين فيه افعال الوضوء فقوله عليه السلام مثل قوله
عليه السلام انظر الى وضوئك فانه من تمام صلاتك تمضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا الى آخره وما في بعضها من قوله عليه السلام بعد الفراغ عن الوضوء هذا
وضوء من لم يحدث حدثا يعني به التعدي في الوضوء وقوله عليه السلام من تعدى في الوضوء كان كناقضه وعن نوادر البزنطي عن عبد الكريم بن عمرو

[illegible] عن ابي عبد الله عليه السلام قال اعلم ان الفضل في واحدة ومن زاد على اثنين لم يوجر ورواية ميسرة عن ابي جعفر عليه السلام ان الوضوء واحدة
واحدة وارسل الصدوق عن الصادق عليه السلام من توضأ مرتين لم يوجر وارسل ايضا ان الوضوء مرة فريضة والثانية لا توجر والثالثة بدعة الى غير
ذلك من الاخبار ويمكن الجمع بان الثانية هو استحباب المرة الثانية بقصد الاسباغ والمبالغة في اسباغ الماء لتمام العضو لئلا يكون الغسلة الثانية
غسلة ثانية سابقة والمنفي غسلة مستقلة في مقابل الغسلة الاولى واما ما تضمن الاجر والحلف على توحيد الغسلات في وضوء النبي صلى الله عليه وآله والوصي
عليه السلام فلعله في مقابل العامة القائلين بالتثليث وبالتثنية على جهة الاستقلال واما ما دل منها على التوحيد فلانهما معصومان من ان يغفلا عن
بعض الوضوء في الغسلة الاولى فلا يحتاجان الى الاسباغ ويرشد الى ما ذكرنا قوله ع اضافها اليها رسول الله صلى الله عليه وآله لضعف الناس على
ان يكون المراد قصورهم عن الاسباغ في المرة الاولى واما الوضوءات البيانية مع خلوها عن كثير من المستحبات البيانية الا في مقام تعليم كيفية الافعال
لا كيفيتها فتامل ويمكن ان يراد باخبار التثنية تثنية الغرفة لا بمعنى تعاقب الغرفتين ثم الشروع في الغسل حتى ينافيه ظواهر اكثر الاخبار بل صب غرفة
واستعمالها على وجه الاسباغ فاذا قل جريانه صب غرفة اخرى فيحصل الاسباغ بالمجموع لا بخصوص الاخرى مع تحقق اقل الغسل الواجب بالاولى ويرشد اليه
قول زرارة وبكير في الصحيح الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله قلنا له اصلحك الله فالغرفة الواحدة تجزي للوجه وغرفة للذراع قال نعم اذا
بالغت فيها والثنتان تاتيان على ذلك كله واما قوله ع ان الفضل في واحدة فيحتمل ان يراد الواحدة الزائدة على الفرض بقرينة قوله ومن زاد على
اثنين لم يوجر اذ لو انحصر الفضل في الواحدة المفروضة كان غير الماجور من زاد على الواحدة لا اثنين بل كان من زاد على الواحدة ما فوق الى ان
المفروض عند استحباب الزايد فيكون فعله على انه من افعال الوضوء تشريعا محرما ولذا استدل بذلك في المعتبر على كون الثالثة بدعة بل يبطل المسح بها
على ما اخترناه سابقا ومن هنا صح نسبة القول بالتحريم الى كل من انكر الاستحباب كما يظهر من الحلي حيث قال في السرائر بعد دعوى الاجماع على الاستحباب
ولا يعتد بخلاف من خالف من الاصحاب بانه لا يجوز الثانية الا ان الظاهر من ثقة الاسلام خلاف ذلك حيث قال بعد ذكر الرواية المتضمنة لقوله ع ما كان
وضوء علي ع الا مرة مرة ما لفظه هذا دليل على ان الوضوء مرة مرة لانه ع كان اذا ورد عليه امران كلاهما طاعة لله اخذ باحوطهما واشدهما على بدنه وان
الذي جاء عنهم ع ان الوضوء مرتان انه هو لمن لم يقنعه مرة واستزاده فقال مرتان ثم قال ومن زاد على مرتين لم يوجر وهذا غاية الحد في الوضوء الذي من تجاوزه
اثم ولم يكن له وضوء وكان كمن صلى الظهر خمس ركعات ولو لم يطلق في المرتين كان سبيلها سبيل الثلاث انتهى فنسبة الاقوال في المسألة ثلاثة كما هو صريح
المحكي عن الخلاف حيث قال الفرض في الغسلات مرة واحدة والثانية سنة والثالثة بدعة وليس بمعمول عليه ومنهم من قال ان الثانية تكلف ولم يجعل بها ثوابا
والصحيح الاول انتهى لكن اذا بني على تغاير الكلفة والبدعة كما هو صريح مرسلة ابن ابي عمير وجماعة فيزيد الاقوال فعن الامالي في وصف دين الامامية
رضوان الله عليهم اجمعين ان الوضوء مرة مرة ومن توضأ مرتين فهو جائز الا انه لا يوجر عليه انتهى وعن المقنع ان التثليث تكلف ومن زاد على اثنين
ابدع وكان مازورا انتهى وعن العماني ان تعدى المرتين لم يوجر وعن الاسكافي ان الثالثة زيادة غير محتاج اليها وعن مصباح الشيخ ان ما زاد على الاثنين
تكلف غير مجز انتهى ويمكن الفرق بين الكلفة والبدعة بان المامور به طبيعة الغسل المتحققة بالمرة والمرتين نظير سائر الماهيات التي يجب التخيير فيها بين
الاقل والاكثر والثالثة والرابعة على اختلاف القولين زايدة على المشروع فيكون بدعة ويحمل اخبار التثنية على بيان حد الجواز ودفع توهم استحباب
التثليث وجوازه على ان يكون الثلاثة من افراد المامور به وحينئذ فيكون مرجع الاقوال الى ان الواجب اقل افراد الغسل الحاصل بالمرة الاولى ولم
يشرع الزايد فيكون غير مشروع محرما وهو القول بحرمة الثانية او مشروع على وجه الاستحباب وهو قول المشهور او ان الواجب القدر المشترك بين المرة
والمرتين فيكون الثانية جزءا من الواجب غير ماجور عليه بالخصوص بل الاجر على الطبيعة المتحققة في ضمنها وهو قول من قال ان الثانية تكلف وجائز غير
ماجور عليه وان القدر المشترك بين المرة والمرتين والثلث والزايد غير مشروع فيكون محرما وهو قول المفيد والاسكافي والعماني لكن قد
ذكرنا في الاصول الاشكال في اتصاف الزايد على المرة بالوجوب في الامور التدريجية الغير المنفصلة بحيث يعد الزايد فردا واحدا كما [illegible] نظير
القراءة والمشي والتكلم خصوصا اذا لم يتصف الفرد الاكثر بالاستحباب نعم اختلفوا فيما اذا كان الاكثر افضل الفردين في اتصاف الزايد بالوجوب
او الاستحباب مع ان الاقوى في مثل المقام عدم اتصافه الا بالاستحباب وكيف كان فالاحوط عدم تكرار الغسلة الثانية وتحصيل الاسباغ المستحب قطعا
اما بغرفة واحدة واما بغسلتين ناقصتين والله العالم كما ان الاحوط بل المتعين ترك الثالثة فانها بدعة على المشهور بل عندنا كما عن المبسوط بل
عليه مضافا الى اصالة عدم المشروعية فيكون فعلها بقصد المشروعية تشريعا ويدل عليه قوله ع فيما تقدم من توقيع العريضي وان زاد اثم وقوله ع في مرسلة
ابن ابي عمير المتقدمة بل مقتضى غير واحد من الاخبار كظاهر المحكي عن الحلبي بطلان الوضوء بل قوله ع في صدر رواية داود الرقي المتقدمة من توضأ
ثلثا فلا صلوة له وقوله في ذيلها فان زدت فلا صلوة لك وقوله ع من تعدى في الوضوء كان كناقضه بالضاد المعجمة او الصاد المهملة وهي محمولة على
ما اذا مسح برطوبتها كما هو داب [illegible] عليها بل مجرد قصد الاتيان بها على انها من الوضوء وقصد الاتيان غير ما امر به فلا يقع الوضوء من
اول الامر الا باطلا فان من اعتقد عدم المامور به فنواه امتثالا للمامور به غير معذور في ذلك اذا كان مقصرا نعم لو كان قاصرا او المفروض

اتيان

اتيان جميع الاجزاء السابقة امتثالا للامر المتعلق بالجملة امكن القول بعدم الفساد الى ان يغسل اليسرى الثالثة فيبطل لفقد المسح [illegible]
على ما تقدم مع ان في التوجيه فيما ايضا اشكالا فتامل ونظير ذلك ما لو نوى بالغسلة الثانية الوجوب بناء على ان نية الخلاف توجب [illegible]
الفعل فيكون غسلا اجنبيا عن الوضوء وعن المنتهى التردد في الفرق بين الامرين وعدم البطلان بالمسح بالثانية المنوي بها الوجوب
لعدم خروجه بذلك عن ماء الوضوء بخلاف الثالثة وكيف كان فلا ريب في انه ليس في المسح تكرار بلا خلاف عندنا لا وجوبا ولا استحبابا ويكفي فيه بعد
الاجماع الاصل فان كرره بقصد المشروعية فلا يبطل الا اذا ابتل اليد الماسحة ببلل الممسوح ومنعنا من المسح به ولو نوى التكرار مشروعا من اول الامر
جاء فيه ما تقدم في قصد جزئية الغسل والله العالم **المسئلة الرابعة** لا اشكال في انه يجزي من الماء في الغسل الواجب في الوضوء ما يسمى في
العرف غسلا او فاعله غاسلا ولا يعتبر انفصال بعض الماء المغسول به كما يعتبر في غسل النجاسات بل يجزي ولو كان الماء مثل الدهن والفعل مثل
الدهن بفتح الدال في كون المقصود ايصال الماء الى جميع العضو لا اذهاب [illegible] المنفصل عنه كما هو الملحوظ في دفع الخبث
والتشبيه بالدهن في عبارات الاصحاب كالمتن في كتبه والعلامة في القواعد تبعا للنصوص ففي صحيحة زرارة وابن مسلم ان الوضوء حد من
حدود الله ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه وان المؤمن لا ينجسه شيء وانما يكفيه مثل الدهن [illegible] على ما ذكرنا من ان التشبيه بالدهن من
حيث كون المقصود ايصال الماء الى الاعضاء لا اذهاب قذارة من المحل لغلبة الماء عليه ثم انفصاله عنه كما هو الملحوظ في دفع القذارة الشرعية والعرفية
وليس وجه الشبه كفاية مجرد الامساس سواء جرى ام لا وفي موثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع ان عليا عليه السلام كان يقول الغسل من الجنابة والوضوء
يجزي منه ما اجزي من الدهن الذي يبل الجسد وفي موثقة زرارة في غسل الجنابة افض على راسك ثلاث اكف وعلى يمينك وعلى يسارك انما يكفيك مثل
الدهن وبالجملة فالتشبيه بالدهن في النصوص والفتاوى يحتمل كونه من حيث القلة وكونه من حيث ان الغرض من استعماله مساس البدن دون انفصاله
عنه بوسخ ويحتمل من حيث كون الاستعمال فيه اعم من كونه على وجه التمسح او الاجراء وعلى الاولين فهو ساكت عن نفي اشتراط الجريان واثباته
وعلى الثالث ظاهر في نفي اعتباره لكنه خلاف النصوص والفتاوى فلا يرفع به اليد عن ادلة الغسل من الكتاب والسنة خصوصا ما صرح فيه بالجريان
ومما ذكرنا يظهر انه لا تنافي بين هذه الاخبار وبين ما دل من الكتاب والسنة على اعتبار تحقق الغسل بناء على ان الماخوذ فيه اجراء الماء على العضو كما
صرح به غير واحد والداعي الى الالتزام بكفاية مثل الدهن في مقابل ادلة الغسل بحيث يكون قد اكتفى الشارع عن الغسل بما ليس غسلا مسامحة [illegible]
ذلك بما دل على كفاية مس الماء للجلد وصيرورته اصابته له مثل قوله ع في صحيحة زرارة في الوضوء اذا مس جلدك الماء فحسبك وصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله
عليه السلام اغتسل ابي من الجنابة فقيل له قد ابقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء فقال ابي ما كان عليك لو سكتت ثم مسح تلك اللمعة بيده ولا يخفى
ما في الالتزام المذكور من التعسف والتاويل في ادلة وجوب الغسل في الوضوء والغسل بحملها على بيان الفرد الغالب من فردي الواجب التخييري
او الافضل منها او طرح ما ظاهره اعتبار الجريان مثل قوله ع في حسنة زرارة الجنب ما جرى عليه الماء من جسده قليله وكثيره فقد اجزاه وقوله ع
ما احاط به الشعر فليس للعباد ان يبحثوا عنه ولكن يجري عليه الماء وقوله في صحيحة ابن مسلم الواردة في الغسل ما جرى عليه الماء فقد طهر وموثقة
اسحق بن عمار المتقدمة بناء على كون اجرى فيهما بالراء المهملة كما يظهر من التذكرة وغيرها ومن هنا اشتهر اعتبار الجريان عند الاصحاب حتى
ان المحكي عن المجلسي في حاشية التهذيب ان ظاهر الاصحاب الاتفاق عليه وعن الشهيد الثاني في بعض تحقيقاته انه المعروف بين الفقهاء سيما متاخريهم
وعن كاشف اللثام انه كذلك في العرف واللغة ونحوه المحكي في السرائر واقل ما يجزي من الماء في الاعضاء المغسولة ما يكون به غاسلا وان كان مثل الدهن
بفتح الدال بعد ان يكون جاريا على العضو والا فلا يجزي لانه يكون ماسحا [illegible] وعن بعض اصحابنا انه يجب
كتاب [illegible] وفي اصحابنا من اطلق الدهن من غير تقييد بالجريان [illegible] والصحيح تقييده بالجريان لانه موافق
للبيان الذي انزل به القران ثم حكى عن السيد في الناصريات حمل اخبار الدهن على ما يجري على العضو نعم ربما يقال ان الظاهر [illegible] من الغسل في العرف
معنى لا يصدق على مثل الدهن بل يعتبر فيه استيلاء الماء على المحل وانفصاله [illegible] والغسل عندهم لا ينفك عن الغسل لغة فلا بد اما من التزام ما ذكرنا
من كون الدهن مقابلا للغسل فقد عرفت بعده عن ظواهر اعتبار الغسل او الجريان واما من حمل ذلك على بيان الفرد الخفي للغسل بل قد يتردد في صدق
الغسل عليه [illegible] من جهة تبادر غيره من الفرد بين الافراد [illegible] وكيف كان فالظاهر [illegible] في الغسل ما دل على كفاية لو
[illegible] في الوضوءات البيانية للعامة حيث ان نسبة الغسل للعضو بالماء القليل [illegible] الاجزاء مع ان في ثبوت الوجوب
[illegible] اشكال [illegible] نعم قد يشكل من جهة المسح بالبلة الممسوحة الا ان ينوي [illegible] والخروج [illegible] والاحوط ترك
[illegible] الذي يمسح به ومن [illegible] الاصل [illegible] المسح [illegible]
[illegible] بيان الفرد الغالب والاسهل ان كان [illegible]
[illegible] الغسل المتعارف فلم يجب العلاج [illegible]

وان قطع به لم يسوغ لاجل الاحتياط الا استصحاب الاتصال بالتحريك لا استصحاب التحريك للاتصال بعد العلم بالوصول وفائدته ان يراد دفع الشك
الواقع بعد ذلك الموجب لكلفة العود ان كان قبل الفراغ ولتزلزل النفس من حيث الواقع ان كان بعده او لدفع تبين عدم وصول الماء اليه الموجب
لكلفة الاعادة ويدل على الاستحباب مضافا الى ما ذكر من الاستظهار رواية الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الخاتم اذا اغتسلت
قال حوّله من مكانه وقال في الوضوء تديره فان نسيت حتى تقوم في الصلوة فلا آمرك ان تعيد الصلوة فان حملها بقرينة نفي الاعادة على الخاتم الواسع
يمكن ان يكون نفي الاعادة من جهة كون الشك بعد الفراغ لكن سيأتي انه لو كان شاكا فيه ولم يلتفت ثم التفت بعد الفراغ لم يدخل في الشك
بعد الفراغ الا ان يدعى دخوله في الرواية او يحمل الغسل على عدم الالتفات الى هذا الشك من اول الامر وسيأتي تمام الكلام ثم ان المصنف لم يتعرض في
صريح كلامه لحكم الشك في وصول الماء الى البدن من التخليل وفي العمل على اصالة عدم الوصول او على اصالة عدم كون الجسد محجوبا وجهان مبنيان على
اعتبار الاصل المثبت وعدمه وتفصيل صور الشك انه اما ان يتعلق بوجود الحاجب على جزء من محل الوضوء كما لو شك في وجود شيء من القير او
الشمع او الوسخ الحاجب عليه واما ان يتعلق بحاجبية الشيء الموجود كما لو علم بلصوق وسخ او جسم قوي آخر بيده الا انه يشك في ان مثله يحجب الماء ويمنعه عن
النفوذ الى البدن وقد يمثل لها بالخاتم والسير المشكوك في سعته وضيقه ويرده انه من قبيل الاول لان الشك في اتصال اطراف الخاتم والسير
بجميع ما يحاذيهما من البدن وانفصال بعضها ومجرد وجود الحاجب الشك في اتصاله ولصوقه لا يخرجه عن الشك في وجود الحاجب لان منشأ الشك في الصفة
الموصوف وان يكون ما عدا المشكوك من الامور التي لها دخل في الحجب معلوما فالشك في لصوق الخاتم بجميع ما يحاذيه من البدن مع العلم بحجبه على تقدير اللصوق
شك في وجود الحاجب على جزء من البدن الا ان يراد من وجود الحاجب لصوقه بالبدن في الجملة فيكون الشك في وجوده بمعنى الشك في اصل لصوقه في الجملة كما لو
ان يبده خاتما والشك في حجبه بمعنى الشك في لصوقه التام بجميع اطرافه على جميع ما يحاذيهما من البدن بل لو بني على المداقة التامة في حصول اللصوق التام
لم يوجد شك في الحجب لان كل جسم لصق بالمحل لصوقا تاما يمنع عن تخلل جسم آخر بينهما حتى الماء فهو مقطوع الحجب فمنشأ الشك في الحجب دائما الشك في اللصوق
التام وكيف كان فالشك في كل من الحجب والحاجب مشترك في كونه مجرى اصالة عدم احتجاب البدن بحاجب الا ان عدم احتجابه بحاجب لا ينفع في المطلوب الذي
هو وصول الماء الى البدن وتحقق الغسل لان العدم المستصحب لا يثبت به ما يلزمه من الامور الغير الشرعية كوصول الماء وان ترتب على هذه الامور احكام شرعية
الا ان يقوم الاجماع كما ادعاه بعض المعاصرين والسيرة كما ادعاه آخر على عدم الاعتناء بالشك في وجود الحاجب بالمعنى الاخير المتقدم مثل الشك في ان يبده خاتما
او يدعى ان اصالة العدم من الامارات المعتبرة من باب الظن النوعي فحالها حال سائر الامارات الكاشفة عن الواقع يثبت بها جميع ما يقارن مجراها من
اللوازم والمقارنات لا من باب التعبد بها ظاهرا حتى يقتصر فيها على ترتيب اللوازم الشرعية وتمام الكلام في ثبوت اعتبارها على هذا الوجه في محله واما
الاجماع فالحدس القطعي بتحققه غير حاصل لعدم تعرض جل الاصحاب لهذا الفرع بالخصوص واشكل منه دعوى استقرار السيرة على وجه يكون اجماعا عمليا
كاشفا عن الواقع اذ الغالب عدم التفات الناس الى احتمال وجود الحاجب او اطمينانهم بعدمه على وجه لا يعتنون بمجرد امكان وجوده مع ان دعوى الاجماع
والسيرة في بعض افراد هذا الشك مثل الشك في وجود قلنسوة على الراس او جورب في الرجل او وجود لباس آخر على البدن اغلظ من ذلك مجازفة والفرق بين
كون الحاجب المشكوك في وجوده رقيقا او غليظا اقتراح والحوالة على موارد السيرة فرار عن المطلب ويمكن ان يقال ان وصول الماء الى البشرة وان كان من
اللوازم الغير الشرعية الا ان ما يترتب عليه من الحكم الشرعي يعد في العرف من اللوازم والاحكام الشرعية لنفس خلو البدن عن المانع بحيث يلغى في العرف
وساطة اللازم الغير الشرعي بين المستصحب وذلك الحكم الشرعي وقد بينا انه يثبت بالمستصحب الاحكام الشرعية المترتبة على اللوازم الغير الشرعية الثابتة اذا
عدت الاحكام في العرف من احكام نفس المستصحب وعدم المداقة في توسط اللازم الغير الشرعي بينهما نظير استصحاب رطوبة الماء في المتنجس فان الرطوبة
لا يترتب عليها النجاسة بل هي من احكام تأثر الملاقي بالنجاسة وهو لازم غير شرعي للرطوبة الا انه ملغى في نظر العرف حتى ان الفقهاء يجعلون التنجس من احكام
ملاقاة الشيء للنجس مع رطوبة احدهما لكن هذا ايضا لا يتم في جميع موارد هذا الشك وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في عدم جواز البناء على هذا الاصل في
صورة كون الشك عرفا في نفس الحجب لعدم الاجماع ولا السيرة ولم يثبتهما مدع فاصالة عدم وصول الماء المقتضية لوجوب التخليل والتحريك سليمة عما يرد عليه
ويؤيدها صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليهما السلام قال سألته عن المرأة عليها السوار والدملج في بعض ذراعها لا تدري يجري الماء تحتهما ام لا كيف تصنع اذا توضأت
او اغتسلت قال تحركه او تنزعه حتى يدخل الماء تحته وعن الخاتم الضيق لا يدري يجري الماء تحته اذا توضأ ام لا كيف يصنع قال اذا علم ان الماء لا يدخله فليخرجه اذا
توضأ الخبر وقد يعارض صدرها بذيلها من حيث ان مفهوم الذيل ان مع عدم العلم لا يجب الاخراج فيجاب عن المعارضة بكون المنطوق اقوى دلالة مع انه
من قبيل المقيد والمفهوم من قبيل المطلق لشموله عدم العلم بعدم الوصول لصورتي عدم العلم بالوصول والعلم به وفيه ان مورد السؤال في المطلق صورة عدم
العلم بالوصول فالمطلق بالنسبة اليها نص غير قابل للتقييد بما عداه اذ يصير المنطوق والمفهوم كلاهما اجنبيا عن مورد السؤال كما لا يخفى ومن هنا
يعلم عدم جواز الترجيح بكون الصدر منطوقا لان المفهوم اذا اختص به لبيان الحكم في مورد السؤال فالجملة الشرطية نص في المفهوم لا ظاهر لعدم احتمال
خلوها عنه ويكون في حكم المنطوق وبالجملة فتعارض المنطوق والمفهوم المذكورين هنا من قبيل المتكافئين لا رجحان للمنطوق على المفهوم

لا بالتقييد

لا بالتقييد ولا يكون منطوقا والسر في ذلك كون الكلام نصا في مورد السؤال فلا يجري عليه ما للنسبة في باب الترجيح حكم المطلق والمقيد حكم المفهوم
فالاولى في الجمع بينهما بحمل العلم بعدم الدخول على العلم بعدم استمرار الدخول بحمل النفي الداخل على المضارع المشعر بالاستمرار راجعا الى نفي الاستمرار
لا الى اصل الدخول وحاصله انه اذا علم انه ليس بحيث يدخله الماء دائما بمجرد الاجراء فليخرجه هذا وان كان خلاف الظاهر الا انه لا بأس به في مقابل الصدر
بل لعل هذا المعنى هو الظاهر بملاحظة ان احالة الجواب عن موارد السؤال الى المفهوم وذكر المنطوق الاجنبي عنه في غاية البعد بل كان ينبغي ان يصرح بعدم
وجوب الاخراج في مورد السؤال فلا بد من حمل المنطوق على معنى ينطبق على مورد السؤال وهو الشك في وصول الماء تحت الخاتم من جهة انه قد يتفق الدخول وقد
لا يتفق فوجب اذا علم انه ربما لا يدخله على وجه الاستمرار فليخرجه وما ذكرنا يظهر انه لا بد للامر من مخالفة ظاهر النفي بحمله على نفي الاستمرار او من حمل الامر
على الاستحباب وهو اولى فان الدليل بنفسه ظاهر في هذا المعنى مع ان الحمل على الاستحباب كانه بعيد عن سياق السؤال لان الظاهر من قوله كيف يصنع ان
السؤال عما يجب على المرأة حين الوضوء المناسب لبيان نفي الوجوب لا لبيان الاستحباب فافهم ولاجل ما ذكرنا استدل في الذكرى بالصحيحة المذكورة ولم يلتفت
الى معارضة صدرها بذيلها ثم ان هذا كله في وجوب تحصيل اليقين بوصول الماء مع الشك فيه عند غسل العضو واما الشك الحادث بعد الفراغ فسيجيء
تفصيل القول فيه في مسائل الشك في افعال الوضوء ان شاء الله تعالى **المسئلة الخامسة** من كان على بعض اعضائه جبيرة او جبائر
وهي في الاصل الالواح المشدودة على العضو المكسور قال شارح الدروس والفقهاء يطلقونها على ما يشد به القروح والجروح ايضا **اقول** ولا يبعد ان
يراد بها هنا الاعم منها ومن كل ما يجعل على المكسور او المجروح او المقروح شدا او لطوخا او ضمادا ولو اعتبر في الاخبار او على استعمالها في غير الكسر فالتعدي
عنه في موارد مخالفة الاصل يحتاج الى تتبع دليل لو كيف كان فان امكنه غسل محلها باحد الوجوه مثل نزعها او تكرار غسلها او غمس العضو في الماء
حتى يصل الى البشرة او غير ذلك وجب بلا اشكال ولا خلاف في التخيير بين الوجوه وان اوهم ظاهر بعض العبائر خلاف ذلك نعم قد يشكل فيما اذا حصل
من التكرار وصول البلل مع عدم تحقق الجريان المعتبر في مفهوم الغسل بضعف ان ما تقدم في اول المسئلة السابقة من عدم اعتبار الجريان انما هو في
مقابل ايصال البلل بغير اليد الرطبة ليحصل على نحو الوضع او الامرار والا فلا اشكال في صدق الغسل بمجرد استيلاء الماء على العضو من دون اجراء
كلف الغمس او وضع قطرة من الماء على جزء من العضو بحيث لا يجري عنه ويؤيده الموثق فيمن انكسر ساعده ولا بعد وان يحله لحال الجبر فليضع اناء
فيه ماء ويضع موضع الجبر في الماء حتى يصل الماء الى جلده وقد اجزأه ذلك من غير ان يحله وايضا لا بعد على غسل ما تحت العضو المجبور اجزاء المسح عليها عن
غسل ما تحتها بلا خلاف لقوله عليه السلام في حسنة الحلبي عن الرجل تكون به القرحة في ذراعه او نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها بالخرقة فيتوضأ ويمسح
عليها اذا توضأ فقال ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها وفي رواية كليب الاسدي عن الرجل اذا كان
كسيرا كيف يصنع بالصلوة قال ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره وليصل وعن تفسير العياشي بسنده عن امير المؤمنين عليه السلام قال سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن
الجبائر تكون على الكسير كيف يتوضأ صاحبها وكيف يغتسل اذا اجنب قال يجزيه المسح بالماء عليها في الجنابة والوضوء ورواية ابن عيسى عن الوشاء عن ابي الحسن
قال سألته عن الدواء يكون على يدي الرجل ايجزيه ان يمسح في الوضوء على الدواء المطلي عليه قال نعم يجزيه ان يمسح عليه [illegible] ولا يعارضها
عدم التعرض للمسح على الجبيرة في صحيحة ابن الحجاج عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن الكسير تكون عليه الجبائر او تكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء وعند غسل الجنابة
وغسل الجمعة قال يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر ويدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله ولا ينزع الجبائر ولا يعبث بجراحته
فان ظهور هذه الرواية من حيث السكوت عن المسح لا يعارض ظهور تلك الاخبار في وجوب المسح حتى يحمل على الاستحباب كما استجوده صاحب المدارك
لولا الاجماع واضعف من ذلك معارضة تلك الاخبار بما يأتي من حسنة الحلبي وصحيحة ابن سنان من الامر بغسل ما حول الجرح لانها محمولة على الجرح
المجرد لان ما تقدم نص في الجرح ذي الجبيرة ثم ان ظاهر السؤال في هذه الرواية وحسنة الحلبي كونه عن قيام الجبيرة مقام البشرة في كفاية وصول الماء اليها
ان المراد بالمسح المسئول عنه هو امرار اليد على الحائل في مقام الغسل لانه الذي يسبق الى الاذهان جوازه شرعا فيسئل عنه دون المسح في مقابل الغسل
فان شرعيته في محل الغسل وصيرورته مسح البدل مقام غسل المبدل مما لا يسبق الى الوهم اجزاؤه قبل الاطلاع على تعبد الشارع به ويؤيد ما ذكرنا عبارة
ثم قال الجبائر تنزع ويمسح على العضو الجبيرة بالمسح احوط واستشكل وجوب الاستيعاب مع المكنة او يكرر الماء حتى يصل الى البشرة والا مسح عليها انتهى فجعل
المسح على الجبيرة مقابل المسح على البشرة الا ان الظاهر من كلمات جماعة من الاصحاب ان المراد المسح المعنوي المقابل للغسل فان الشيخ في المبسوط جعل استيعاب
الجبيرة بالمسح احوط واستشكل وجوب الاستيعاب في الذكرى لصدق المسح على الجبيرة بالمسح على بعضها كما في مسح الرجل والقدم فلو اريد به الامرار المتحقق في
ضمن الغسل لم يكن وجه لاحتمال كون المسح على الجبيرة نظير المسح على الراس والقدم في كفاية المسمى فيجعل الاستيعاب احوط لان غسل الملقى الجبيرة لا وجه له اصلا
قال في المعتبر الجبائر تنزع ان امكن والا مسح عليها ولو في موضع الغسل وهو مذهب الاصحاب انتهى ثم استدل بحسنة الحلبي فان ظاهر المقابلة ارادة المسح بالمعنى
الاخص واوضح من ذلك قوله في باب التيمم يجب استيعاب الجبيرة بالمسح لان المسح بدل عن الغسل وقال في المنتهى الجبائر تنزع مع المكنة والا مسح عليها و
اجزأ عن الغسل انتهى والمراد بالغسل غسل البشرة الا ان التعبير فيها بالغسل وفي الجبائر بالمسح ينافي ارادة مطلق الامرار المتحقق في الغسل وقال

[illegible] الجبيرة ان امكن نزعها وايصال الماء الى البشرة وجب تحصيلاً لتسمى الغسل المسح [illegible]
نقل عن المعتبر انه مذهب الاصحاب وظاهر من ذلك كلامه في موضع اخر حيث انه بعد استحسان قول الشيخ قال الا ان الاشبه احوط قال نعم لا يجب اجماعاً
عليها لانه لم يتعبد بمسها اذ الربط الماء الى محلها انتهى ونحوه بعينه عبارة الروض والمسالك وفي جامع المقاصد تمسح الجبيرة المسح المعهود في الوضوء
وقال شارح الجعفرية لا يجب الاجزاء بل لا يجوز وما بعدها بعينه بين ما نقل عن نهاية الاحكام من وجوب اقل الغسل وعن كاشف اللثام انه اقوى والاخبار
لا ينافيه انتهى **اقول** هو كما قال على ما عرفت لان الفتاوى ساعده وقد بالغ الوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح في تقويته هذا القول وتنزيل
النصوص والفتاوى عليه لكن الانصاف ان اراده اجراء الماء على الجبيرة من المسح الوارد في الاخبار مشكل فحملها على ما يتحقق معه الغسل بعيد بخصوصها بالمسح
المقابل للغسل نظير المسح على الراس حتى لا يجوز ان يقصد الا المسح بحيث لو قصد مجرد ايصال الرطوبة الى الجبيرة مع عدم قصد الغسل ولا المسح لم يجز
يلزم المنع عن الوضوء والغسل الارتماسيين اشكل فلو قيل ان الواجب هو مجرد ايصال الماء الى الجبيرة سواء حصل اقل الغسل او اكثره او لم يحصل لم يكن بعيد
ولا ينافيه الكلمات المذكورة لان معنى عدم التعبد بالغسل في كلام الشهيد بن عدم ايجاب الشارع له ويمكن ان يراد من المسح في كلماتهم المعنى المقابل للغسل
الا ان الحكم به رخصة لا عزيمة كما يشهد له استدلال المعتبر والمنتهى له بنفي الضرر والحرج فالاحتمالات في النصوص والاقوال في الفتاوى اربعة اراده المسح
المقابل للغسل مع كون الحكم عزيمة كما تقدم عن صريح صد وشارح الجعفرية واراده مع كون الحكم رخصة كظاهر الشهيدين واراده ما يتحقق الغسل كما
عن النهاية وكشف اللثام واراده الاعم منه كما هو محتمل النصوص واكثر الفتاوى والفرق بين هذا وبين القول الثاني انه يجوز على هذا القول ايصال
الماء بحيث لا يبقى عليه بلل ولا يصدق عليه المسح بل الاجراء كالوبل الجبيرة بمجرد وضع اليد والقول بهذا غير بعيد من ظاهر الاخبار واكثر الفتاوى وان لم
اعثر على مصرح باختياره ويؤيده لزوم الحرج العظيم في الزام المسح بالمعنى الاخص وكذا الغسل ثم لا فرق بمقتضى اطلاق النصوص والفتاوى في وجوب المسح
على الجبيرة [illegible] بين استيعاب الجبيرة لمواضع الغسل وكونها على بعضها كما صرح به الفاضلان والشهيد
وغيرهم قال في المعتبر لو كان على الجميع جبائر او دواء يتضرر بنزعه جاز المسح على الجميع ولو استضر بالمسح تيمم انتهى وقال في التذكرة لو كانت الجبائر على جميع اعضاء الغسل
وتعذر غسلها مسح على الجميع مستوعبا بالماء ومسح راسه ورجليه ببقية البلل ولو تضرر بالمسح تيمم انتهى وقال في الذكرى لو عمت الجبائر او الدواء الاعضاء مسح
على الجميع ولو تضرر تيمم ولا ينسحب الحكم الى خائف البرد فيؤمر بوضع حائل بل يتيمم لانه نادر [illegible] انتهى نعم اكثر الاخبار لا يشمل هذه الصورة
لكن المناط منقح فيها ولا فرق ايضا في ظاهر الاطلاقات بين التمكن من نزع الجبيرة والمسح على البشرة وعدمه وان كان مقتضى قاعدة وجوب مراعاة الاقرب الى الواقع
المتعذر تقديم المسح على البشرة على المسح على الجبيرة ويمكن دعوى اختصاص اطلاقات الاخبار بل اكثر الفتاوى بصورة عدم التمكن عن النزع بل مسئلة
الجبيرة مفروضة في كلام اكثرهم في صورة تعذر نزع الجبيرة وان كان الغرض من هذا الفرد اعتبار تعذر الغسل لكن دعوى ان المناط في حكم المسئلة
عندهم تعذر الغسل وان تيسر النزع والمسح ممنوعة هذا مع ان الجبيرة تستر بعض العضو الصحيح ولا دليل على جوازه مع عدم الحاجة الا ان يلتزم بمسح الصحيح او
غسله ثم وضع الجبيرة والمسح عليها وهم لا يلتزمون به وان كان احوط هذا ولكن لم اعثر على مصرح بذلك وربما ينسب الى ظاهر التذكرة وهو توهم نشأ من
التذكرة فانه قده قال فيها ما لفظه ذو الجبائر ان امكن نزعها نزعت وغسل ما تحتها ان امكن او مسح وان لم يمكن وامكنه ايصال الماء الى
ما تحتها بان تكرر عليه ويغمسه في الماء وجب لان غسل موضع الفرض ممكن فلا يجزي المسح على الحائل انتهى ومنشأ توهم النسبة قوله او مسح بزعم ان معناه
انه ان لم يمكن الغسل مسح ويدفعه مضافا الى ان المناسب ح قوله والا مسح لا عطف المسح على الغسل نعم لو لم يقيد الغسل بالامكان توجه العطف
بارادة مانعة الخلو بالنسبة الى مجموع صورتي الامكان وعدمه ملاحظة ذيله المصرح بان المفروض في مجموع هذا الكلام التمكن من الغسل فيراد من المسح في
كلامه مسح مواضع المسح نعم ذيل كلامه مختص بموارد الغسل الترتيبي بين نزعها وغسل محلها وبين غمسها وتكرار الماء جرى على العادة لا التعيين من
الشرع هذا وفي الذكرى لو الصق بالجرح خرقة او قطنة او نحوهما وامكن النزع وايصال الماء الى الطهارة وجب كما في الجبيرة والا مسح عليه ولو استفاد
بالنزع غسل بعض الصحيح فالاقرب الوجوب لان الميسور لا يسقط بالمعسور هذا مع عدم التضرر بنزعه انتهى هذا لكن يستفاد من عدم جزمهم بوجوب المسح على
الجرح المجرد مع الامكان عدم الوجوب هنا بطريق اولى كما سيجيء ثم الظاهر وجوب استيعاب الجبيرة بالمسح لانه الظاهر من الاخبار فاحتمال الكفاية بالمسح على الراس
الفقهين لا وجه له ثم ان هذا كله اذا كانت الجبيرة طاهرة سواء كان ما تحتها طاهرا او نجسا وتعذر ازالة نجاسته ووضع الجبيرة عليها اما اذا كانت نجسة و
امكن تطهيرها طهرها ومسح عليها والا ان امكن وضع جبيرة عليها اتفق جماعة كالعلامة قده والشهيدين ويجب وضع خرقة طاهرة عليها بل عن المدارك انه لا
خلاف فيه واستشكل بانه ان كان لوجوب ايصال الماء الى محل الوضوء وما قام مقامه كان اللازم التزام وجوب الصاق الجبيرة على الجرح المجرد مع انهم لا
يقولون به بل يكتفون بغسل ما حوله بل لا يوجب بعضهم مسح البشرة مع الامكان ولو اعتذر هنا باطلاق النص بغسل ما حوله لم يجز هنا لو تعذر المسح
عليه لنجاسته ولعله اخرجه حيث لم يلتزموا بوجوب وضع الجبيرة مع ان قيام الخرقة الموضوعة هنا مقام البشرة ممنوع وقد حكم بعض من حكم هنا بوجوب
وضع الطاهر هنا على الجبيرة النجسة كالعلامة قده في التذكرة بانه لو كان موضع من البشرة نجسا وجب التيمم فلم يحكم بوجوب وضع شيء طاهر

ولبس

ولبس ذلك الا لعدم الدليل على الزامه بوضع مقام البشرة ولكن عموم ما دل على وجوب المسح على الجبيرة المتوقف تمامه على وضع الطاهر لانه يصير
جزءا من الجبيرة قابلا للمسح ففيه ان الظاهر من الاخبار مسح الموجود من الجبيرة غاية الامر وجوب ازالة ما فيها من المانع ان كانت قابلة للتطهير او وضع
شيء عليها فلا يبعد تطهيرها خصوصا اذا الربط على الموضوع اسم الجبيرة بان وضعه ثم رفعه بعد المسح عليه [illegible] في الذكرى الاكتفاء بغسل
ما حوله ولا تخرج عن وجوب ان كان الاحوط الجمع بين وضع الطاهر وغسل ما حوله بل المسح على الجبيرة النجسة كما يظهر القول بتعينه عن بعض كلمات الاصحاب
الجبيرة ثم انه يلحق بالجبيرة غيرها مما التصق بالبشرة كالجص وغيره لورود النص على الطلاء والخرقة والمرارة ولو الصق الحاجب عبثا او التصق اتفاقا وتعذر
نزعه فصرح في الذكرى بالحاقه بالجبيرة وهو حسن بناء على ان حكم الجبيرة المتعذر نزعها مطابق للقاعدة المستفادة من مثل قولهم الميسور لا يسقط بالمعسور
وخصوص رواية عبد الاعلى مولى آل سام قال عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما
جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه [illegible] فان الظاهر استفادة المسح على المرارة من مجرد نفي وجوب المسح على البشرة المستفادة من الاية [illegible]
هو الاقتصار في النزاع على ما تعذر من مباشرة الماسح الممسوح من دون سقوط الاصل الواجب من الغسل او المسح هذا ولكن في انصباع عدم ثبوت القاعدة الكلية
في مثل المقام اولا ثم عدم جواز العمل بها في خصوص المقام على تقدير ثبوتها ثانيا اما الاول فلان قاعدة الميسور انما تجري في الاجزاء الخارجية دون
القيود التي هي الاجزاء الذهنية ولو فرض جريانها في القيود اختصت بالقيود المنتزعة من الامور الخارجية كما اذا تعذرت الصلاة مع طهارة الثوب لتعذر
غسله اما مثل المباشرة فلا ابعد من القيود بل هي مقومة لمفهوم غسل الاعضاء المامور به في الوضوء فان غسل الوجه لا ينقسم الى ما كان مع المباشرة و
بدونها نعم قد يطلق مسامحة على غسل القدر المشترك بين العضو وما عليه من الحائل كما تقدم التنبيه عليه في المسالك في الحاجب لكن هذا المقدار لا يجدي
المسح على الحائل فذا مستو من المسح الواجب في الوضوء فلا اشكل برواية عبد الاعلى على ان الراوي كان عالما بذلك الامر بين المسح على المرارة والمسح على
العضو وكان سؤاله عن وجوب مسح المرارة ثم وضعها بعد تعسره او سقوط ذلك واما الثاني فلان اللازم من اجراء القاعدة في هذا المقام وجوب غسل
الجبيرة وقد عرفت ان المشهور خلافه بل اللازم منه ارتفاع التيمم بالنسبة الى المتضرر بالغسل لبرد او مرض او نحوهما لان كل مريض يمكن مباشرة الماء او لبسه
من مسح ما عليه من اللباس الساتر لبدنه بل من مسح بدنه بجانبيه المبلولة وايضا فقد اتفقوا على ان من تعذر عليه الماء لبعض الاعضاء يرجع الى
التيمم ولا يشرع له الوضوء الناقص والحق به [illegible] كما عرفتها اذا انفرد بمسح الجبيرة وما اذا كان بعض مواضع الطهارة نجسا الى غير ذلك مما ينافي الرجوع
الى القاعدة المذكورة وبالجملة فالبناء على مراعاة ما تضمنته ظاهر رواية عبد الاعلى من ان تعسر القيد لا يوجب سقوط المقيد خصوصا في مثل هذه
المباشرة التي هي في الحقيقة من قبيل المقوم للفعل المامور به المعلم مقطوع الفساد [illegible] التخصيص فيها كما ترى مع ان شأن قوله يعرف هذا
واشباهه من كتاب الله اباءه عن التخصيص لان ظاهره بيان عدم الحاجة الى السؤال مع ان العام المخصص بتخصيصات كثيرة جدا يحتاج العمل به الى الفحص
التام بجميع انواعه ومنها السؤال عن الامام عليه السلم وبالجملة فمثل هذا الكلام من الامام عليه السلام انما يحسن في مقام لا يحتاج الى الفحص الا بالنسبة الى الخصوصيات
الشائعة الحاضرة في اذهان اكثر المكلفين هنا مع كون الرواية غير نقية السند واما الميسور وما لا يدرك كله وما استطعتم فاصرح الدلالة بالنسبة
الى المقام لو اغمض عن اسنادها والحاصل ان المسح على الجبيرة لا يوافق القاعدة خصوصا مع التمكن من مسح البشرة بل لو ثبت غسل الجبيرة
كان مسح البشرة اولى منه كيف ولم يثبت الحاق ما عدا مورد النص بالجبيرة يحتاج الى تنقيح المناط ولعله منقح بالنسبة الى كل ملصق لعذر اما الملصق
لا لعذر اتفاقا او اختيارا فمقتضى القاعدة غسله لتعذر مسح البشرة فيه مع انه احوط بناء على ما قدمناه من عدم اعتبار خصوص قصد المسح او الغسل
في بل الجبيرة هذا كله بعد تقديم الوضوء الناقص على التيمم كما سيجيء ثم ان المصنف قده لم يتعرض لحكم الجرح المكشوف ونحوه فالمعروف الاكتفاء بغسل
ما حوله مع تعذر المسح عليه لحسنة الحلبي سألته عن الجرح كيف اصنع به في غسله قال اغسل ما حوله ونحوها رواية عبد الله بن سنان عن الجرح
كيف يصنع صاحبه قال يغسل ما حوله ومقتضى اطلاقهما والسكوت عن وجوب مسح البشرة بناء على منع انصرافهما الى الغالب من تضررها بالمسح عدم
الفرق بين التمكن من المسح عليه وعدمه كما هو ظاهر جماعة وعن جماعة منهم الفاضلان قدس الله سرهما وجوب المسح قال في محكي النهاية لانه احد الواجبين
ولتضمن الغسل اياه فهو مشروع ويؤيده حكمهم بترجيح غسل الرجلين على مسح الخفين لو دار الامر بينهما لتضمنه [illegible] وفيه تأمل لان كونه احد الواجبين لا يقتضي
قيامه مقام الاخر واما تضمن الغسل اياه فهو ممنوع ثم [illegible] كل منهما وبالجملة فقاعدة الميسور غير جارية هنا حتى لو اجريناها في القيود بل
هو نظير المباشرة التي عرفت حالها ولذا لم يحكم الاكثر بكفاية مسح اعضاء الوضوء اذا لم يتمكن من غسلها بل حكموا بالعدول الى التيمم واعترضوا على الشيخ
قده في تعليم التمسح بالثلج على الغسل ثم ان تعبير المنتهى ودعوى الفرق بين تعذر الغسل لفقد الماء وتعذره لغيره من الاعذار فيجزيه المسح في الثاني
دون الاول لصدق عدم وجدان الماء فيه مدفوع بما سيتضح من ان المناط في التيمم في الاية كما يظهر من ذيلها هو الحرج في استعمال الماء على وجه
الغسل لا خصوص الفقدان نعم استحباب المسح على الجبيرة بما بدل بالبحوي على المسح على البشرة لكن بعد ملاحظة تقديم الجبيرة على البشرة في
المسح والاتفاق على المسح على الجبيرة والخلاف في البشرة هنا لا يبقى المجرى ولا اجرا ما ذكرنا استشكل في المسألة جماعة من متأخري المتأخرين بل عن

المدارك انه ينبغي القطع بالاكتفاء بغسل ما حوله بل عن جامع المقاصد نسبة ذلك الى نص الاصحاب وورود الاخبار لكن يحتمل بقرينة الغسل الى لا
لن يكون ذلك بالغسل الى عكس وجوب التيمم لاعد وجوب الزايد على غسل ما حوله هذا والاحوط ما ذكره الجماعة وعليه فلو تعذر المسح على البشرة
لضرره ففي وجوب وضع الجبيرة قولان اقويهما العدم خصوصا ان اريد الوضع قبل غسل ما حوله المستلزم لسر بعض الصحيح لاطلاق الروايتين انسب
وكون وجوب المسح على الجبيرة في ادلتها حتى مثل قوله ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره مفروضا في ذي الجبيرة وان كان السؤال فيه عن مطلق
الكسر الشامل للمتجرد عن الجبيرة فتوهم ظهوره في الوجوب المطلق فيجب تحصيل الجبيرة فاسد جدا كما لا يخفى نعم حكى في الرياض دعوى عدم الخلاف في وجوب
وضع الجبيرة ما لم يستر شيئا من الصحيح ولو كان تعذر المسح بسبب النجاسة ففي الحاقها بالجبيرة النجسة في وجوب وضع طاهر عليها ثم المسح عليه او بالبشرة الصحيحة
النجسة التي حكم فيها في المبسوط والمعتبر والتذكرة بانتقاله الى التيمم او بالبشرة المجروحة التي لا يمكن مسحها بناء على ما انتصرناه فيها او المسح على الموضع النجس كما
عن بعض في مسئلة الجبيرة وجوه اقويها الثالث ولنذكر عبارة الذكرى في حكم الجرح المجرد بتمامه قال قده لو امكن المسح على محل الجرح المجرد بغير خوف
تلف ولا زيادة فيه فهي وجوب المسح عليه احتمال مال اليه في المعتبر وتبعه في التذكرة تحصيلا لشبه الغسل عند تعذر حقيقته وكانه يحمل الرواية بغسل ما حوله
على ما اذا خاف الضرر بمسحه مع انه ليس فيها نفي لمسحه فيجوز استفادته من دليل اخر فان قلنا به وتعذر ففي وجوب وضع لصوق والمسح عليه احتمال ايضا
لان المسح بدل عن الغسل فيتسبب اليه بقدر الامكان وان قلنا بعدم المسح على الجرح المجرد مع امكانه امكن وجوب هذا الوضع ليحاذي الجبيرة وما عليه لصوق
ابتداء والرواية مسلطة على عدم الوجوب اما الجواز فان لم يستلزم ستر شيء من الصحيح فلا اشكال فيه واذا استلزم امكن المنع لانه ترك للغسل الواجب والجواز
عملا بتكميل الطهارة بالمسح انتهى كلامه رفع مقامه فبقي في المقام اشكال تفطن له جماعة منهم المحقق الثاني قده وهو ان الاخبار بل فتاوى الاصحاب
وقع في المجروح والمقروح والكسير بالتيمم على وجه ينافي ما ذكرها هنا من النص والفتوى فلا بد من ذكر الاخبار والفتاوى في التيمم ثم بيان مقتضى القاعدة عند
دوران الامر بين الوضوء الناقص والتيمم حتى يرجع اليه عند التوقف في الاخبار ثم بيان ما يصلح محملا لتلك الاخبار اما الاخبار فمنها صحيحة محمد بن مسلم قال
سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون به القروح والجراحة يجنب قال لا بأس بان لا يغتسل ويتيمم ومنها رواية جعفر بن ابرهيم الجعفري عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ان النبي صلى الله عليه وآله ذكر له ان رجلا اصابته جنابة على جرح كان به فامر بالغسل فكز فمات فقال قتلوه قتلهم الله انما كان دواء العي السؤال
والظاهر ان المراد ان الواجب عليه كان هو التيمم دون الغسل لا المسح على الجبيرة دون غسل البشرة بقرينة ما سيأتي ومنها صحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام
في رجل تصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يكون يخاف على نفسه من البرد فقال لا يغتسل ويتيمم ومثلها رواية داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام
ومنها موثقة محمد بن مسلم عن احدهما في الرجل تكون به القروح في جسده فتصيبه الجنابة قال يتيمم ومنها مرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام المبطون
والكسير يؤممان ولا يغتسلان ومنها حسنة ابن ابي عمير عن محمد بن مسكين وغيره عن ابي عبد الله عليه السلام قال قيل له يا رسول الله ان فلانا اصابته جنابة وهو
مجدور فغسلوه فمات فقال قتلوه قتلهم الله الا سألوا الا يمموه ان شفاء العي السؤال قال الكليني وروى ذلك في الكسير والمبطون يتيمم ولا يغتسل
هذا ما وصل الينا من الاخبار واما الفتاوى المخالفة بظاهرها لما ذكرنا هنا ففي موردين احدهما الكسر والجرح والقرح التي عليها جبيرة او خرقة فان
ظاهرهم الاتفاق في باب الوضوء على وجوب المسح عليها واطلقوا في باب التيمم ان الكسير والمجروح والمقروح بل كل من لم يتمكن من غسل بعض اعضاء الطهارة
يتيمم ولا يكفي بغسل الصحيح لكن هذا الثاني يندفع بادنى تتبع في كلماتهم فانه يحصل القطع ان مرادهم في باب التيمم ما عدا الجبائر والخرق المشدودة على الجرح
الثاني الكسر والجرح والقرح المجرد وعمدة الاضطراب هنا ولنذكر عباراتهم **فنقول** قال في المبسوط في باب التيمم ومن كان في بعض جسده او بعض
اعضاء طهارته ما لا ضرر عليه والباقي عليه جراح او عليه ضرر في ايصال الماء اليه جاز له التيمم ولا يجب عليه غسل الاعضاء الصحيحة فان غسلها و
تيمم كان احوط سواء كان الاكثر صحيحا ام عليلا واذا حصل على بعض اعضاء طهارته نجاسة ولا يقدر على غسلها لالم فيه او قرح او جرح تيمم وصلى ولا اعادة
عليه انتهى وذكر بنحو ذلك بعينه في الخلاف واستدل عليه بانه نفي الحرج وما فيه من الاخبار واشار الى روايتي محمد بن مسكين وداود بن سرحان المتقدمتين
وقال في المعتبر انه لو تضرر بعض اعضائه بالمرض تيمم ولم يغسل الصحيح وقال في ط ولو غسلها وتيمم كان احوط وكذا لو كان بعض اعضائه نجسا ولا يقدر على طهارته
تيمم وصلى ولا يعيد انتهى ولا ريب ان هذا الكلام شامل للضرر لاجل الجرح او القرح المجردين المتعذر مسحهما بقرينة حكاية قول المبسوط وقال في التذكرة لو
تضرر بعض اعضائه بالماء تيمم ولم يغسل الصحيح قال في الخلاف والمبسوط لو غسل الصحيح وتيمم كان احوط وكذا لو كان بعض اعضائه نجسا ولا يقدر على طهارته بالماء تيمم
وصلى انتهى وهو في الصراحة في الجرح والقرح المجردين كعبارة المعتبر وفي المنتهى الجريح لو امكنه غسل بعض جسده او بعض اعضائه في الوضوء جاز له
التيمم قال في الخلاف ولا يجب عليه غسل الاعضاء الصحيحة اصلا ولو غسلها ثم تيمم كان احوط وقال بعد ذلك لو كان الجرح مما يمكن ان يشد ويغسل في
باقي العضو ومسح باقي الخرقة التي عليه وجب ولا يتيمم وان لم يتمكن من ذلك يتيمم انتهى وقال في البيان الجريح ان امكنه غسل ما عدا الجرح وجب ان امكنه
اللصوق على الجرح فعل ومسح عليه لو استوعب التعذر عضوا تيمم ثم احتاط الشيخ بغسل الصحيح والتيمم لكامل انتهى وقال في الدروس ولو تضرر بالماء
في بعض الاعضاء تيمم وفي المبسوط يغسل الصحيح ويتيمم انتهى وقال في الجعفرية خوف استعماله ولو في بعض الاعضاء كفقده انتهى ونحوه كلامه في

جامع المقاصد فصرح بالتيمم ثم حكى احتياط الشيخ بالجمع بين الوضوء والتيمم ونفي الريب عن ضعفه هذه الكلمات كما ترى كلها صريحة
حكاية قول المبسوط في القروح والجروح المجردة نعم عبارة البيان مختصة بالجرح المستوعب للعضو وقد ذكر هؤلاء الاساطين في النهاية والمعتبر و
التذكرة وكتب الشهيد ما تقدم من جامع المقاصد ما ينافي بظاهره لذلك فقال في النهاية بعد الحكم بوجوب مسح الجبيرة والخرقة المشدودة وان
كان جراحا غسل ما حولها ولبس عليه شيء وفي المعتبر والتذكرة لو كان به جرح ولا جبيرة غسل جسده وترك الجرح ثم ذكر قول الشافعي بالجمع وقول احمد بالمسح
على الجرح واستجوده غاية الامر فتوى اكثرهم بوجوب مسحه ان امكن بدون وضع لصوق ومع تعذره فمن تنبه لهذا المحقق الثاني قال في جامع المقاصد
بعد ما حكيناه عنه في شرح قول العلامة قده ويتيمم من لا يتمكن من غسل بعض اعضائه لا مسحه قال واعلم ان هذا لا يتمشى على ظاهره لان الجرح الذي لا
لصوق عليه والكسر الذي عليه جبيرة اذا تضرر بالماء يكفي غسل ما حوله كما نصوا عليه ووردت به الاخبار فكيف يجوز العدول عنه الى التيمم انتهى وفي المدارك في
باب الجبيرة واعلم ان في كلام الاصحاب هنا اجمالا فانهم صرحوا هنا بالحاق القرح والجرح بالجبيرة سواء كان عليها خرقة ام لا وفي التيمم جعلوا من اسباب
الخوف من استعمال الماء بسبب القرح والجرح والشين ولم يشترط اكثرهم في ذلك تعذر وضع شيء عليها والمسح عليه انتهى وقد تفطن لهذا التنافي جماعة
ممن تأخر عنهم ثم انهم تصدوا للجمع بين كلماتهم في المقامين بوجوه منها ما ذكره في جامع المقاصد عقيب الكلام المتقدم عنه قال ويمكن الجمع بان ما يسقط
عنه ابو لا ينتقل ... الى التيمم ما كان الجرح ... بعض العضو ... او عضوا كاملا وجب الانتقال الى التيمم قال ويمكن الجمع بان مورد النص
بغسل ما حوله مع تعذر غسله هو الجرح والقرح والكسر فلا ينتقل منه الى التيمم بمجرد تعذر غسله وان كثر بخلاف غيره كما لو كان تعذر الغسل لمرض اخر
فانه ينتقل الى التيمم هنا الا ان عبارات الاصحاب تأبى عن ذلك لان المصنف قال في التذكرة الطهارة عندنا لا تتبعض فلو كان بعض بدنه صحيحا وبعضه جريحا
تيمم وكفاه من غسل الصحيح وظاهر هذه العبارة الاطلاق فيكون الجمع الاول قريبا من الصواب لان اغتفار عضو كامل في الطهارة بعيد انتهى اقول فدعرف
ان كلمات الاصحاب في باب التيمم بقرينة ذكرهم طرح احتياط الشيخ بالجمع بين الوضوء والتيمم مع اختصاص مورد كلام الشيخ بالجرح والقرح صريحة عند اختصاصها
التيمم عندهم بما عدا الجرح والقرح فلا يحتاج الى الاستشهاد بكلام التذكرة الذي لو اخذ باطلاقه لزم منه فساد الجمع الاول الذي استصوبه واشير اليه
في عبارة البيان المتقدمة لان علة عدم التبعض للطهارة شامل لما اذا كان الجرح على بعض عضو منه بحيث يمكن غسل ما حوله ومسحه او مسح شيء موضوع
عليه بل مع ملاحظة عبارة التذكرة الحاكية هنا الاستدلال الشافعي القائل بالجمع في المسئلة بين الغسل والتيمم وفي موضع اخر ذكره بعد ذلك لبيان كيفية
التبعيض على قول الشافعي يوجب القطع بان عنوان مسئلة تبعيض الطهارة وعدمه في التذكرة تشمل الجرح الكائن على بعض عضو من اعضاء الوضوء
وكذا ملاحظة كلامه في الجرح المجرد عن الجبيرة المتقدم غسله ومسحه واستدلاله على كفاية غسل الباقي بان اعتلال بعض الاعضاء لا يقتضي فقد انه
فتحصل من جميع ما ذكرنا ان ما ذكره من الوجهين غير مستقيم في الجمع بعد ما عرفت من صراحة كلماتهم في شمول مورد التيمم المجروح والقروح والغير
المستوعب وشمول مورد غسل الباقي للمستوعب والانصاف انه لا يحضرني في الجمع بين هذه الكلمات وجه تطمئن به النفس وكذا بين تلك الاخبار
المتقدمة وان ذكر جماعة من اصحابنا وجوها لذلك يحمل اخبار التيمم على عسر ذي الجبيرة او حمل تلك الاخبار على ذي الجبيرة او حمل اخبار التيمم على
المستوعب وتلك الاخبار على غيره او حمل اخبار التيمم على ما لا يمكن مسحه ومسح خرقة تشد عليه وحمل تلك الاخبار على ما يمكن او حمل اخبار التيمم
على الغسل وتلك الاخبار على الوضوء او غسل ذي الجبيرة والخرقة كما هو مورد صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج او حمل اخبار التيمم على صورة الضرر بغسل الصحيح
وتلك الاخبار على غيرها او حمل اخبار الطرفين على التخيير الا ان الكل بعيد وان كان ما قبل الاخير منها لا يخلو عن قرب بل ظهور بالنسبة الى اكثر الاخبار وكيف
كان فلا بد من ملاحظة ما يقتضيه الاصل فيما هو غير داخل تحت النصوص من الامراض المانعة عن غسل العضو وانه التيمم او الوضوء الناقص مع مسح
الموضع او جبيرة موضوعة عليه او بدونه فنقول ذكر شارح الدروس قده ما حاصله ان الوضوء المأمور به لما تعذر بعض افعاله سقط الامر به لانه تكليف
واحد بمجموع الافعال لا انه تكاليف متعددة والتكليف بالتيمم في الآية لا يشمل بظاهره هذه الصورة فيجب الرجوع الى الاصل وهو في مثل المقام مما علم
وجوب شيء مردد هو التخيير الا ان الاحوط هو الجمع وهو مبني على ان روايات الميسور وما لا يدرك كله واذا امرتكم بشيء لا تنهض لضعفها سندا فلا بد
لقصور دلالتها لتأسيس قاعدة في التكاليف ويمكن دعوى انجبار ضعفها بتمسك العلماء بها قديما وحديثا مع ما حررناه في مقام اخر من عدم
قصور دلالتها فالانصاف ان الحكم بفوات التكليف بالكل لتعذر بعض اجزائه بأصالة البراءة في مقابل هذه الاخبار في غاية الجرأة مضافا الى ما
قيل او يقال من ان المقام مقام استصحاب لحال الثبوت للتكليف قبل التعذر وهذا الاستصحاب وان كان غير جار بمقتضى الدقة في تعيين موضوع
المستصحب الا ان الظاهر من الاصحاب في بعض المقامات كفاية احراز الموضوع ولو بالمسامحة العرفية كما يستصحب كرية الماء الذي اخذ منه بعد العلم
بكريته فقال هذا الماء كان كرا و نشك في ارتفاع كريته مع ان هذا الماء الموجود لم يعلم بكريته فالمراد من الماء في القضيتين هو القدر المشترك
بين ما قبل الاخذ وما بعده وكذا يقال فيما نحن فيه ان الوضوء كان واجبا قبل هذا العذر والاصل بقائه بعده فالمراد بالوضوء في القضيتين
القدر المشترك بين ما قبل التعذر وما بعده او يراد من الوجوب في القضيتين مطلق الثبوت المشترك بين النفسي والغيري فلا ينافي كون المتيقن

سابقا هو المتيقن والمشكوك فيه لاحقا هو المنفي ولذا الملوق عليه عدم السقوط في قوله الميسور لا يسقط مع ان الوجوب للغير السابق فقط
قطعا والنفي للاحق لم يكن له ثبوت حتى يتصور فيه سقوط واما ما ذكره من عدم شمول اية التيمم لما نحن فيه فهو حق بملاحظة قوله تعالى فلم تجدوا
ماء فتيمموا الا ان قوله تعالى في اخر الاية ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم ظاهر في ان مناط شرعية التيمم هو ثبوت الحرج والضيق في
اتيان افعال الوضوء المتقدمة سابقا سواء كان لفقد الماء او التضرر في تحصيله او باستعماله في جميع الاعضاء او بعضها على الوجه المعتبر من الغسل
والمسح او مطلقا تحصيلا لاية الشريفة بملاحظة صدرها وذيلها انه كل ما كان في الاتيان بالافعال المعهودة للوضوء حرج على المكلف وجب عليه التيمم
كما ان محصل ادلة الميسور وما لا يدرك انه اذا تعذر الاتيان بجميع افعال الوضوء وجب الاتيان ببعضها الممكن وحيث علم بالاجماع عدم اجتماع
الطهارتين على مكلف واحد خلافا لما نقل عن الشافعي تعارضت الادلة من الطرفين بالعموم من وجه فيرجع في مادة الاجتماع الى الاحتياط بالجمع
بين الامرين لاستصحاب بقاء المنع من الدخول في الصلوة وعدم الاباحة هذا ولكن مقتضى النظر الدقيق حكومة روايات الميسور لا يسقط بالمعسور
وقوله ما استطعتم على ادلة التيمم لان مفاده ان ثبوت البعض الميسور على المكلف في زمان تيسر الكل ليس مقيدا ومنوطا بعدم تعسر شيء من الاجزاء
حتى يسقط بتعسره بل هو ثابت على كل حال وكذا قوله فاتوا منه ما استطعتم الظاهر في اكتفاء الشارع بالمستطاع في امتثال الاوامر فيكشف عن ان
الامر بكل مركب امر بالمقدار المتمكن منه كلا كان او بعضا وح فالامر في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق غير مقيد
بالتمكن من مسح الراس والرجل وكذا العكس فالامر بكل من الاجزاء مشروط بالتمكن من نفسه غير مشروط بالتمكن من جزء اخر فالمتمكن من الغسل العاجز
عن المسح مثلا داخل تحت الامر المنجز بغسل الوجه والايدي لانه متمكن منه وان لم يجب عليه المسح لعدم التمكن فيكون الاية الشريفة بملاحظة ادلة الميسور
لا يسقط بالمعسور متكفلا لحكم الوضوءات الناقصة وكفايتها عند ارادة القيام الى الصلوة فقوله ولم تجدوا ماء الى اخر الاية ولو بملاحظة ذيلها يكون
مختصا بمن كان ان في وضوئه ولو ناقصا بان لم يتمكن من الافعال راسا فيرجع الى ما يكون الاية ظاهرة فيه قبل ملاحظة ذيلها وهو الفاقد للماء راسا
من عيب بالنسبة الى الفعل ~~وسنذكره على ظهوره منطوق ومنتسلة بالامر المتعلق بالاجزاء~~ ولاجل ما ذكرنا ترى جماعة من الاصحاب كالشيخ في الخلاف و
الفاضلين في المعتبر والمنتهى وغيرهم يقتصرون في مثل مسئلة المسح على الحائل مما تعذر فيه الاتيان ببعض واجبات الوضوء على اثبات سقوط ذلك الواجب
بانه نفي الحرج ولا يتعرضون لاثبات التكليف بالوضوء الناقص وليس ذلك الا لاجل التسالم على بقاء التكليف بالطهارة وعدم سقوطه بتعذر بعض واجباتها
والا فلا بد لهم اولا ان يثبتوا بقاء التكليف بالطهارة المائية وعدم انتقاله الى التيمم هذا ولكن الانصاف ان الموارد التي عمل فيها على طبق هذه القاعدة
في النصوص والفتاوى بالنسبة الى الموارد التي ترك فيها العمل بهذه القاعدة في باب الطهارة في غاية القلة بل لو بني على اعمال القاعدة المذكورة بالنسبة
الى الغير المتعذرة انحصر مورد التيمم بفاقد الماء راسا وجرح المرض من عداد الاسباب المسوغة للتيمم مع نص الكتاب والسنة القطعية على كونه من اسبابه
اذ ما من مريض الا ويمكن ان يمس بنفسه او بغيره بعض جسده او بعض الثوب الملاصق ببدنه الذي هو بمنزلة الجبيرة وهذا واضح لمن تتبع النصوص و
الفتاوى والانصاف ان المسئلة في غاية الاشكال الا ان ترك العمل بتلك القاعدة في باب الطهارة في غير الموارد التي عمل فيها المعظم لعله لا يخرج عن قوة
فيحكم فيها بالتيمم لكن الاحوط في غير موارد الاجماع والنص على الطهارة المائية الجمع بينها وبين الطهارة الترابية والله العالم ثم انك تعرف مما ذكرنا من حكم
الجروح والقروح الكائنة في محل الغسل حكم الكائن منها في محل المسح فيمسح على الجبيرة مراعيا للكيفية المسح على البشرة وفي وجوب تكرار الماسح بمس البشرة
وجه استظهره في جامع المقاصد تمسكا بقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور فيجب امساس الماء للبشرة وان لم يكن مسحا كما يجب مسح محل الغسل المتعذر
غسله وان لم يكن غسلا ويؤيده حكمهم بترجيح غسل الرجلين على مسح الخفين واوجبت التقية الى احدهما فان المستلزمين ظاهرا من واد واحد و
كذا كان الاقوى هنا ايضا ما تقدم في وضوء التقية من انه اذا زال العذر المسوغ للوضوء الناقص اجزء ما فعله من الغايات المشروطة بالطهارة و
استانف الوضوء لما لم يفعله من العبادات حتى ما نظر لاجله وفاقا للمبسوط وظاهر المعتبر والايضاح وشرح المفاتيح لاصالة بقاء الحدث وعدم
ارتفاعه بالوضوء الناقص الا للغاية التي بها حال تعذر الوضوء التام فيبقى عموم الامر به عند ارادة القيام الى الصلوة وقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على
حاله خلافا للمحكي عن المختلف وكتب الشهيد وجامع المقاصد والمدارك فلم يوجبوا الاستيناف وفرعه في جامع المقاصد على مقدمات الاولى امتثال
المامور به يقتضي الاجزاء الثانية يجوز ان ينوي صاحب هذه الطهارة رفع الحدث فيحصل له لقوله عليه السلام لكل امرء ما نوى الثالثة لا ينقض الوضوء الا
الحدث الا الحدث وزوال السبب ليس من الاحداث اجماعا فيجب استصحاب الحكم الى ان يحصل حدث اخر ثم فرع على هذه المقدمات الحكم بعدم لزوم
الاعادة في وضوئي التقية والجبيرة **اقول** يرد على الاول ان الامر بالوضوء ليس الا لاجل احراز اباحة الصلوة عند الدخول فيها وليس المطلوب
مجرد ايجاده في الخارج فاذا وقع الكلام في ان المباح بهذا الوضوء هي الصلوة التي تجاه حال العذر او مطلق الصلوة فلا ينفع اقتضاء الامر
للاجزاء لان المامور به حقيقة هو فعل الصلوة متطهرا او الكون على الطهارة عند الدخول في الصلوة كما هو مقتضى لا صلوة الا بطهور و
الاتيان به فيما نحن فيه اول الكلام نعم انما يحسن هذا الكلام في مثل غسل الجمعة من المطلوبات النفسية اذا اتى به ناقصا للعذر وعلى الثاني

منع جواز نية رفع الحدث بل هو عين النزاع نعم بناء على المقدمة الثالثة ودعوى ان المستفاد من قوله لا صلوة الا بطهور وقوله لا يمسه الا المطهرون خصوصا
مع تفسيره في الرواية بالمطهرين من الاحداث وقوله عليه السلام في الصحيح لا ينقض الوضوء الا حدث وقوله اذا توضات فاياك ان تحدث وضوء حتى تستيقن انك احدثت
ان الاصل في كل وضوء صحيح ان يكون رافعا للحدث مدفوعة بمنع كون الطهارة في الاية والرواية بمعنى رفع الحدث بمعنى الحالة المانعة شانا من الدخول
فيما يشترط بالطهارة بل هي اعم من المبيح والرافع للحدث بمعنى الحالة المانعة بالفعل ومرجعه ايضا الى المبيح فلا يجوز ان ينوي به الا اباحة الصلوة الا
بها حال العذر لا بها المتيقنة من اثر هذا الوضوء واما قوله لا ينقض الوضوء الا حدث ففيه مضافا الى انصراف اطلاقه الى الوضوء التام ان المراد
الوضوء بقرينة نسبة النقض اليه هو الوضوء المؤثر في رفع الحدث لانه المستعد للبقاء ابدا اذا لم يرفعه رافع والكلام في كون الوضوء الناقص كذلك و
اطلاق النقض على بطلان التيمم بوجود الماء في بعض العبارات والروايات توسع لا يصار اليه عند الاطلاق واما جعل اسناد النقض الى الوضوء
المطلق قرينة على كون مطلق الوضوء قابلا للنقض مستعدا للبقاء اثره ابدا ما لم يرفعه رافع فهو فاسد لان الظن في نظائرها العرفية كون خصوص الفعل
مفيد الاطلاق متعلقه هذا ولو زال العذر في اثناء الصلوة اعاد الوضوء واستانف الصلوة بناء على ما تقدم فيه بناء من دخوله فيها دخولا مشروعا
فيمضي لاستصحاب الصحة وقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم ومن ان شرط الاجزاء الباقية الطهارة ولم تحرز لما تقدم من ان المتيقن تاثير الوضوء في الصلوة التي
بها حال العذر ولا مجال لاستصحاب الاباحة لان اباحة الصلوة التي بها حال العذر المتيقن بها سابقا متيقن الارتفاع واباحة ما عداها مشكوك
غير متيقن في السابق والاصل عدمه واما استصحاب الصحة فغير جار في مثل المقام مما كان الشك فيه في تحقق جميع ما عدا الاجزاء السابقة من الشرائط
والاجزاء وانما يجري في مورد الشك في انقطاع الصلوة وارتفاع الهيئة الاتصالية الملحوظة بين اجزائها كالتكلم وتمام الكلام في محله واما الاية
فلا تدل الا على ايقاع المبطل للعمل الغير الباطل في نفسه ذاتا في مورد عمل في نفسه وبطلانه فلا يعلم ان رفع اليد عنه ابطال له فلا يحرم لاصالة البرائة
واما ارادة مطلق رفع اليد من الابطال حتى يكون تحريمه كاشفا عن صحة العمل فهو خلاف الظاهر مضافا الى ان اللازم من العمل بعموم الاية تخصيصه بالاكثر
بل البالغ تحت العموم كالقطرة في جنب البحر الخارج عنه ومن هنا يظهر للمتوقف فيه بناء الصلوة بطهارة جديدة مع انه احوط في الجملة بل هو احوط
من الاتمام والاعادة لانه مستلزم لفوات قصد الوجه الذي ظل الاكثر بوجوبه وان لم نقل به قال في الذكرى تفريعا على قول الشيخ بالاعادة لو توهم البرء
فكشف ظهر عدمه امكن وجوب اعادة الوضوء لظهور ما يجب غسله ووجه العدم ظهور بطلان ظنه **اقول** لا مجال للشك في وجوب الاعادة مع فرض عدم
تضرر البشرة بالغسل وان لم يستغن عن الجبيرة وظهور بطلان ظنه لا يوجب عجزه عن الوضوء الصحيح ولا مجال ايضا للشك في وجوبه مع فرض
الضرر وقبله تفريعا على القول بعدم وجوب الاعادة ولو ظهر سبق البرء ولما يعلم به حين الوضوء ايضا الاعادة **اقول** ظه ولو ظهر فيه نظر
حين الوضوء متعبد بظنه بالضرر فالعذر الواقعي في حقه منع الشارع له عن الوضوء التام لا الضرر الواقعي حتى يكون ظنه طريقا اليه فيدخل
في مسئلة من ادى تكليفه بالطريق الظاهري فانكشف خلافه **المسئلة السادسة** لا يجوز ولا يجزي ان يتولى شيئا من وضوئه
غيره لانه المخاطب به وظاهر الخطاب المباشرة وارادة الاعم منه ومن التسبيب مجاز لا يصار اليه مع القرينة بل هو رابعه من ارادة خصوص التسبيب
في مثل قوله يا هامان ابن لي صرحا نعم قد يدل الدليل الخارجي على ان غرض الامر وداعيه الى الامر تحصيل المخاطب للفعل ولو بالتسبيب فقد
يدل الدليل على كون الغرض حصول الفعل ولو من غير تحصيل فضلا عن المباشرة كما في الواجبات التوصلية وبالجملة فظاهر الامر عدم حصول امتثاله
بغير المباشرة بل عدم سقوطه الا ان يقوم الدليل على ارادة مطلق التحصيل فيحصل الامتثال بالتسبيب كما في امر الشارع ببناء المسجد او يدل الدليل
على كون الغرض مطلق الحصول فيسقط به ولو من دون تحصيل هذا واما ما يقبل الاستنابة من العبادات فلعل فيها تنزيل المامور به بفعل
المخاطب فعل غيره وانما ينزل الغير منزلة المخاطب بادلة قبول الفعل للنيابة فان كان ادلته عامة كانت محكمة على جميع الاوامر ولو كانت من العبادات
لان تقرب النائب من حيث انه نائب تقرب للمنوب عنه كما حقق في استيجار العبادات وان كانت خاصة حكمت في موردها وما لم يثبت فيه الدليل الحاكم
فيه بذلك التنزيل وكيف كان فصدور الفعل من الفاعل المخاطب كوقوعه على المفعول من مقومات المامور به لا من الامور الخارجة عنه المعتبر
فيه فكما ان ضرب عمرو ليس في شيء من المامور به في قول الامر اضرب زيدا كذلك ضرب ضارب اخر غير المخاطب ومن ذلك كله يظهر انه لا مجال لان يقال ان ظاهر
الاوامر لا يقتضي سوى كونه مامورا اما المباشرة واما الشرطية فلا دليل فيها عليه فيبقى عمومات الوكالة والنيابة محكمة يصح اثبات المشروعية بها
فيكون الاصل جواز الوكالة والنيابة في جميع العبادات واضعف من هذا القول بتسليمه في التوصليات ومنعه في العبادات مستندا الى عدم
ظهورها في ارادة التعبد الظاهر في المباشرة والخلط في هذا كله بين الشرط والمقوم وبين ما نحن فيه من التولية في الواجب وبين الوكالة والنيابة
في الواجبات وبين العبادات في التوصليات مع اشتراك الكل في ارادة التعبد من الامر فيهما وان سقط التعبد بغيره في التوصليات وبين تعلق
الامر وحصول الامتثال يظهر بالتامل فيما ذكرناه ثم انه ربما يستدل على وجوب المباشرة بقوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا بناء على ظاهر
المفسرين وبعض الاخبار من تحريم الاشراك في العبادة كقول ابي الحسن الرضا صلوات الله عليه للوشا لما اراد ان يصب عليه الماء

الوضوء فنهاه عنه فقال له لم تنهاني ان اصب على يديك الماء انكره ان اؤجر فقال تؤجر انت واوزر انا فقلت له وكيف ذلك فقال اما سمعت الله عز وجل يقول فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا وها انا اتوضأ للصلوة وهي العبادة فاكره ان يشركني فيها احد وقريب منها رواية الوشاء قال دخلت على الرضا عليه السلام وبين يديه ابريق يريد ان يتهيأ منه للصلوة فدنوت منه لاصب عليه فابى ذلك وقال مه يا حسن فقلت لم تنهاني ان اصب على يديك تكره ان اؤجر قال تؤجر انت واوزر انا فقلت وكيف ذلك فقال اما سمعت الله يقول الاية وها انا ذا اتوضأ للصلوة وهي العبادة فاكره ان يشركني فيها احد وفي مرسلة الصدوق قال كان امير المؤمنين عليه السلام اذا توضأ لم يدع احدا يصب عليه الماء فقيل له يا امير المؤمنين لم لا تدعهم يصبون عليك الماء فقال لا احب ان اشرك في صلوتي احدا وقال الله تبارك وتعالى فمن كان يرجو لقاء ربه الاية وفي حديث ابي عبيدة عن الصادق عليه السلام في صب الماء وحماية الصلوة خصلتان لا احب ان يشاركني فيهما احد وضوئي فانه من صلوتي وصدقتي فانها من يدي الى يد السائل فانها تقع في يد الرحمن وهذه الروايات كلها كما ترى ظاهرة في ارادة الكراهة كما حكى فيما نحن فيه عن الاسكافي في ظاهر كلامه حيث قال يستحب للانسان ان لا يشرك في وضوئه بان يوضيه غيره او يعينه عليه لكنه ضعيف جدا لما تقدم لا لظاهر الاية لمكان ...

ما استشهد فيه بالاية على النهي عن الاشراك ولكن الانصاف ضعف الاستدلال بها في المقام لان الاستدلال ان كان بظاهرها مع قطع النظر عما ورد في تفسيرها ففيه انها انما تدل على النهي عن الاشراك في العبادة بان يدخل غيره معه في الفعل بقصد العبادة والاجر من الله تعالى كان في عبادة الله عز وجل وهذا لا يكون الا اذا كان الفعل مستحبا في حق كل منهما وهذا ليس محرما ولا مكروها فاما محل الكلام وهو مجرد صدور الفعل منهما معا وان لم يقصد شريكه العبادة بل اعانة لغرض اخر من طمع وخوف فلا يدخل تحت المنهي عنه الا ترى ان الاشراك مع الغير في بناء المسجد لا جر جعلة له او لغرض اخر غير التقرب الى الله تعالى لا يعد من الاشراك في العبادة فتحصل ان محل الكلام ومدلول الاية متغايران وان كان الاستدلال بملاحظة ما ورد في تفسيرها ففيه ان الاخبار متعارضة في تفسيرها ففي رواية جراح المدائني عن ابي عبد الله عليه السلام ان الرجل يعمل شيئا من الثواب لا يطلب به وجه الله وانما يطلب تزكية الناس يشتهي ان يسمع به الناس فهذا الذي اشرك بعبادة ربه احدا ولا ريب ان ارادة ما نحن فيه وارادة هذا المعنى لا يجتمعان في الاية من حيث استعمال اللفظ فيهما لان مرجع الاشراك فيما نحن فيه الى اشراك الغير في العابدية ومرجعه في رواية جراح المدائني الى اشراك الغير في المعبودية والجمع بينهما في استعمال واحد مما لا يجوز ولا جامع بينهما فلا بد من ترجيح احد التفسيرين والا وقف بظاهر النهي والعموم وهو ما في رواية جراح وثانيا ان الاخبار الواردة في تفسير الاية فيما نحن فيه اظهر في الكراهة اما الروايتان المذكورتان هنا فلان الظاهر المتعارف بين اهل الكبر صب الخادم الماء على ايديهم فيباشرون بها غسل الوجه والايدي ويكفونهم مؤنة حمل الابريق والصب ولم يتعارف صب الخادم على الوجه والمرفق واما قوله تؤجر انت واوزر فيحمل الوزر فيه على تبعة المكروه والا فحرمة قبول الاشراك على وجه يطلب العبادة لا يجامع كون الرجل ماجورا على الاشراك في الوضوء لانه عمل باطل ولا على اعانة الامام عليه السلام من حيث انها اعانة على المحرم والباطل هذا مع ان جعل العبادة في الاية عبارة من الصلوة كما في الرواية الاولى وغيرها مما يأتي يفيد حرمة الاستعانة في المقدمات مع انه لم يقل بها احد فهو قرينة اخرى على الكراهة وفي رواية الصدوق في الفقيه والعلل كان امير المؤمنين عليه السلام اذا توضأ لم يدع احدا يصب عليه الماء فقيل له يا امير المؤمنين لم لا تدعهم يصبون عليك الماء فقال لا احب ان اشرك في صلوتي احدا وقال الله جل ذكره ويقول ولا يشرك بعبادة ربه احدا وغيره قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله خصلتان لا احب ان يشاركني فيهما احد وضوئي فانه من صلوتي وصدقتي فانها من يدي الى يد السائل فانها تقع في يد الرحمن وهذه الروايات كلها كما ترى ظاهرة في ارادة الكراهة كما حكى فيما نحن فيه عن الاسكافي في ظاهر كلامه حيث قال يستحب للانسان ان لا يشرك في وضوئه بان يوضيه غيره او يعينه عليه لكنه ضعيف جدا لما تقدم لا لظاهر الاية ويمكن ان يريد الاسكافي من التوضية صب ماء الوضوء في اليد والا فظاهر التوضية استقلال الغير لا اشتراكه ويريد من الاعانة غيرها من المقدمات القريبة ثم انك قد عرفت انه قد يقوم الدليل على ان الغرض من الامر والداعي اليه هو تحصيل المطلب للمامور به اعم من التسبيب وهذا التعميم قد يكون على الاطلاق وقد يكون على الترتيب بان يكون الغرض التحصيل مباشرة مع امكانها فاذا تعذرت فالتسبيب وقد يتوهم من ذلك استعمال الاوامر في الاعم من المباشرة مع ثبوت قيد المباشرة من الخارج فيقتصر فيه على صورة التمكن ويحكم بانه يجوز التولية مع الاضطرار ويظهر اندفاعه مما ذكرنا في ان المباشرة ليست من قبيل القيد بل هي مقوم للمامور به الا ان يقال ان تقوم الفعل بالمحل الخاص كالغسل والمسح بالبشرة ليس بادون من تقومه بالفاعل لاشتراك الفاعل والمفعول في تقوم الفعل فمقتضى تفريع سقوط مباشرة المسح للبشرة في رواية عبد الاعلى المتقدمة على نفي الحرج سقوط مباشرة المكلف عند عجزه وجواز تولية الغير وقد يؤيد بما اشتهر روايته وعملا من رواية ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر فانها تدل على نفي وجوب المباشرة لا اثبات وجوب التولية نعم الاستدلال بالقاعدة المستنبطة من رواية عبد الاعلى حسن واليها اشار في المعتبر حيث استدل على وجوب التولية بانها توصل الى الطهارة بالقدر الممكن لكن تقدم في مسئلة الجبيرة حسن هذا جدا لولا ان البناء على هذه القاعدة في القيود مع امكان الفرق بين المباشرة بالنسبة الى الفاعل كما فيما نحن فيه وبينها بالنسبة الى محل الوضوء الذي هو مورد رواية عبد الاعلى وان اشتركا في تقويم الفعل الشخصي لان الفاعل مقوم للمامور به والمفعول قيد متمم له ولذا يعقل ان يدعى دلالة صم يوم الخميس على وجوب صوم غيره عند تعذره ولا يعقل دلالته على وجوب صوم غير المخاطب اذا تعذر صومه وان كان مقتضى التامل ان هذا الفرق غير مجد اذ ليس معنى الغاء المباشرة فيما نحن فيه الا دعوى ان مقصود الامر مجرد تحصيل المخاطب لفعل ولو بغيره وهذا ليس بابعد من الغاء المباشرة في المحل بارادة غسل ما عليه من الحائل اذا تعذرت وكيف كان فقد كفانا مؤنة التكلم في تمام القاعدة المستفادة من رواية عبد الاعلى قيام الاجماع فيما نحن فيه على وجوب التولية مضافا الى ما ورد من وجوب التولية في تيمم المجدور والتوبيخ على تركها لما غسلوه فمات وربما يستدل عليه بما دل على جواز التولية في الغسل مثل صحيحة سليمان ابن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام انه حدث انه كان وجعا شديد الوجع فاصابته جنابة وهو في مكان بارد قال فدعوت الغلمان فقلت لهم

احملوني فاغسلوني فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا على الماء فغسلوني وفيها ان الغسل يتحقق في صحيحة محمد بن مسلم بما فاده من مباشرة الاغتسال فانه روى عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث انه ذكر انه اضطر الى الغسل وهو مريض فاتوا به مسخنا فاغتسل وقال لا بد من الغسل فيمكن حمل الرواية الاولى على اعانته بالمقدمات هذا مع كون ما تضمنته الرواية مخالفا للقاعدة المقررة في التيمم بل لاصول المذهب من تنزيه الائمة عليهم السلام لان حملها على تعمد الجنابة يجعل الوجع السبب المسقط للمباشرة بعيد جدا ثم ان المحكم في تحديد المشروك والتولية الممنوع عنهما اختيارا والمجوزان مع العجز هو العرف وقد يخفى التشريك صدقا وكذبا فقد يكون الغاسل حقيقة هو الصاب المصبوب عليه خارجا بالمرة وقد يكون بالعكس وقد يتركان في الفعل بمعنى اختصاص كل ببعض او بمعنى حصول كل بعض من المجموع وامثلته العرفية غير خفية لكن في مفتاح الكرامة ان التولية التوضية بصب الماء على اعضاء الوضوء وان تولى هو الدلك انتهى وفيه نظر اذ لا فرق في المتولي بين البالغ السليم العاقل وغيره لانه وان كان يسند اليه الغسل حقيقة الا انه بالنسبة الى الواجب على العاجز اعني تحصيل غسل اعضائه بغيره يكون بمنزلة الالة في انه لا يلاحظ فيه الا تحقق هذا الجسم الواجب به وحصول الفعل منه في الخارج فلا يلاحظ كونه عاملا بل يلاحظ كونه قابلا للفعل ويتفرع على ذلك انه لا يعتبر فيه قصد التقرب ولا النية وان المتولي للنية هو المامور بالتولية وانه لو شك في فعل المتولي لا يبتني على صحته بمعنى عدم الاعتناء بالمشكوك فيه بل مرجعه الى الشك العاجز في جزء من الواجب عليه وهو تحصيل غسل هذا العضو وهذا الجزء من العضو قبل الانتقال عن الوضوء فيجب تحصيله وفي المدارك ان النية تتعلق بالمباشرة لانه الفاعل حقيقة ورد بان العاجز متمكن من النية فلا يجوز تولية الغير فيها وفيه ان مبنى هذا القول على ان هذه العبادة لما تعذرت من المباشرة وجب عليه تحصيلها بغيره فالمتولي حقيقة هو النائب عنه في التعبد نظير النائب في سائر العبادات كالصلوة والحج والنية وانما وجب على المكلف لكونه فاعلا فاذا فرض عاجزا فلا معنى لنية الوضوء وهي الافعال الصادرة عن المتولي فلا بد من النظر في ان ادلة التولية اقتضت الاستنابة في الوضوء او الاستعانة والتسبيب هي العبادة في حقه والتحقيق ان دليل التولية ان كان ما ذكره في المعتبر واستفيد من رواية عبد الاعلى من وجوب التوصل الى الواجب بقدر الامكان فالواجب حقيقة يصدر من العاجز فيتولى هو النية ولا يحتاج الى نية من المتولي بل يجوز وان يتولاه حيوان بتعلم وان كان الدليل هو الاجماع فالمكلف مردد بين الاستنابة والاستعانة فلا بد من الجمع بين كل واحد من العاجز والمتولي قابلا للاتيان بالعبادة نيابة او اصالة وعلى اي حال فالظاهر وجوب المسح بيد العاجز لتمكنه من المسح بيده ولو بالاستعانة ولذا اتفقوا ظاهرا على ان المتولي للتيمم يمسح بيديه العاجز وجهه وكفيه بل استقرب في الذكرى الضرب بيدي العليل ايضا واما الغسل فلا يجب كونه بيد العاجز والفرق بينه وبين المسح ان اليد في الغسل مجرد آلة غالبا بخلافها في المسح

المسئلة السابعة لا يجوز للمحدث بعني غير المتوضي وضوء ابيحا مس كتابة القران على المشهور بل عن الخلاف وظاهر غيره الاجماع عليه لقوله تعالى انه لقران كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون بناء على رجوع الضمير الى القران وكون النفي يراد به النهي وارادة التطهير من الحدث اما الكونه حقيقة منه واما للاجماع على عدم حرمته على غير المحدث ويؤيد الدلالة تمسك الامام عليه السلام بها في المحكي عن رواية ابراهيم بن عبد الحميد المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خطه ولا تعلقه ان الله تعالى يقول لا يمسه الا المطهرون ومرسلة حريز انه عليه السلام قال لولده اسمعيل يا بني اقرء المصحف فقال اني لست على وضوء فقال لا تمس الكتابة ومس الورق واقرءه وموثقة ابي بصير او صحيحته قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عمن قرء في المصحف وهو على غير وضوء قال لا بأس ولا يمس الكتاب بضعف الاجماع مع ضعف في نفسه لعدول الشيخ في المبسوط الى الخلاف ووافقه الحلي وابن البراج وجمع من المتأخرين على ما حكي عنهم والاية بعيد تمامية الدلالة لاحتمال رجوع الضمير الى الكتاب المكنون مع ان رجوعه الى القران لا يخرج عن نوع من الاستخدام لان الموجود في الكتاب المكنون غير النقوش الموجودة في الدفاتر فان للقران الكريم وجودات مختلفة باعتبار وجوده العلمي واللفظي والكتبي فالاولى اسناد المس الى الموجود في الكتاب المكنون والمراد بالمطهرين الملائكة المنزهون عن المعاصي او مطلق المعصومين فان الظاهر من المطهر من طهره غيره لا من تطهر بنفسه والمراد بالمس العلم به وادراكه ويؤيد ذلك قوله تعالى بعد ذلك في وصف هذا القران تنزيل من رب العالمين فان المنزل ما في الكتاب المكنون او الكلام الجاري على لسان النبي صلى الله عليه وآله لا المنقوش المصنوع في الدفاتر واما رواية ابراهيم بن عبد الحميد فهي موهونة الدلالة لان الاية على النهي لا مؤيد لان ظاهرها كون الاستشهاد بالاية لجميع الاحكام السابقة لا لخصوص الاولين فلا بد اما من حمل النهي على مطلق المرجوحية خصوصا مع كون الجملة خبرية او على الاخبار عن عدم مس المعصومين للقران الموجود في الكتاب المكنون فلا ينبغي من وجوده في كتبي الحكاية عن ذلك للموجود للجنب والمحدث وكذا مس خطه وتعليقه لهما وبالجملة فهذه الرواية موهونة بالاستشهاد بالاية والاية موهونة بالاستشهاد بها للاحكام المذكورة في الرواية فلم يبق الا روايتا حريز وابي بصير لا باس بالعمل بهما مع انجبارهما بالشهرة المحققة مع ان سندهما لا يخرج عن اعتبار الوجود حماد في المرسلة واشتراك ابي بصير في الموثق والصحيح بان المراد بكتابة القران كما عن جماعة منهم مع صدق صور الحروف قالوا ومنه التشديد والمد وفي الاعراب وجهان اقول الاقوى الدخول لانها نقوش هيئات الالفاظ كما ان الحروف نقوش موادها وفي الروض خط المصحف كلماته وحروفه وما قام مقامها كالشدة والهمزة اقول ولا يبعد دخول ما كتب فيه رسما وان لم يتلفظ به كالالف بعد واو الجمع والالف منه همزة الوصل ثم الظاهر انه لا فرق في الادغام وغيره كالنون

[illegible]

[illegible]

لا بطهور المتيمم الى ذلك اطلاق حديثه هذا الحدث مع ما دل على بطلان الصلوة بالفعل الكثير فيرجع الى اصالة البراءة من تجديد الوضوء لانه مشكوك الشرطية مضافا الى ما تقدم من استصحاب الاباحة وصحة المضي في الصلوة على تقدير الاغماض عما اوردنا عليه سابقا ثم ان في وجوب ازالة الخبث عند تجديد الطهارة لعموم ادلته او عدمه لعدم شمولها بادلة ابطال الفعل الكثير في اثناء الصلوة خرج ما اتفق على جوازه وهو تطهير من الحدث فيرجع الى اصالة عدم الوجوب وجهين هذا كله فيمن تمكن من فعل بعض الصلوة بحيث لا يلزم عليه من تجديد الطهارة والبناء على ما مضى حرج شديد لتكرر وقوع الصلوة منها واما لو كان الحدث كثير التكرر بحيث يتعذر او يتعسر التجديد والبناء رجع فيه الى مقتضى القاعدة وهو مذهب العلامة في السلس والظاهر ان اطلاق المبطون في كلام المشهور ينصرف الى الاول وحكم الثاني عندهم حكم السلس كما انه قد يدعى ان اطلاق السلس في كلامهم ايضا ينصرف الى من لا يتمكن من التجديد والبناء واما المتمكن منه فحكمه حكم المبطون لكن لا يخفى ان الحاق الفرد من المبطون بالسلس لا يخالف شيئا من الاصول بخلاف الحاق الفرد من السلس بالمبطون فانه مخالف لاصالة البراءة في المشكوك الشرطية مع عدم التمكن من الاحتياط الدائر بين التجديد بين كونه شرطا او مبطلا لا بتكرار العبادة مع الاغماض عن قاعدة ما غلب الله كما ذكرنا من دليله وانه بين ان يوجب المعذورية في ترك الطهارة او في ابطال الفعل الكثير لاجل تحصيلها قد يقال ان ادلة ابطال الفعل الكثير لا ينصرف الى مثل المقام وفساده غير خفي فان نفس فعل الطهارة في اثناء الصلوة مبطل قطعا ولذا لو اشتغل احد في اثناء الصلوة بالوضوء التجديدي بطلت قطعا وانما وقع الشك فيما نحن فيه من جهة مزاحمة هذا بشيء آخر وهو فعل بعض افعال الصلوة مع الحدث فلا بد من ملاحظة ما هو الارجح في نظر الشارع اما لكونه اهم واما لكونه ايسر على المكلف ومع الشك في التعيين فالمرجع هو الاصل واعلم انه ذكر في السرائر ان مسلوس الحدث يخفف الصلوة ولا يطيلها ويقتصر فيها على ادنى ما يجزي المصلي عند الضرورة وقال انه يجزيه ان يقرء في الاوليين بام الكتاب وحده وفي الاخريين يسبح في كل واحدة اربع تسبيحات فان لم يتمكن من قراءة فاتحة الكتاب يسبح في جميع الركعات فان لم يتمكن من التسبيحات الاربع لتوالي الحدث منه فليقتصر على ما دون ذلك من التسبيح في العدد ويجزيه منه تسبيحة واحدة في قيامه وتسبيحة في ركوعه وتسبيحة في سجوده وفي التشهد بذكر الشهادتين خاصة والصلوة على محمد وآله صلى الله عليه وآله وعليهم السلام ثم الايماء في التشهدين ويصلي على احوط ما يقدر عليه في بدار الحدث من جلوس او اضطجاع وان كان صلوته بالايماء احوط له في حفظ الحدث ومنعه من الخروج صلى موميا ويكون سجوده اخفض من ركوعه انتهى **اقول** ظاهر الاخبار في السلس ونحوه انه لا يصلي الصلوة المتعارفة ولا ان هذا المرض موجب للعفو عن الحدث لا للرخصة في ترك اكثر الواجبات تحفظا عن هذا الحدث فتدبر وسنن الوضوء امور منها وضع الاناء على اليمين في المشهور بل عن المعتبر والذكرى وغيرهما نسبته الى الاصحاب واستدل عليه في الكتابين بما روي من انه صلى الله عليه وآله كان يحب التيامن في طهوره وشغله وشأنه كله لكن في صحيحة زرارة الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله عن الباقر عليه السلام فدعى بقعب فيه شيء من ماء فوضعه بين يديه والمراد بالاناء في معقد اتفاق المعتبر والذكرى هو ما يغترف منه دون ما يصب منه على اليد وربما احتمل كون اطلاق رجحان وضعه على اليمين في كلام بعضهم كاشفا عن رجحان كون الاناء مما يغترف منه لانه المستفاد من الوضوءات البيانية وفيه نظر لان الاغتراف من الاناء في تلك الوضوءات بعد كون الحاضر اناء يغترف منه فلا يدل على استحباب الاغتراف وليس لاحضار الاناء الذي يغترف منه دخل في بيان الوضوء كما لا يخفى مع ان في كثير من الوضوءات الحكية كما ترى في مسألة التولية الوضوء بغير الاغتراف ومما ذكرنا يظهر انه لو كان الماء في حوض او نهر امكن استحباب جعله عن اليمين ومنها الاغتراف بها اي باليمين لما تقدم ولبعض الوضوءات البيانية ولقوله في حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله في العرش انه يلقي الماء بيمينه فلاجل ذلك صار الوضوء باليمين ومقتضى اطلاق الفتاوى والنصوص عموم الحكم لغسل اليمنى فيغترف باليمنى ويصب على اليسرى مضافا الى صريح بعض الوضوءات الحاكية من اغترافه عليه السلام باليمنى وصبه في اليسرى ثم غسل اليمنى بها لكن في غير واحد منها الاغتراف باليسرى لغسل اليمنى لكن هذا يحتمل كونه فعلا عاديا بخلاف الاول مضافا الى عموم استحباب الوضوء والطهور باليمنى الا ان يستظهر منها استحباب الغسل باليمين اذا امكن بها وبالبناء اذا لم يمكن فلا يشمل اخذ الماء من الاناء بعد لزوم صبه على اليد والغسل به ومنها التسمية اجماعا كما في المنتهى والذكرى وفي المعتبر انه لو اقتصر على ذكر اسم الله لاتى بالمستحب ولعله لقوله من ذكر اسم الله على وضوئه فكانما اغتسل وفي الذكرى لو اقتصر على بسم الله اجزء لاطلاق قول النبي صلى الله عليه وآله اذا سميت على وضوئك طهر جسدك كله والتسمية ظاهرة في قول بسم الله ولذا جعله اقل الافراد وقد روي امر النبي من توضأ باعادة وضوئه ثلثا فقال له امير المؤمنين عليه السلام هل سميت على وضوئك قال لا قال سم على وضوئك فسمى فلم يؤمر بالاعادة وحمله الشيخ على ان المراد النية وهو بعيد ويحتمل ان يكون لمتارك التسمية انسأ الشيطان بعض الواجبات فلما سمى اعاده الله من شره قال في الذكرى وفيه دلالة على تأكد الاستحباب والكلام في شرعية الاعادة لفوات مستحب مؤكد وفي الذكرى لو نسيها ابتدأ كما في الاكل وكذا لو تركها عمدا ويستحب الدعاء بعد التسمية بقوله الحمد والفقه حكاه في الذكرى عن المفيد ومنها غسل اليدين من الزندين قبل ادخالهما الاناء الذي يغترف منه من حدث النوم والبول مرة على المشهور للاطلاق والاقتصار عليها في الاخبار كصحيحة الحلبي كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها في الاناء قال واحدة من حدث النوم واثنتان من حدث الغائط وثلث من الجنابة وفي رواية محمد بن سنان اغسل يدك من البول مرة ومن الغائط مرتين ومن الجنابة ثلثا وارسل الصدوق عن الصادق عليه السلام اغسل يدك

من النوم

من النوم وظاهر الصحيحة عدم استحباب الزائد فاطلاق المرتين في الثلثة في اللمعة مع عدم المستند لمتنوبها نعم في صحيحة حريز يغسل يده من النوم مرة ومن الغائط والبول مرتين ولكن حملها على ارادة ما اجتماع الغائط والبول كما هو الغالب وهو وان كان خلاف الظاهر الا ان حمل رواية ابن سنان على الاطلاق المستحب ايضا بعيد لكن الصحيحة اقوى سندا مع انه يكفي في المقام مقام التسامح فالتعدد في البول دون النوم قوي ويمكن الحاق النوم بالبول بملاحظة تعليل الغسل عقيب النوم بانه لا يدري اين باتت يده فان ظاهره كون الغسل لازالة النجاسة الوهمية الحاصلة من ملاقات نجاسة البول وغيره في رواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمي سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شيء ايدخلها في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ من نومه ولم يبل ايدخل يده في الاناء قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري اين باتت يده فليغسلها فان ظاهرها انه وان لم يبل الا ان احتمال ملاقات البول قائم وهذا يصلح حكمة لاستحباب التعدد او لاستحباب غسل اليدين وان كانت صريح الصحيحة الاولى ورواية عبد الكريم وظاهر الباقي اختصاص الحكم باليمنى خصوصا اذا قلنا باستحباب الاغتراف باليسرى لليمنى لكن الانصاف ان هذه الحكمة لا تصلح للانعكاس ولذا لم يعتبر في الغسل شرايط التطهير فاذا جاز التخفيف في كيفية الغسل لاجل كون النجاسة وهمية جاز في كميته فيقتصر على الواحد ولا تصلح للاطراد حتى ينفي الحكم بانتفائها وان لم يكن علة ولذا لم يفرق الاصحاب بين احتمال ملاقات النجاسة وعدمه واما اختصاص الحكم بالقليل دون الكثير فليس لعدم جريان العلة بل لاختصاص مورد الاخبار واما القليل الذي يصب منه فالاستحباب فيه قوي لاطلاق كثير من الاخبار ثم ان المشهور ان هذا الغسل من اجزاء الوضوء ولذا تجوز ايقاع النية عنده واستفادة ذلك من الاخبار لا تخ عن اشكال والترتيب على ما ذكروا انه لا يسقط الا بالامتثال وقصد التقرب فلا يحصل بفعل الغير ولا بدون القصد ولا بقصد الرياء ولا في ضمن المحرم وجمع في المنتهى بين حكمه في مسألة النية بجواز النية عند غسل اليدين معللا بانهما من افعال الطهارة بذلك وبين قوله في مسألة غسل اليدين وهل هما من سنن الوضوء فيه احتمال من حيث الامر به عند الوضوء ومن حيث ان الامر به لتوهم النجاسة لقوله عليه السلم فانه لا يدري اين باتت يده انتهى ولو لم يرد الطهارة ففي استحباب غسلهما اشكال اقربه ذلك لعموم الامر بالغسل لمريد الغمس انتهى ظاهر العبارة الاولى الجزم بكونه من افعال الوضوء وظاهر الثانية التردد في ذلك وظاهر الثالثة ترجيح خلافه وان الغسل مستحب مستقل لاجل الغمس وجمع في التذكرة ايضا بين الجزم بجواز مقارنة النية بهما وبقوله في افتقارهما الى النية وجهان من حيث انهما عبادة او لتوهم النجاسة انتهى وحكي في الروض عن النهاية عدم اعتبار النية لانها لو تحققت لم يحتج الى النية فالمتوهمة اولى وجزم باعتبارها لان الغسل عبادة باعتبار واشتمال الوضوء عليه ومنها المضمضة وهي ادارة الماء في الفم والاستنشاق وهو جذبه الى الانف واستحبابهما هو المعروف في النص والفتوى وفي رواية ابي بصير هما من الوضوء لكن في روايتي زرارة ليس المضمضة والاستنشاق فريضة ولا سنة ونحوه الكلام المحكي عن العماني ويمكن حملها على ارادة السنة مقابل الفرض المستفاد من الكتاب يعني ليسا بواجبين في كتاب الله ولا في سنة النبي صلى الله عليه وآله ويمكن حملها على عدم كونهما من الاجزاء المستحبة للوضوء نظير غسل اليدين بل هما نظير التسمية والسواك فلا وليكن كل منهما ثلثا للمروي عن امالي المفيد الثاني ولد شيخ الطائفة عن امير المؤمنين عليه السلم في عهده الى محمد بن ابي بكر حين ولاه مصر وفيه وانظر الى الوضوء فانه من تمام الصلوة تمضمض ثلث مرات واستنشق ثلثا الى ان قال فاني رايت رسول الله صلى الله عليه وآله يفعل ذلك وفي مكاتبة علي بن يقطين تمضمض ثلثا واستنشق ثلثا قال في الذكرى وكيفيته ان يبدء بالمضمضة ثلثا بثلث اكف ومع الاعواز بكف واحد يدير الماء في جميع فمه ثم يمجه ثم يستنشق **اقول** اما الترتيب كما صرح به في المبسوط والروض فيستفاد من المروي في وضوء امير المؤمنين عليه السلم وفيه تمضمض فقال اللهم لقني حجتك يوم القاك واطلق لساني بذكرك ثم استنشق فقال اللهم لا تحرم علي ريح الجنة الى ان قال بعد الفراغ من توضأ مثل وضوئي وقال مثل قولي كان له كذا وكذا وعن النهاية جواز تعقيب كل مضمضة باستنشاق واما كون كل منهما بثلث اكف فيمكن استفادته من ادلة اسباغ الوضوء والمروي في رواية السكوني من قوله صلى الله عليه وآله ليبالغ احدكم في المضمضة والاستنشاق فانه غفران لكم ومنفرة للشيطان ويؤيده ما سيجيء من استحباب الوضوء بمد واما كفاية الكف الواحد مع الاعواز فلحصول المسمى ومنه يظهر استحباب الفعلين كيفما اتفقا من دون الاعواز للاطلاق السالم عن تقييد كما ابانا فيها فان استحباب المقيد لا ينافي استحباب المطلق ايضا مثل ما تقدم من النبوي وقوله في حديث الاربعمائة المضمضة والاستنشاق سنة وطهور للفم والانف وح فيجوز الاقتصار على الكف الواحد كما عن ظاهر الاقتصار والجامع لكن في المبسوط لا يكونا باقل من ثلث ولا فرق بين ان يكونا بغرفة او غرفتين ويستحب الدعاء عندهما يعني بعد المج والجذب ان يقول عند المضمضة اللهم لقني حجتك يوم القاك واطلق لساني بذكرك وعند الاستنشاق اللهم لا تحرم علي ريح الجنة واجعلني ممن يشم ريحها وروحها وطيبها ويستحب الدعاء ايضا عند غسل الوجه بقوله اللّهم بيض وجهي يوم تسود فيه الوجوه ولا تسود وجهي يوم تبيض فيه الوجوه وعند غسل اليدين بقوله عند اليمنى اللّهم اعطني كتابي بيميني والخلد في الجنان بيساري وحاسبني حسابا يسيرا وعند غسل اليسرى اللّهم لا تعطني كتابي بشمالي ولا من وراء ظهري ولا تجعلها مغلولة الى عنقي واعوذ بك من مقطعات النيران وعند مسح الراس بقوله اللّهم غشني برحمتك وبركاتك وعند مسح الرجلين بقوله اللّهم ثبتني على الصراط يوم تزل فيه الاقدام واجعل سعيي فيما يرضيك عني وزاد في الفقيه يا ذا الجلال والاكرام وعند الفراغ بقوله الحمد لله رب العالمين وعن الفقيه ذكره الوضوء

ايدخلها

ثبت قدمي كذا في

ان يقرا

ان يقول المتوضي اللهم اني اسئلك تمام الوضوء وتمام الصلوة وتمام رضوانك والجنة ولعله للنبوي بناء على اذا توضأت فقل بسم الله اللهم اني
اسئلك تمام الوضوء وتمام الصلوة وتمام رضوانك وتمام مغفرتك فهذا زكوة الوضوء وعن البحار عن الفقه الرضوي ايما مؤمن قرء في وضوئه
انا انزلناه في ليلة القدر خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وعن البحار ايضا عن كتاب اختيار السيد والبلد الامين من قرء بعد اسباغ الوضوء انا انزلناه
في ليلة القدر وقال اللهم اني اسئلك تمام الوضوء وتمام الصلوة وتمام رضوانك وتمام مغفرتك لم يمر بذنب الا محقه وعن كتاب الاختيار وعن الباقر
عليه السلام من قرء على اثر وضوئه اية الكرسي مرة اعطاه الله ثواب اربعين عاما ورفع له اربعين درجة وزوجه الله اربعين حوراء وعن تفسير الامام العسكري
المشتمل على ثواب المتوضي ان من قال في اخر وضوئه او غسله من الجنابة سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله الا انت استغفرك واتوب اليك واشهد
ان محمدا عبدك ورسولك واشهد ان عليا وليك وخليفتك بعد نبيك وان اولياءه خلفاؤك واوصياؤه تحاتت عنه الذنوب كما يتحات ورق الاشجار
وخلق الله بكل قطرة من قطرات وضوئه او غسله ملكا يسبح الله ويقدسه ويهلله ويكبره ويصلي على محمد وآله الطيبين وثواب ذلك لهذا المتوضي
ما امر الله بوضوء وغسل ... ومنها ما ذكره الشيخ وابن حمزة والكيدري والحلي والفاضلان بل عن الغنية والتذكرة
الاجماع عليه من ان يبدأ الرجل بظاهر ذراعيه في الغسلة الاولى وفي الثانية بباطنهما وان تفعل المراة بالعكس لقوله عليه السلام في رواية محمد بن اسمعيل
ابن بزيع فرض الله على النساء في الوضوء ان يبدئن بباطن اذرعهن وفي الرجال بظاهر الذراع والمراد بالفرض التقدير والتشريع لا الايجاب قال في الذكرى
والرواية مطلقة في الغسلتين واكثر الاصحاب لم يفرقوا بين الاولى والثانية في الرجل والمراة **اقول** لعل الشيخ ومن تبعه لم يفهموا اطلاق الرواية بتنسيبها
الى الغسلة الثانية كما تقتضيه الانصاف وانما رجحوا العكس في الغسلة الثانية لان المقصود منها الاسباغ والاحتياط في الاستيعاب وكمال الامرين انما
يحصل اذا ابتدء فيها بما ابتدء في الاولى ولذا ذكر الاسكافي في كيفية غسل اليدين انه لو اخذ بظهر ذراعه غرفة وبطنها اخرى كان احوط انتهى فلذا
لاجل الاحتياط عنده لا كما يفعله واحد غرفة للظاهر واخرى للباطن كان مراعا في الاولى عند تعدد الغسلة بالجملة فالاسباغ الكامل لا
يحصل الا بالصب عن طرفين نعم لو كانت الرواية شاملة باطلاقها للغسلة الثانية اشبه ما ذكرناه بالاجتهاد في مقابل النص مع امكان ان يوجه ان البدأة
بطرف واحد في الغسلتين مستحب شرعي والاحتياط فيها لقصد تكميل الاسباغ ايضا مستحب اخر لكن الانصاف ظهور الرواية في الغسلة الواجبة ومنها
ان يكون الوضوء بمد جامع للواجبة والمستحبة وهي اربع عشرة غرفة عند علمائنا بلا خلاف بل عن جماعة الاجماع عليه ويدل عليه الاخبار المستفيضة
لو توضأ بمد ... وسيأتي بعدي اقوام يستقلون ذلك فاولئك على خلاف سنتي والثابت على سنتي معي في حظيرة القدس وفي رواية زرارة كان
رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضأ بمد ويغتسل بصاع والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال الخبر والمراد بالرطل فيها المدني وهو يزيد عن العراقي
... وهو مائتان واثنان وتسعون درهما ونصفا نسبه في الذكرى الى الاصحاب وهو مائة وثلثة وخمسون مثقالا وكذا
... نعم لو لوحظ الغسلات المستحبة اشكل توجيه ذلك ولذا قال في الذكرى ان هذا المد لا يكاد يبلغه الوضوء
الا ان يدخل فيه ماء الاستنجاء كما تضمنته رواية ابن بكير عن امير المؤمنين عليه السلام الحاكية لوضوئه حيث قال اتوضأ للصلوة ثم ذكر الاستنجاء ويوجه ما
... لكن فيها انها توضأ للاستنجاء من البول وزيادة على ماء الوضوء لا يبلغ به المد ثم ظاهر التحديد بالمد ان الزائد ليس مستحبا
بل يكون مكروها لما روي ان لله جل ذكره ملكا يكتب سرف الوضوء كما يكتب عدوانه واما قوله صلى الله عليه وآله في النبوي ... وسيأتي
... ومنها السواك ... وهو مستحب ... العود واي ...
على غير العود كالسواك واستحبابه بالجملة مجمع عليه في الحدائق لا خلاف بين اصحابنا في استحبابه مطلقا خصوصا للصلوة والوضوء والاخبار
بمستفيضة ... لكل شيء طهور وطهور الفم السواك وعن امير المؤمنين عليه السلام ان افواهكم طرق القرآن فطهروها بالسواك وعن ابي جعفر
... ركعتان بسواك افضل من سبعين ركعة بغير سواك ويتأكد عند القيام من النوم خصوصا الصلوة الليل وفي النبوي لولا
ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند وضوء كل صلوة وفي رواية السواك شطر الوضوء ويتحقق السواك بالدلك باليد للاطلاقات وفي مرسل
الكافي ادنى السواك ان تدلك باصبعك وفي رواية السكوني عن ابي عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال التسويك بالابهام والمسبحة عند
الوضوء سواك ويستحب بقضيب الشجر وقيل افضله الاراك قال في الذكرى والظاهر محله قبل غسل اليدين لرواية المعلى بن خنيس في ناسيه قبل الوضوء
... ثم تمضمض ... الاسنة لا ... عليه مما تقدم في النبوي صلى الله عليه وآله من انه عند الوضوء مع انه مقتضى كونه طهور الفم الذي
هو طريق للتوت والدعاء ومنها صفق الوجه بالماء على ما رواه الصدوق عن الصادق عليه السلام اذا توضأ الرجل فليصفق وجهه بالماء فانه ان كان ناعسا
استيقظ وان كان البرد ... وعورض بما في التهذيب لا تضربوا وجوهكم بالماء اذا توضأتم وجمع بينهما بحمل هذا على الاولى والاول على الاخير
... عند غسل الوجه قال الصدوق وروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم افتحوا عيونكم عند الوضوء لعلها لا ترى نار جهنم قال في
الذكرى ولا بأس به ... حكم الشيخ في الخلاف بعدم استحباب ايصال الماء الى داخل العينين محتجا بالاجماع وكذا في المبسوط لعدم التلازم ... وفي الذكرى

ايضا ... على خصوص الاصحاب في استحباب الاستقبال بالوضوء ولا في كراهة الكلام بغير الدعاء ولعل الاول من قولهم ع افضل المجالس ما استقبل به
القبلة والثاني من منافاته للاذكار والدعوات لكن قد يكره في الوضوء امور منها ايقاعه في الحدث من حدث البول والغائط لرواية فاعه سأل ابا عبد الله
عليه السلام عن الوضوء في المسجد فكرهه من البول والغائط ورواية بكير بن اعين عن احدهما ع اذا كان الحدث في المسجد فلا بأس بالوضوء في المسجد محمولة على غير فرض
الحدث في المسجد على غير الحدثين ومنها لطم الوجه بالماء كما في رواية قرب الاسناد المتقدمة في غسل الوجه ومنها ان يستعين في طهارته بان يكل الى
الغير بعض مقدماته القريبة التي لا تحصل غالبا الا بالتحصيل بحيث يعد فاعلها في العرف كالمشارك له في العمل كصب الماء في اليد او الماء على الصب
في دفع كف المتوضي وتضعيف موضع المسح نزد اما مثل احضار الماء او تسخينه فلا يعد الفاعل لها كالشريك لان العمل غالبا لا يتوقف على فعلها وانما يتوقف
على وجود الحاصل منها اعني حضور الماء وسخونته اما وجود الماء في اليد فانه لا يحصل غالبا الا بفعل المباشر للوضوء فاذا باشره غيره فيه صار كالشريك
له وكانه لذلك استدل جماعة من الاصحاب على الكراهة تبعا للامام ع في بعض الاخبار المتقدمة في مسئلة التولية بقوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا
مع ان الاشتراك الحقيقي غير حاصل بمجرد فعل بعض المقدمات فكان في تحريم المشاركة الحقيقية تنبيها على كراهة المشاركة المجازية الحاصلة
بملاحظة المجموع المركب من نفس الفعل ومقدماته المتوقفة غالبا على مباشرة الفاعل ثم ان في صحيحة الحذاء المروية عن تهذيب وضأت ابا جعفر عليه السلام
وقد بال وناولته ماء فاستنجى ثم صببت عليه كفا فغسل به وجهه وكفا غسل به ذراعه الايمن وكفا غسل به ذراعه الايسر ثم مسح بفضل الندا رأسه ورجليه
الخبر قال في الذكرى ويحمل على الضرورة وقد يترك الامام عليه السلام الاولى لبيان جوازه **اقول** قد يعارض المكروه امور اخر خارجة من كونه غير بيان الجواز
والاصل في ذلك ان الفعل مجمل لا يعارض القول ومنها ان يمسح بلل الوضوء من اعضائه بمنديل للمداومة العامة عليه وقد جعل الرشد في خلافهم وقد يعلم
ان الاخبار المتضمنة لفعل الائمة ع للتمندل او امرهم به بل الامر بمسح الوجه باسفل القميص محمول على التقية بان جنبه تفويت الثواب المكتوب للمتوضي ما دام
البلل فكانه ابطال العمل اي تضييع له واحباطه ويمكن ان يستدل ايضا برواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام من توضأ وتمندل كانت له حسنة وان
توضأ ولم يتمندل كان له ثلثون حسنة بناء على ان الظاهر كون الثلثين بازاء اصل الوضوء والتمندل موجب لنقص ثوابه فيكون مكروها
اذ كما ان ايقاع العبادة انقص ثوابا بنفسه الكراهة المصطلحة في العبادات كذا ادخال النقص عليها بعد الايقاع ويمكن الاستدلال على الكراهة
ايضا ويحتمل ان يكون الحسنة الواحدة بازاء اصل الوضوء والزائد بازاء ابقاء اثر الوضوء فيكون التمندل تركا المستحب مستقل لا ينبغي عده مكروها
بل ينبغي عد تركه مستحبا واستحباب الترك من حيث هو ترك وان كان مستلزما الكراهة الفعل الا ان تركه هنا مقدمة للابقاء المستحب **الرابع** في
احكام الوضوء المترتبة عليه او على جزء منه بملاحظة وجوده في مقابل الحكم المترتب عليه بملاحظة ايجاده كوجوبه واستحبابه في نفسه او لاجل امر او
لحدوث اسباب وجوبه او ندبه وقد ذكر المصنف بعضها في ضمن مسائل الاولى من تيقن الحدث وشك في الطهارة بعده او تيقنهما وشك في المتأخر
تطهر لما يوجبه من الافعال بعد الشك لا لما اوجده قبل ذلك فلو شك من تيقن الحدث في الطهارة بعد ما فرغ من الصلوة مضت صلوته وتطهر
لما يأتي لتقدم قاعدة نفي الشك بعد الفراغ على الاستصحاب خلافا لبعض كما سيجيء ولو ارتبط اللاحق بالسابق كما لو شك وهو في اثناء الصلوة
فالاقوى وجوب التطهير والاستيناف لتوقف احراز الطهارة للاجزاء اللاحقة على ذلك وسيأتي تمام الكلام في مسئلة الشك بعد الفراغ عن
الوضوء بلا خلاف ولا اشكال في الاول ويدل عليه مضافا الى الاخبار المستفيضة الاستصحاب المتفق عليه في مثل المقام بين العلماء الاعلام بل
بين قاطبة اهل الاسلام بل عد مثله المحدث الاسترابادي المنكر لحجية الاستصحاب في بعض فوائده من ضروريات الاسلام وقد يستدل ايضا بقوله ع
اذا استيقنت انك احدثت فتوضأ وبمفهوم قوله بعد ذلك واياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت بناء على ان التحذير عن الوضوء بنية
الوجوب قبل تيقن الحدث يدل على ثبوت الوجوب بعده لكن الانصاف ان ظاهرهما وجوب الوضوء حين تيقن الحدث لا اذا حصل له تيقن الحدث في
زمان وطرء الشك بعد ذلك ولا فرق فيما ذكر بين كون بقاء الحدث مظنونا او مشكوكا او موهوما لاطلاق النص والفتوى واعتبار الاستصحاب
لا بشرط افادته الظن بالبقاء في خصوص مورده بل لو قلنا باعتباره من باب الظن فالمراد به افادته له من حيث هو لو خلي وطبعه وان ارتفع الظن بسبب
بعض الموهنات الا ان لشيخنا البهائي قدس سره في حبل المتين في عكس المسئلة وهو تيقن الطهارة والشك كلاما ظاهره ان الاعتبار انما
تابع للموارد الشخصية المختلفة في حصول الظن بالبقاء وعدمه فلا يعتبر الا مع حصول الظن في خصوص المورد وسيجيء ذكره في المسئلة الاتية
واما الثاني فالحكم بوجوب التطهير فيه هو المشهور وقد يما وحديثا اذ لا صلوة الا بطهور والشك في التلبس بالطهارة كما هو المفروض فيما
نحن فيه شك في المشروط وهذا معنى ما في المقنعة والسرائر من انه يجب عليه الوضوء ليزول عنه الشك ويدخل في صلوته على يقين الطهارة واوضح
منهما قول الشيخ في التهذيب انه ماخوذ على الانسان ان لا يدخل في الصلوة الا بطهارة فينبغي ان يكون متيقنا بالطهارة ليسوغ له الدخول
فيها ومحصل ذلك ما في المعتبر في الاستدلال على وجوب الطهارة فيما لم يعلم الحالة السابقة على الحالتين من قوله لعدم حصول اليقين بالطهارة
بل ظاهر التذكرة ان هذا هو استدلال كل من قال بهذا القول وليس هنا من مجاري اصالة البراءة لاختصاصها بصورة الشك في شرطية

التوكل في وجود الشرط وقد يتوهم انه اذا لم يجعل الطهارة شرطا بل جعلنا الحدث مانعا اكتفي بعدم اليقين بالحدث وهو حاصل في محل الكلام ويندفع
اولا بما تقدم من ان الطهارة عدم الحدث فاذا كان الحدث مانعا كان عدمه شرطا وثانيا ان المانع لا يكفي فيه عدم اليقين بوجوده بل يعتبر اليقين بعدمه ولو علم
بالاصل ومن هنا ظهر ان حكمهم هنا بوجوب الطهارة ليس لكون الحدث حالة اصلية في الانسان كما تقدم توهمه من بعض في اول باب الاحداث بل لوجوب احراز
العلم بعدمه ولو بحكم الاصل اما دعوى ان المانع يكفي عدم العلم ولا يحتاج الى احراز عدمه ولو بالاصل فهي ممنوعة ويؤيد ما ذكرنا ما في الفقه الرضوي
ان كنت على يقين من الوضوء والحدث ولا تدري ايهما اسبق فتوضأ ويمكن دعوى انجباره في المقام بالشهرة المحققة وظهور الاتفاق والمشهور نسب في الذكرى
الى الاصحاب ويمكن ان يستدل بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اوجب الوضوء عند كل صلوة وكذلك قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور ولم
يعلم خروج ما نحن فيه عن اطلاقهما وبقوله ع اذا استيقنت انك احدثت فتوضأ والمفروض انه استيقن بانه احدث ومنه يظهر جواز التمسك بعموم ما اوجب
الوضوء بعد حصول اسبابه ومقتضى ذلك على ما سبق في محله من ان الاصل عدم التداخل هو كون كل واحد من تلك الاسباب لو وقع عقيب مثله مقتضيا
لتكليف مستقل بالطهارة غاية الامر انه اذا علم تعاقبها اكتفي الشارع بامتثال التكليفين بفعل واحد فاذا لم يعلم توالبها لم يعلم سقوط التكليفين
بفعل واحد فلا بد من فعل آخر ليعلم بالسقوط هذا لكن يرد على الاول ان عدم العلم بخروج ما نحن فيه عن عموم الآية غير مجد بل لا بد من العلم بدخوله فيه ولو
بحكم اصالة العموم الراجعة الى اصالة الحقيقة وهي غير جارية فيما نحن فيه لان الآية مخصصة بالمتطهر للاجماع ومثل قوله اياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك
قد احدثت الدال على نفي وجوب الوضوء مع عدم تيقن الحدث فقد دخلوا تم بجواز ان يصلي بوضوء واحد صلوة الليل والنهار والشك فيما نحن فيه في كون الشخص من
مصاديق عنوان المخصص او من مصاديق عنوان العام نظير اكرم العلماء الا زيدا اذا شك في كون شخص زيدا او عمروا فان كونه زيدا او غير زيد لا يؤثر في اصالة
الحقيقة في العموم بعد العلم بانه لم يخصص الا بزيد لم يرد منه الا معنى مجازي واحد هو ما عدا زيد فليس الشك في المراد حتى يجري اصالة الحقيقة وانما الشك
في صدق المراد المعلوم تفصيلا على امر خارجي واما قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور فهو اما مختص بالمحدث الممنوع من الصلوة اذا اريد بالطهور
الرافع للحدث او المبيح للصلوة فلا يجري الا في حق الممنوع وتحقق هذا الموضوع مشكوك فيما نحن فيه فكيف يثبت الحكم واما مختص بمثل ما ذكرنا في الآية
ان اريد بالطهور نفس الوضوء مع قطع النظر عن كونه متلبسا بصفة رفع الحدث او استباحة الصلوة واما قوله اذا استيقنت فهو مضافا الى ما ذكرنا من الظاهر
وجوب الوضوء حين تيقن الحدث لا بمجرد حدوثه في زمان وان وقع بعده بالشك مع انه معارض بقوله ع في رواية ابن بكير اذا توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى
تستيقن انك قد احدثت بناء على ظاهره من ارادة الاحداث بعد ذلك الوضوء وهذا الشخص قد توضأ في زمان ولم يتيقن الاحداث بعده واما ادلة اسباب
الوضوء فيرد عليها بعد الاغماض عن تعدد السبب فيها بقرينة الاجماع على عدم مشروعية التجديد من طهارة واحدة للسبب المتوالي منها بما لم يقع عقيب مثله
فيشترط في تاثير ما يقع منها عدم مسبوقيته بمثله والشك فيما نحن فيه كما تقدم في الآية شك في المصداق ولا يجري اصالة الاطلاق وانما هو من قبيل باب وجوب
الوضوء بعد سببها اما لو شك في ان هذا المسبب وقع عقيب السبب الذي اقتضاه او لم يقع بعد ولا بد من ايقاعه فيطلب لاثبات وجوب ايقاعه
ليحصل اليقين بحصول اثر السبب دليل آخر غير دليل السببية وبالجملة فالحكم بسببية شيء لوجوب شيء لا يثبت وجوب تحصيل اليقين بوجود المسبب بل لا بد من اثباته
بقاعدة الاستصحاب او قاعدة وجوب اليقين باحراز الشرط ان كان المسبب المشكوك الحصول شرطا كما فيما نحن فيه اما القاعدة الثانية فهي التي تمسك بها في المقام
جماعة من الاعلام واما استصحاب عدم تحقق المسبب فلا يخفى على ادنى محصل ما سطر في الكتب للاصحاب وان تكرر في اذهان اولي الالباب من معارضة
استصحاب عدم الرافع وكما يقتضي الاستصحاب بعد تحقق المسبب هو الوضوء بعد السبب وهو الحدث كذا يقتضي الاستصحاب بعد حصول الناقض وهو
الحدث بعد الطهارة المتيقنة بالفرض وهذا معنى قول المعتبر ان تيقن الطهارة معارض بتيقن الحدث ومعنى تعارضهما من حيث مقتضاهما وهو العمل على
المتيقن عند الشك في ارتفاعه والا فهما في انفسهما غير متنافيين لان المفروض اجتماعهما في المكلف ثم ان في المسئلة اقوالا اخر احدها ما مال اليه في المعتبر
واختاره جامع المقاصد ونسبه الى جعفر الشهيد الى المتاخرين من التفصيل بين صورة الجهل بالحالة السابقة على الحالتين فكالمشهور وبين صورة العلم بها
فيؤخذ بضدها لان تلك الحالة ارتفعت يقينا بوجود الرافع لها يقينا وارتفاع ذلك الرافع مشكوك فيه مثلا اذا كان قبلهما متطهرا فانتقاض تلك الطهارة
بالحدث يقيني ولم يعلم ارتفاع ذلك الحدث لاحتمال تعدد الطهارة المعلومة فيرجع الامر الى تيقن الحدث والشك في الحدث ولذا قال في الذكرى بعد حكاية هذا التفصيل
انه لم يعثر على قائل به في المسئلة لرجوعه اما الى تيقن الحدث مع الشك في الطهارة واما الى العكس والتخيير غير انه جزم كاشف اللثام على ما حكي عنه بان اطلاق
الاصحاب الحكم بوجوب التطهر مقيد بعدم علمه حاله قبل زمانهما بل حكى عن المسالك تقييد عبارة الشرائع به فتامل **اقول** ان اريد رجوع ما نحن فيه الى عين
مسئلتي الشك في الطهارة مع تيقن الحدث والعكس فلا يخفى ما فيه لان كلامهم في المسئلتين مفروض في تيقن احدهما والشك في وجود الآخر لا في تاثير الآخر
المعلوم وجوده وان اريد رجوع عليهما في الحكم والدليل حيث ان استصحاب بقاء الرافع للحالة السابقة على الحالتين اعني الحدث في الاولى والطهارة في عكسها سليم
عن معارضة باستصحاب بقاء حكم الآخر المعلوم وجوده اعني الطهارة في الاولى والحدث في عكسها لان العلم بوجوده لا يكفي في استصحابه بل لا بد فيه من العلم
بتاثيره وهو مفقود في الفرض لاحتمال وقوعه قبل ذلك الرافع وعقيب مجانسه فلا يؤثر شيئا وبهذا التقرير يظهر ان ما ذكره في المدارك تبعا للمنتهى

من ان وقوع طهارة في المسئلة الاولى وحدث في المسئلة الثانية يقيني ايضا فلا بد من العلم بناقض الطهارة ورافع الحدث اذ مجرد الوضوء والحدث ما لم يعلم
تاثيرهما لا يفعل فيهما استصحاب الكون فيه ما ذكره جماعة تبعا لشارح الدروس من ان المستصحب في الاستصحاب المعارض ليس اثر ذلك الآخر الناشي عنه حتى
يقال انه غير متيقن في السابق بل المستصحب هو الاثر الموجود حال حدوثه وان لم يعلم بكونه ناشئا عنه فاذا كانت الحالة السابقة على الحالتين هو الحدث فالطهارة
رافعة له يقينا وان كان مستصحبا الآن الحالة المانعة المعبر عنها بالحدث متيقن الوجود عند الحدث المعلوم حدوثه وان لم يعلم تاثيره فالاصل بقاؤه وان لم
ناشيا عنه نعم بان الحالة المانعة المعلومة عند الحدث المتيقن مرددة بين حالة معلومة الارتفاع واخرى مشكوكة الحدوث والشك في بقائها مسبب عن الشك
في حدوث الحالة الاخرى والاصل عدم حدوثها اللهم الا ان يمنع كون الشك في بقاء تلك الحالة المانعة مسببا عن الشك في حدوث الحالة الاخرى بل الشكان
متسببان عن الشك في تاريخ الحدث المعلوم وقوعه فاستصحاب عدم حدوث حالة مانعة اخرى كاستصحاب بقاء الطهارة معارض باستصحاب الحالة المانعة
المعلومة فغاية الامر هنا استصحابا وجوديا وهو استصحاب الطهارة الرافعة وعدميا وهو استصحاب عدم حدث آخر بعد هذه الطهارة ويمكن في مقابل
مثله وهو استصحاب الحالة المانعة المعلوم عند الحدث الآخر واستصحاب عدم طهارة بعده نعم لو منع من جريان الاستصحاب في الحالة المانعة المرددة استنادها الى
الحدث المرتفع او حدث آخر غيره تم ذلك القول ثم ان نظير ما نحن فيه ما لو غسل ثوبا نجسا بمائين يعلم بنجاسة احدهما فانه يعارض هنا استصحاب الطهارة الرافعة
للنجاسة السابقة استصحاب النجاسة المتيقنة حال ملاقاة الثوب من الماءين وكذا لو اصاب ثوبا طاهرا كران احدهما نجس الا ان المرجع في هاتين
المسئلتين الى قاعدة الطهارة بخلاف ما نحن فيه فانه لا يثبت شيء من الطهارة والحدث بالاصل يبقى ما تقدم من قاعدة الشغل المتقدم سابقا
الثاني ما عن العلامة في بعض كتبه من الاخذ بالحالة السابقة على الحالتين استنادا الى تكافؤهما الموجب لتساقطهما فيرجع الى ما قبلهما وفيه ما لا يخفى
ان اراد ظاهره وان اراد بالطهارة خصوص الرافعة وبالحدث خصوص الناقض وبالاستصحاب التزام نوع الحالة السابقة فيرجع الى التفصيل الثالث
للاقوال المحكي عنه في المختلف حيث قال اذا تيقن عند الزوال انه نقض طهارة وتوضأ عن حدث وشك في السابق فانه يستصحب حاله السابق على الزوال فان كان
في تلك الحال متطهرا بنى على الطهارة لانه تيقن نقض تلك الطهارة ونقض الطهارة الثانية مشكوك فيه فلا يزول اليقين بالشك وان كان قبل الزوال
محدثا فهو الان محدث لانه تيقن انه انتقل عن تلك الطهارة ثم نقضها والطهارة بعد نقضها مشكوك فيها انتهى اورد عليه في الذكرى وجامع المقاصد انه
يجوز توالي الطهارتين وتعاقب الحدثين فلا يتعين تأخر الطهارة في الصورة الاولى والحدث في الثانية وهذا الايراد كما ترى لعدم احتمال التوالي بناء على
كما نبه عليه في المدارك نعم اورد في المدارك تبعا للذكرى ان هذا التخصيص يخرج المسئلة الى اليقين فايراد كلامه قولا في المسئلة مما لا ينبغي واعتذر عن
ذلك وحيد عصره في حاشية المدارك تبعا لشارح الدروس ان المسئلة تتصور على صورتين الاولى ان يكون الحدث الناقض والطهارة الرافعة كل منهما
واحدا غير متعدد على اليقين والثانية وقوع كل واحد منهما على اليقين في الجملة فالعدد المتيقن واحد مع احتمال الزيادة باحتمال ان يكونا متعددين او متعدد
فكانهم حملوا عبارته في المختلف على الصورة الاولى وغفلوا عن انه يلزم على هذا ان يكون ونقض الطهارة الثانية مشكوك فلا يزول اليقين بالشك لغوا
محضا وكذا قوله والطهارة بعد نقضها مشكوك فان هاتين الكلمتين صريحتان في الشك بالاستصحاب وغير خفي ان مراده الصورة الثانية
واليقين الحاصل بوقوع حدث في الجملة وطهارة رافعة كذلك لا ينفع الا بضميمة الاستصحاب كما لا يخفى فكان ما ذكره قولا في المسئلة بالنسبة الى
احد شقوقها فتامل انتهى **اقول** احتمال طرو الضد على المتاخر ودفعه باستصحاب عدمه اجنبي عما نحن فيه لان الكلام في علاج الجهل بتاريخ الحدث
الناقض والطهارة الرافعة وبعد الحكم بتاخر الطهارة عن الحدث في الصورة الاولى فاحتمال وقوع حدث بعده وعدم احتماله لا دخل له فيما نحن فيه
توضيح ذلك انا اذا فرضناه متطهرا قبل الزوال وفرض طهارة رافعة وحدث ناقض فكلما فرض بعده من الطهارة واحدة او ازيد فلا يكون رافعة
حتى يقع بعد حدث ناقض فاحتمال وقوع الطهارة الواحدة او المتعددة بعد ذلك غير مؤثر ثم اذا حصل الحدث فكلما يقع بعده من الاحداث لا يكون
ناقضا حتى يقع بعد طهارة رافعة فالحكم بتاخر طهارة رافعة عن حدث ناقض مما لا بد منه من غير فرق بين العلم ببقائهما والشك في ارتفاعهما الموجب
لابقائها بالاستصحاب وكيف كان فالظاهر ان اطلاق الشك هنا باعتبار اصله قبل التروي كما اعترف به جماعة منهم الشهيدان وان ما ذكره
ليس من قبيل الشك الذي يرجع فيه الى القواعد بل شك يرتفع بعد الالتفات كما لو شك في عدد الشعر ان العلامة قد قال في القواعد ولو تيقنهما
متحدين متعاقبين وشك في المتاخر فان لم يعلم حاله قبل زمانهما تطهر والا استصحبه انتهى والمراد اتحادهما في العدد اي استواؤهما كحدث وطهارة
او حدثين وطهارتين والمراد بتعاقبهما وقوع الحدث منهما عقيب نوع الطهارة والطهارة منهما عقيب نوع الحدث واما تعاقب شخصيهما فغير مقصود
ووقوع احدهما عقيب الآخر لا بد منه قيل وانما اعتبر الاتحاد والتعاقب لانه بدونهما لا يطرد الاخذ بمثل الحالة السابقة لانه لو زاد عدد الطهارات
على الحدث وكان قبلهما محدثا لم يكن الان محدثا **اقول** اعتبار الاتحاد بمعنى عدم العلم بالتعدد فهو الذي ذكره في المختلف بقوله تيقن انه توضأ
عن حدث ونقض طهارة فالخارج موضوعه العلم بتعدد الطهارة الرافعة والحدث الناقض واعلم ان شيخنا في الروض بعد حكاية تفصيل الفاضلين
قال والذي يحصل لنا في المسئلة بعد تحرير كلام الجماعة انه ان علم التعاقب فلا ريب في الاستصحاب والا فان كان لا يعتاد التجديد بل انما يتطهر حيث

ظهر طهارة واقعه فكلام المحقق مع فرض سبق الحدث اوجه لضعف الحكم بوجود الطهارة مع العلم بوقوعها على الوجه المعتبر وعدم العلم بتعقب الحدث المقتضى للابطال اذ اعلم انه كان قبلها محدثا ولا يرد ان يقين الحدث حينئذ كيقين الطهارة لان الطهارة قد علم تأثيرها في رفع الحدث والحدث لم يعلم تأثيره في نقض الطهارة لاحتمال ان يقع بعد الحدث الاول وقبل الطهارة اذ الفرض عدم اشتراط التعاقب فلا يزول المعلوم بالاحتمال بل يرجع الى اليقين بالطهارة والشك في الحدث وكلام المختلف في فرض سبق الطهارة اوجه لان نفي احتمال التجديد يقتضي توسط الحدث بين الطهارتين الا ان هذا القسم يرجع الى التعاقب فلا يحتاج الى السند ذاكره هنا وان لم يتفق له تحقق هذه القيود بل انما تحقق الطهارة والحدث وشك في المتأخر وجب عليه الطهارة سواء علم حاله قبلهما ام لا لقيام الاحتمال واشتباه الحال انتهى ولا يخفى ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرنا وكذا ما في كلام في المسالك مع انه رجع اخيرا الى اطلاق المشهور ثم ان الظاهر جريان الحكم المذكور فيمن تيقن الجنابة والغسل وشك في المتأخر كما صرح به في المنتهى في مسئلة ازالة المستعمل في الحدث الاكبر بل الظاهر عدم الخلاف فيه ولذا عبروا عن العنوان بلفظ الطهارة ولو تيقن ترك عضو او جزء منه فان لم يجف البلل عما قبل المتروك اتى به وبما بعده بلا اشكال ولا خلاف محكى الا عن الاسكافي حيث فصل على الاتيان به اذا كان دون سعة الدرهم مستندا ذلك الى حديث ابي امامة عن النبي صلى الله عليه وآله وزرارة عن ابي جعفر عليه السلام وابن منصور عن زيد بن علي ع ولم يذكر اصحابنا فيما حضرني من كتبهم في الاخبار والفتاوى شيئا منها نعم ذكر الصدوق انه سئل ابو الحسن ع عن الرجل يبقى من وجهه اذا توضأ موضع لم يصبه الماء فقال يجزيه ان يبله من بعض جسده ولا دلالة لها على تحديد الاسكافي وان يبقى الترك وقد جف البلل عن جميع ما قبل المتروك استأنف الوضوء لفوات الموالاة التي هي عبارة عن عدم الجفاف خصوصا مع العمد في ترك المتابعة كما تقدم وان شك في فعل شيء من افعال الوضوء بل مطلق الطهارة الشاملة للغسل على ما صرح به العلامة واكثر من تأخر عنه كفخر الدين والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم وتخيل بعض تفرد السيد في الرياض بذلك فتعجب منه وقال لم اعثر على ذلك لغيره وجعل منشأ توهم التعميم اطلاق لفظ الطهارة في كلام جماعة وهو كما ترى وكيف كان فان كان الشاك على حالة التي كان عليها من التلبس والاشتغال بالطهارة اتى بما شك فيه ثم بما بعده لو كان غير الجزء الاخير مراعاة للترتيب لاصالة عدم الاتيان به وعدم ارتفاع الحدث وعدم اباحة الدخول في العبادة مضافا الى الاجماع الذي نقله شارح الدروس وحكى عن الوحيد في شرح المفاتيح نقله عن جماعة وعن كاشف اللثام استظهاره وعن المدارك نفي الخلاف فيه ولصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع اذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه انك لم تغسله او تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال اخرى في صلوة او في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما اوجب الله عليك فيه وضوئه فلا شيء عليك فيه فان شككت في مسح راسك فاصبت في لحيتك بللا فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك فان لم تصب بللا فلا تنقض الوضوء بالشك وامض في صلوتك وان تيقنت انك لم تتم وضوئك فاعد على ما تركت يقينا حتى تأتي على الوضوء ويجمع لك بخصوص عمومها دل على ان الشك في الشيء بعد تجاوز محله لا يلتفت اليه مثل قوله ع في صحيحة زرارة اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء وقوله ع كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو مضافا الى ما قيل من احتمال اختصاص الروايتين الاولى بقرينة صدرها بافعال الصلوة لكن في موثقة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا شككت في شيء من الوضوء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه فان الظاهر عود ضمير غيره الى الشيء لا الوضوء فيخاص الصحيحة الاولى وهي اخص لامكان حمل الصحيحة ولو بعيدا على ما اذا دخل في الغير اقل من كونه على حد التباين دون العموم والخصوص ومقتضى القاعدة الرجوع الى عموم صحيحتي زرارة وابي بصير لولا الترجيح بالشهرة ونقل الاجماع لكن الانصاف عدم ظهور رجوع الضمير الى الشيء لانه مستند له مضافا الى شهادة الذيل برجوعه الى الوضوء اذ المراد بالشيء في قوله اذا كنت في شيء لا بد ان يكون فعلا مركبا ممتدا يتصور كون الشخص فيه فيكون الشك لا محالة في بعض اجزائه لعدم تصور كون الشخص في نفس الشيء المشكوك في تحققه وارادة كون الشخص محل المشكوك فيه خلاف الظاهر جدا فمحصل الكلام ان الشك في شيء من افعال الوضوء لا يلتفت اليه اذا دخل في غير الوضوء وانما الشك يلتفت اليه اذا كنت في الوضوء غير متجاوز عنه لكن تعارض منطوق الحصر في الذيل مفهومه فيما اذا شك في غسل جزء من اليد بعد الفراغ عنه فمقتضى مفهوم الحصر فيها عدم الالتفات لانه شك في جزء من فعل قد فرغ عنه ومقتضى منطوقها الالتفات الى هذا الشك لانه شك في شيء من الوضوء وهو كائن في الوضوء مشغول بغير المشكوك فيه باعتبار كونه جزءا من غسل اليد شك بعد الفراغ من الشيء وباعتبار كونه جزءا من الوضوء شك قبل الفراغ من الشيء ومقتضى القاعدة في مثل ذلك العمل بالاعتبار الاول لوجود سببه وهو الفراغ عن اليد الذي شك في بعض اجزائه واما اعتبار كونه جزءا من فعل لم يفرغ عنه وهو الوضوء فليس سببا للالتفات بل الالتفات من مقتضيات نفس الشك المحكوم عليه باصالة عدم وقوع المشكوك فيه وعدم الفراغ من الفعل المشكوك في جزئه فهو من قبيل المقتضي والمانع فاجتماع الاعتبارين في الجزء المذكور من قبيل اجتماع المانع عن الالتفات وغير المانع عنه هذا ولكن تعارض ذلك ان الدليل على عدم الالتفات على تقدير تسليمه في الجزء المذكور مع دلالته على وجوب الالتفات بالشك في فعل مستقل من افعال الوضوء قبل الفراغ منه لانه شك في جزء من الفعل الذي يكون فيه ولم يجزه لان عدم الالتفات الى الجزء المذكور قبل الفراغ والالتفات الى الشك في الفعل المستقل من افعال الوضوء قبل الفراغ تفصيل مخالف للاجماع والظاهر تقديم دلالته على الالتفات لصراحته في الالتفات الى الغير

المشكوك

المشكوك فيه قبل الفراغ لان مفهوم الحصر بالنسبة الى الوضوء هو الحكم المذكور في صدر الموثقة فليس في المفهوم عموم يشمل الشك في جزء من افعال الوضوء بعد الفراغ من ذلك الفعل وان شئت قلت ان الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعل واحد فما دام المكلف فيه يلتفت الى الشك المتعلق بكل جزء جزء فعل منه وليس كالصلوة عبارة عن افعال متعددة وهذا نظير ما يقول جماعة في افعال الصلوة التي لا عبرة بالشك في سابقها اذا دخل في لاحقها من ان المراد ليس كل جزء جزء منها بل القراءة بتمامها مثلا فعل واحد فاذا دخل في اجزائه من السورة وشك في اول آية من الفاتحة فلا يعد شكا في الشيء بعد الدخول في غيره وبعضهم يجعلون الفاتحة فعلا والسورة فعلا آخر والحاصل ان تنبيه الامام عليه السلام في موثقة على عدم الالتفات للشك في شيء من الوضوء بالدخول في غير الوضوء مفرعا ذلك على قاعدة الشاك بعد الفراغ يقتضي ان الوضوء فعل واحد لا يلتفت الشك في اجزائه الا بعد الفراغ نظير الاذان والاقامة والفاتحة على ما يراه بعض في تعبير اعتبار الشك بعد الفراغ ولعل السبب في ذلك ان الوضوء وان تركب من اجزاء الا انها مقدمة واحدة امر بها في الشريعة بامر واحد مثل قوله اذا دخل الوقت وجب الطهور فتأمل ولعل هذا الاستظهار من الاخبار هو الوجه في الحاق الغسل بالوضوء مع ان الاخبار مختصة بالوضوء ولذا اختار بعض اختصاص الحكم به والرجوع في غيره الى اخبار الشك بعد الفراغ وفيه ان مبنى حكم الوضوء في الموثقة على قاعدة الشك بعد الفراغ لما مر في ان الحكم في الوضوء على طبق تلك القاعدة ولا ينطبق عليها الا بملاحظة كون الوضوء فعلا واحدا بعد الشك في اجزائه شكا في اجزاء فعل واحد قبل الخروج منه ولهذا يظهر ان ما تقدم منا تبعا للغير في احد من كون صحيحة الباب مخصصة لعمومات الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ ليس على ما ينبغي بل التأمل يعطي ان ابن ابي يعفور والتتبع في كلمات العلماء واسنده لا جماعة منهم هنا ايضا الى عدم الفصل وعند النظر الى تلك العمومات ما يشهد بان الحكم هنا على طبق العمومات الا ان خصوص الوضوء بتمام اجزائه لوحظ شيئا واحدا ويشهد له حكمهم بذلك في الغسل من غير تردد بل الغسل اولى باعتبار الوحدة فيه من الوضوء لانه حقيقة عبارة عن غسل جميع البدن دفعة او تدريجا على ترتيب خاص هذا ولكن الانصاف انه بعد البناء في اعتبار الشك بعد الفراغ على عمومها لكل فعل مستقل كالوضوء وافعال الصلوة او غير مستقل كاجزاء الوضوء وكل آية من القراءة الواجبة ونحو ذلك فالحاق الغسل بالوضوء في الحكم المذكور مع اختصاص الصحيحة بالوضوء وعدم تنقيح المناط وعدم العلم بالاجماع يحتاج الى دليل وان كانت مخصصة للتيمم الا ان يمنع ظهور تلك الموثقة في العموم لكل فعل لا جزاء بعض الامور المذكورة في باب الشك في الصلوة وعدم فهم جل الاصحاب لهذا التعميم فيبقى موارد الشك داخلة تحت عموم اصالة عدم الفعل كما تمسك به جماعة في هذا المقام فيقول انه لا يخلو عن قوة مع انه احوط في الجملة بقي الكلام في ان الشرط ملحق بالجزء في هذا الحكم ام لا فان الشك في طهارة ماء الغسلات السابقة او اطلاقه مثل ما بعدها ام لا وجهان من اختصاص التصحيح بالاجزاء فيبقى الشروط تحت عمومات الشك بعد الفراغ ومن ان الظاهر كما تقدم كون التصحيح عن كون الوضوء فعلا واحدا فالشك فيما يتعلق به شك قبل الفراغ فيدخل تحت قوله وانما الشك في شيء لم تجزه ولا اقل من الشك واما اصالة صحة ما مضى من فعله فلا مستند لها غير تلك العمومات فالالحاق اوجه وما ابعد ما بينه وبين ما يحتمل او يتوهم من الحكم بالصحة بمعنى تحقق الشرط حتى بالنسبة الى الافعال المستقبلة لانه شك في اثناء الوضوء في ان ما يتوضأ به مطلق او مضاف فيحكم بالصحة وثبوت حكم الاطلاق بالنسبة الى الغسلات المستقبلة لانه شك في اطلاق الماء بعد التجاوز عن محله لان محل احراز هذا الشرط ولو بحكم العادة هو ما قبل الشروع في الوضوء كالشك في الطهارة الحدثية في اثناء الصلوة حيث انه يمضي فيها الا انه لا يجوز احراز اطلاق الماء عبارة عن الغسل بالماء المطلق وليس هذا اعتبارا للتحقق بل لاحظ محله الشرعي او العادي ومنه يعلم منع الحكم في مثال الشك في الوضوء في اثناء الصلوة كما يشهد له رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام عن رجل يكون على وضوء ويشك انه على وضوء ام لا قال اذا ذكر وهو في صلوته انصرف وتوضأ واعادها وان ذكر وقد فرغ من صلوته اجزأه ذلك بناء على ان المراد بالشك هو زوال اليقين بالحدث وبالوضوء لا الشك في بقائه لوجوب استصحابه اجماعا وكيف كان فالاقوى كون الشرط كالشطر كما قال العلامة الطباطبائي والشك في الشرط نظير الشطر فكل ما فيه ففيه يجري ثم ان الحكم في الشك لا يستثنى منه الحكم كثير الشك ويتبع جماعة من المتأخرين كالشهيدين والمحقق الثاني وصاحب المدارك وشارح الجعفرية وكاشف اللثام وغيرهم ويمكن الاستدلال له مضافا الى لزوم الحرج بما ورد في كثير الشك في الصلوة من قوله عليه السلام لا تعودوا الخبيث من انفسكم نقض الصلوة فتطمعوه فان الشيطان خبيث معتاد لما عود فليمض احدكم في الوهم ولا يكثرن نقض الصلوة فانه اذا فعل ذلك مرات لم يعد اليه الشك ثم قال انما يريد الخبيث ان يطاع فاذا عصي لم يعد الى احدكم وقوله عليه السلام اذا كثر عليك السهو فامض على صلوتك فانه يوشك ان يدعك فانما ذلك من الشيطان وفي صحيحة عبد الله بن سنان حيث ذكر لابي عبد الله عليه السلام رجلا انه عاقل ثم قال الا انه يبتلى بالوضوء فقال عليه السلام واي عقل له وهو مطيع الشيطان قلت له وكيف يطيع الشيطان قال سله هذا الذي يأتيه من اي شيء هو فانه يقول لك من عمل الشيطان ويظهر من بعض الروايات انه يعمل بالظن مثل رواية الواسطي قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك اغسل وجهي ثم اغسل يدي فيشككني الشيطان اني لم اغسل ذراعي ويدي قال اذا وجدت برد الماء على ذراعك فلا تعد ويؤيده دفع الحرج لكن القول بها مفقود والمراد بكثير الشك كثير الاحتمال في مقام لا يحتمله غيره راجحا كان او مرجوحا او مساويا واما كثير القطع وهو المعبر عنه بالقطاع فهو من حيث عدم احتماله الخلاف يعمل بقطعه ولا يتبعه حكم الغير بعد اعتبار

قطعه او القاطع لا يمكنه في مقام البناء على العمل بالواقع العمل بخلاف معتقده فلا يجوز لمن يريد صوم النهار وقطع ببقاء النهار ان يحكم عليه بدخول الليل كما اشبعنا الكلام في ذلك في محله ولو تيقن فعل الطهارة وشك في الحدث فهو متطهر اجماعا نصا وفتوى سواء ظن بقائها او ظن بارتفاعها خلافا لما يظهر من شيخنا البهائي في حبل المتين حيث اناط استصحاب الطهارة على حصول الظن الشخصي فلو شك لو ظن الحدث كمن تطهر اول النهار ولم يتحفظ ولم يكن من عادته بقاء طهارته في زمان طويل فشك عند الغروب فلا يستصحب الطهارة وكانه قدس سره يريد بذلك انه لو بنى على الحكم بالطهارة من باب الاستصحاب لا من باب الاخبار الخاصة فالمناط هو حصول الظن ببقاء الحالة السابقة لكن هذا وان وجهه شارح الدروس مخالف لمذهب القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الظن فانهم لا يعتبرون افادة الظن الفعلي حتى يكون حكم الاستصحاب الواحد كالحيوة والزوجية والملكية في موارد الشك في بقائها مختلفا باختلاف الموارد الشخصية كما لا يخفى على من تتبع كلمات الخاصة والعامة في موارد اجراء اصالة البقاء ما كان على ما كان ثم ان الشك في الحدث كما لا يعتبر اذا وقع بعد الطهارة فكذلك اذا وقع في اثناء الطهارة لاصالة عدمه الموجبة للرجوع الى اطلاقات الامر بالافعال الوضوء كتابا وسنة ولاستصحاب صحة الاجزاء السابقة وقابليتها للجزئية الفعلية الا ان ظاهر البيان الحاق الشك في الحدث قبل الفراغ بالشك في افعال الوضوء حيث قال لو شك في اثناء الطهارة في حدث او نية او واجب استدرك وبعد الفراغ لا يلتفت انتهى ونحوه ظاهر المقنعة الا انه خص ذلك بصورة الظن بالحدث وظاهر ارادته مطلق الاحتمال قال من كان جالسا على حال الوضوء لم يفرغ منه فعرض له ظن انه قد احدث ما ينقض وضوءه او توهم انه قدم مؤخرا او اخر مقدما وجب عليه اعادة الوضوء من اوله ليقوم من مجلسه وقد فرغ من وضوئه على يقين من سلامته من الفساد فان عرض له شك بعد ذلك فيه فقام من مكانه لم يلتفت انتهى ويحتمل عبارة المبسوط ايضا قال ومن شك في الوضوء وهو جالس على حال الوضوء اعاد فان شك في شيء من اعضاء الطهارة في هذه الحال اعاد عليه وعلى ما بعده ومتى شك فيه او في شيء منه بعد انصرافه من الوضوء لم يلتفت اليه انتهى وفي الوسيلة عد من مواضع وجوب الاعادة الشك في الوضوء وهو جالس عليه وان نظر الاخلال بواجب من افعال الوضوء وان نظر فعل شيء ينقض الوضوء وعد من مواضع عدم وجوب الاعادة الشك في الوضوء بعد ما قام عنه والشك في عضو منه انتهى بناء على ان المراد بالشك في الوضوء الشك في التلبس من جهة احتمال طرو الحدث وهو محتمل عبارة اللمعة لكن الشارح بالشك في النية وفسره على ذلك المحشون وهذا جار في عبارتي المبسوط والوسيلة لكن لا يخفى بعده وعلى اي حال فوجه الحكم المذكور كما استفيد من قول المفيد في المقنعة ليقوم من مجلسه الخ انه يعتبر في الوضوء احراز افعاله واحراز وجودها على الوجه الصحيح فكما انه عند الشك في الاجزاء والشروط كذلك واحراز بقاء صحتها الى حين الفراغ فكما انه مع الشك في بقاء الصحة بل الشك في بقاء صحة الاجزاء السابقة راجع الى الشك في وجود الاجزاء اللاحقة على الوجه الصحيح وفيه تامل اما اولا فلان الظاهر من ادلة الشك قبل الفراغ هو الشك في الاجزاء وثانيا ان اصالة عدم الحدث حاكمة على تلك الادلة لانها بمنزلة الرافع والمزيل للشك في بقاء صحة الاجزاء اللاحقة ووجود الاجزاء اللاحقة على الوجه الصحيح لان الشك في الصحة مسبب عن الشك في صدور الحدث فاذا ارتفع بالاصل فقد احرز بها صحة الاجزاء جميعا وهذا نظير ما لو شك قبل الفراغ في طهارة الماء الذي توضأ به او اباحته او اباحة مكانه فان هذا لا يعد شكا في افعال الوضوء وصحتها قبل الفراغ ولو شك في شيء من افعال الوضوء او في وجوده على الوجه الصحيح بعد انصرافه من حالة الوضوء كما في المعتبر والمنتهى فعلى هذا يرجع ما دام على حالة التي يتوضأ عليها وان فرغ من الوضوء كما اعترف به في الروض او من افعال الوضوء لكنه بعيد عن ظاهر المقابلة للفقرة السابقة وان فسره به محشي الكتاب وشارحاه في المسالك والمدارك مدعيا عليه الاجماع وهو ظاهر التذكرة والذكرى والبيان لكن في الدروس ولو انتقل عن محله ولو تقديرا لم يلتفت وكانه موافق للمتن على تفسير المعتبر والمحكي عن جماعة من القدماء ما عرفت من المقنعة وفي السرائر لو كان العارض بعد فراغه وانصرافه عن مغتسله وموضعه لم يعتد بالشك لانه لم يخرج من حال الطهارة الا على يقين كمالها وليس ينقض الشك اليقين انتهى والاقوى كفاية الفراغ في عدم الاعتناء لقوله عليه السلام في ذيل موثقة ابن ابي يعفور انما الشك في شيء لم تجزه وحصر الشك الملتفت اليه بما وقع حال الاشتغال وقوله عليه السلام في رواية بكير بن اعين في الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك فصل بين حالة الاشتغال وما بعدها وقوله عليه السلام كل شيء شك فيه مما قد مضى فامضه كما هو وقوله كلما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه كما هو وهذا كله مضافا الى عمومات ما دل على عدم الالتفات بالشك في شيء بعد الدخول في غيره فان مقتضى ذلك عدم الالتفات الى الشك في فعل من الوضوء بعد الدخول في فعل اخر خرج من ذلك بالنص والاجماع ما اذا لم يفرغ من الوضوء فيلتفت ولو دخل في فعل اخر وبقي الباقي وقد يعارض الاخبار المذكورة بقوله عليه السلام في صدر الموثقة اذا شككت في شيء من الوضوء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء فاعتبر الدخول في غير الوضوء وقوله عليه السلام في ذيل الصحيحة المتقدمة فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت الى حال اخرى صلوة او غيرها واما التمسك بالعمومات المذكورة فلا وجه له بعد ما عرفت سابقا بشهادة بعض النصوص وكثير من الفتاوى من ان حكم الوضوء منطبقة على تلك العمومات الا ان الشارع لاحظ الوضوء بتمامه فعلا واحدا لا يلغى الشك فيه الا بعد الدخول في غيره ويدفع عن الاول بان التصرف في صدر الموثقة وذيل الصحيحة بحمل القيد وارد لمورد الغالب اولى من العكس وهو التصرف في ذيل الموثقة وصدر الصحيحة الظاهرين

فان العبرة في الالتفات بالعقود على الوضوء والاشتغال لان ذيل الموثقة بمنزلة القاعدة لصدرها فهو متفرع عليها والمتفرع عليها كما ان صدر الصحيحة هي الشرطية الاولى هي المتكفلة لبيان علة الحكم والشرطية الثانية بمنزلة النقيض لها ومفهومه عدمها الامر وجودي اخر كما هو المطرد في كل كلام مشتمل على شرطيتين ومن هنا نعتمد على ارجاع بعض عبارات القدماء كعبارة المقنعة المتقدمة الى المتن واما انطباق حكم الوضوء على العمومات فالمتيقن من جعل الوضوء امرا واحدا مع مخالفته للنصوص بالنسبة الى حكم الشك قبل الفراغ لا مطلقا كما ان الاخراج الحكمي يقتصر فيه على المتيقن كذلك الاخراج الموضوعي فيعمل في غير المتيقن بالحكم العام على الموضوع المحسوس الى الاصل وهو عدم الالتفات الى الشك في الشيء بعد الدخول في غيره لكن هذا كله في غير الجزء الاخير فلو شك فيه قبل الدخول في حال اخرى لم يعلم انه شك بعد الفراغ من الوضوء ولذلك يعتبر فيه الدخول في غير الوضوء سواء كان حالا اخرى او فعلا اخر فالاختلاف حكم الجزء الاخير مع غيره من جهة احراز الفراغ في الثاني بمجرد فعل الجزء الاخير بخلافه في الاول فلا بد في احراز الفراغ من الوضوء من الدخول في غيره وتفصيل كاشف اللثام بين الجزء الاخير وغيره كما اخترناه ليس قولا بالتفصيل فالاجماع المركب كما زعم نعم قد يدعى عدم توقف تحقق الفراغ من الوضوء على الدخول في غيره بل قد يتحقق بان لا يجد الانسان نفسه مشغولا بالوضوء كما ذكره شارح الدروس وقد يتحقق بان يعتقد الفراغ في زمان ويكون فيه على يقين من الفراغ كما صرح به كاشف اللثام في مسئلة من شك في عدد الطواف بعد الانصراف وفيهما تامل اما في الاول فلانه غير منشا على كان مع شغلها بفعل اخر فهو ما ذكرنا وان كان بمجرد الاعتقاد فهو الامر الثاني وهو اعتقاد الفراغ ولا ينفع بعد طرو الشك لم يزل ذلك اليقين لعدم الدليل على اعتبار هذا اليقين بعد زواله وان كان يظهر ذلك من جماعة حيث يعللون عدم الالتفات الى الشك الا قبل الفراغ بوجوب تحصيل اليقين باكمال الوضوء وعدم الاعتناء بالشك بعد حصول هذا اليقين كما عرفت من عبارتي المقنعة والسرائر المتقدمتين وقال في السرائر بعد ما قدمناه عنه وقال بعض اصحابنا في كتاب له انه ليس من العبادة ان ينصرف الانسان من حال الوضوء الا بعد الفراغ من استيفائه على الكمال وهذا غير واضح الا انه يرجع في آخر الباب ويقول ان انصرف من حال الوضوء وقد شك في شيء من ذلك لم يلتفت اليه ومضى على يقينه وهذا القول اوضح وامتن في الاستدلال انتهى والفرق بين ما حكاه اولا وما ارتضاه اخيرا هو ان مناط الاستدلال في الاول هو ظاهر حال المكلف وفي الثاني عدم العبرة بالشك بعد اليقين لكن الاول اولى واذا استدل به في التذكرة وهو الموافق ايضا لما يستفاد من قوله عليه السلام هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك اما مجرد الاعتقاد بشيء في زمان فليس دليلا شرعيا عليه حتى يرجع اليه عند الشك فيه وزوال الاعتقاد نعم لو تيقن شيئا فشك في ارتفاعه بعد اليقين بحدوثه فمقتضى اخبار عدم نقض اليقين بالشك الحكم ببقائه واين هذا مما نحن فيه و يحتمل شمول تلك القاعدة لما نحن فيه توهم يظهر اندفاعه بالتامل في تلك الاخبار نعم يمكن الاستدلال على مراعاة الاعتقاد بما ذكرنا من ان ظاهر حال المكلف عدم الاعتقاد باستيفاء افعال الوضوء باسرها الا بعد تحقق ذلك في الخارج والغفلة والجهل المركب في الانسان عارضان نادران وهذا هو ايضا مراد المعتبر فقده فيما تقدم من عبارة المقنعة لان مجرد الاعتقاد دليل على المعتقد بعد زواله وبالجملة فلا دليل على مراعاة الاعتقاد السابق بعد الشك اللاحق لو قلنا بها الا ظاهر حال الفاعل فظهر ان مؤدى ما حكاه الحلي اولا عن بعض الاصحاب وما حكاه الحلي عنه اخيرا شيء واحد وان زعم الحلي مغايرتهما وكون الثاني رجوعا عن الاول هذا كله مع ان الدليل على اعتبار هذا الظاهر في غير مورد النص غير ظاهر ومورد النص هو الشك بعد الفراغ من الوضوء ومع الشك في الجزء الاخير لم يعلم الفراغ واثباته بالاعتقاد به في زمان لا دليل عليه وان سلمنا كون الظاهر عدم الاعتقاد الا بعد تحقق المعتقد في الواقع لكن لا دليل على اعتبار هذا الظهور ومع كونه ظهورا نوعيا لا يحصل معه الظن الشخصي في جميع الموارد وانما اطلنا الكلام لما راينا المقام من توهم غير واحد من الاعلام اغترارا بما يترائى من عبارة السرائر هنا وفي باب الشك في السجود بعد ما قام ان عدم نقض اليقين بالشك بمعنى عدم رفع اليد عن الاعتقاد السابق عند طرو الشك في نفس ذلك المعتقد والتردد بين صحة ذلك الاعتقاد وفساده قاعدة معتبرة نظير قاعدة الاستصحاب التي هي عدم نقض اليقين بالشك بمعنى البناء على بقاء ما تيقن في السابق واللاحق حدوثه وشك في ارتفاعه بعد الحدوث وكيف كان فلا بد في احراز الفراغ عند الشك في الجزء الاخير من الانتقال الى حالة مترتبة على الوضوء عادة او شرعا الاكل وفعل اذ الافعال الغير المنافية للاشتغال بالوضوء لا يكون امارة على الفراغ نعم لا فرق بين فوات الموالاة على تقدير التدارك وعدمه وتوهم عدم تجاوز المحل في الثاني فيدخل تحت منطوق قوله عليه السلام انما الشك في شيء لم تجزه مدفوع بان العبرة بالتجاوز عن الوضوء والفراغ عنه عرفا كما هو مقتضى اطلاق النص والفتوى لا مجرد بقاء محل التدارك ثم ان المتيقن من النص والفتوى عدم الاعتناء بعد الفراغ عن الوضوء بالشك في بعض افعاله بمعنى احتمال تركه نسيانا فلو لم يحتمل الا تعمد الترك فالظاهر الحاقه بالاول بل الظاهر عدم القول بالفصل لاطلاق الرواية ومنع انصرافه الى الاول ولان الظاهر من قوله عليه السلام هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك لانه بمنزلة صغرى لكبرى هي انه اذا كان اذكر فلا يخل بفعل ما هو الملازم لا يكون الا بنفي احتمال بعد الاخلال اللهم الا ان يجعل الملازمة منصرفة الى ملاك السؤال الى صورة احتمال النسيان لا غير بين كونه اذكر وبين عدم الاخلال كاشفا عن اختصاص المورد واما رفع احتمال تعمد الاخلال بان قصد الوضوء حرام فلا يحمل فعل المسلم عليه فهو بعيد منه محل نظر في المسئلة لا تخلو عن اشكال ونحوه بل واشكل منه ما لو كان عدم الاخلال على تقديره حاصلا لا عن قصد كمن قطع كرك مثلا الحائل الذي قد يمنع عن وصول الماء الى البشرة وقد لا يمنع الا انه يشك في وصوله في هذا الوضوء من باب الاتفاق فان الانصراف المتقدم في مورد السؤال هنا موجود

مضافا الى عدم امكان اجراء التعليل المذكور بالترتيب المتقدم في شموله للصورة السابقة ونحوه بل اشكل منه ما لو راى بعد الفراغ شيئا شك في حجبه للبشرة بحيث لا يقطع بعدم حجبه في بعض الاوقات فهذه صور ثلث متشكرة في الاشكال وان كان ظاهر عبارة النص والفتوى شاملا لها في باب النظر واعلم ان جماعة ممن تاخر عن العلامة قد تبعوه في التعرض لحكم الشك في بعض افعال الغسل والتيمم قبل الفراغ وبعده بناء منهم على اتحاد الطهارات في حكم الشك ونحن نذكر ذلك فيما بين ايديهم فنقول اما الغسل فاما ان يكون مرتبا واما ان يكون ارتماسيا اما المرتب فلا اشكال في حكم ما عدا الجزء الاخير قبل الفراغ ولا بعده لمثل قوله عليه السلام انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه وقوله كلما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامض فيه وخصوص قوله عليه السلام في الصحيح فان دخله الشك وهو في صلوته فليمض في صلوته ولا شيء عليه وبه يستدل على حكم الشك في الجزء الاخير اذا دخل في ما يشترط بالطهارة اصالة او بالتبع اما لو لم يدخل فيه فقد يشكل لعدم تحقق الفراغ من جهة عدم اعتبار الموالاة ولذا قد يفصل بين من اعتاد الموالاة فيه وغيره وهو لا يتم اما مع عدم اعتبار الموالاة فلعدم تحقق الفراغ والتجاوز والمضي واما معه فلتحقق هذه الامور عرفا كما تقدم في الوضوء اذ لا عبرة ببقاء محل التدارك شرعا كما لو فرض تيقن الاخلال والا لاشترط في الوضوء وضوع الشك بعد الجفاف لكن قال في التذكرة بعد حكم الشك في اعضاء الوضوء ولو كان الشك في شيء من اعضاء الغسل فان كان في المكان اعاد عليه وعلى ما بعده وان كان بعد الانتقال فكذلك بخلاف الوضوء لقضاء العادة بالانصراف عن فعل صحيح وانما يصح هناك لو كمل الافعال للبطلان مع الاخلال بالموالاة بخلاف الغسل وفي المرتب ومن عادته التوالي اشكال ينشأ من الالتفات الى العادة وعدمه

اقول ان فرض الشك فيما عدا الجزء الاخير بعد الاتيان بما بعده الى اخر العمل والفراغ منه فلا فرق بين الوضوء والغسل لعدم مدخلية الموالاة هنا بل لو بنى على اعتبار قضاء الظاهر بان الانسان لا يدخل في الافعال المتاخرة من الامور المرتبة الا بعد فعل المقدم منها فلا فرق بين الوضوء والغسل وان لم يبن على ذلك فلا فرق ايضا وان فرض الشك في الجزء الاخير فان اعتبر في الانتقال عن المحل فوات تدارك محل المشكوك شرعا فينبغي ان يعتبر ذلك فيما تقدم من حكمه في الوضوء مع ان اعتبار ذلك في الشك بعد الفراغ من الوضوء مما لم يعرف لاحد كما نبهنا عليه سابقا الا ان يراد من الموالاة المتابعة التي يفوت بمجرد القيام عن الوضوء والاشتغال بغيره بل بمجرد الفصل ان لم يشتغل بشيء لكن صريح كلامه ارادة الموالاة المعتبرة في صحة الوضوء وهي بالمعنى المذكور غير شرط في صحة الوضوء اتفاقا على ما زعمه المصنف في المختلف وغيره وان لم يكن الامر كذلك فان اعتبر في الانتقال الانتقال عن المحل المتعارف المعتاد وان لم يفت الموالاة لم يكن ينبغي الاشكال منه في معتاد الموالاة في الغسل لان الغرض اعتبار العادة في محل الوضوء فلا وجه لاهمالها في الغسل مع عدم اعتبار الالتفات الى الشك بعد الفراغ للوضوء والغسل لاجل ما ذكرنا رجح فخر الدين في الايضاح عدم الالتفات في معتاد الموالاة تمسكا بالصحيح السابق الدال على حكم الشك بعد الدخول في الصلوة ولقضاء العادة ومما دل على عدم اعتبار الشك في الشيء بعد الخروج عنه والدخول في غيره وهو المتعين في الاستدلال ومبني على ما ذكره من ان المناط في الخروج عن الشيء تجاوز محله المتعارف المعتاد وان بقي محل تداركه شرعا وقد وافق الفخر على ذلك الشهيدان في الالفية وشرحها وبعض امالي الشهيد والمحقق الثاني في جامع المقاصد واما الارتماسي فان قلنا بوقوعه دفعة فالشك فيه انما يتحقق بعد الفراغ وان قلنا بحصوله تدريجا فالعبرة بتجاوز المحل الدخول فيها لا يدخل فيه شرعا او عادة لا بعد استكمال الغسل وقد عرفت استشكال العلامة فيه في التذكرة مع عدم التعرض لوجه الاشكال واما التيمم ففي التذكرة انه مع اتساع الوقت ان اوجبنا الموالاة فيه فكالوضوء والا فكالغسل وفي جامع المقاصد انه كالوضوء ويظهر الحال فيه مما ذكرنا واعلم ان من ترك غسل موضع النجو او البول وصلى اعاد الصلوة عامدا كان في صلوته كذلك او ناسيا للموضوع او الحكم او جاهلا بالحكم الا بالموضوع لكونه معذورا هنا عند المصنف وغيره ويحتمل شموله للجهل بالموضوع ببعض اقسامه الغير الداخلة تحت اطلاق ما دل على معذورية الجاهل بالنجاسة ويحتمل ضعيفا عدم معذورية الجاهل بهذا الموضوع الخاص لبعض الاخبار واما حكم العامد فواضح واما الناسي فوجوب الاعادة وقتا هو المشهور والظاهر ان المسئلة من جزئيات مسئلة الصلوة مع النجاسة التي سيجيء في احكام النجاسات الا انه احتمل بعض كون الخلاف هنا اقل لمكان الاخبار وكيف كان فالاقوى الاعادة وقتا وخارجا ويدل عليه مضافا الى بعض العمومات الشاملة لما نحن فيه وغيره خصوص الاخبار منها في حسنة عمرو بن ابي نصر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ابول واتوضأ وانسى استنجائي ثم اذكر بعد ما صليت قال اغسل ذكرك واعد صلوتك ولا تعد وضوئك وفي مرسلة ابن بكير يغسل ذكره ويعيد الصلوة ولا يعيد الوضوء وفي رواية ابن ابي مريم الانصاري ان الحكم بن عتيبة بال يوما ولم يغسل ذكره متعمدا فذكرت ذلك لابي عبد الله عليه السلام فقال عليه ان يغسل ذكره ويعيد صلوته ولا يعيد وضوئه وفي صحيحة زرارة توضأت يوما فلم اغسل ذكري ثم صليت فذكرت ذلك لابي عبد الله عليه السلام فقال اغسل ذكرك واعد صلوتك وظاهر الاخير بقوة كون الامر بالاعادة بعد انقضاء الوقت مضافا الى ما ثبت في محله من ان الاصل فيما يجب الاعادة ان يجب قضاؤه لان الاعادة لا تكون الا مع بقاء الامر الاول واشتغال الذمة به فاذا خرج الوقت فقد خرج مع اشتغال ذمة المكلف به وهذا المقدار كاف في صدق الفوات لغة وعرفا ولذا اطلق في بعض الاخبار الفوت على من صلى في النجاسة ناسيا كما سيجيء نعم في المقام اخبار تدل على عدم وجوب الاعادة فمنها رواية عمرو بن ابي نصر قلت لابي عبد الله عليه السلام اني صليت فذكرت اني لم اغسل ذكري فاعيد الصلوة

قال لا وخبر هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يتوضأ وينسى ان يغسل ذكره قال يغسل ذكره ولا يعيد الصلوة ورواية عمار بن موسى قال لا تعيد الصلوة وفي رواية حماد بن عثمان عن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام لو ان رجلا نسي ان يستنجي من الغائط حتى صلى لم يعد الصلوة وفي صحيحة علي بن جعفر فيمن نسي الاستنجاء من الغائط ان ذكره وهو في صلوته يعيد فان ذكره بعد ما فرغ من صلوته فقد اجزه ذلك ولا اعادة عليه بعضها ما يشبه من الاخبار في ناسي النجاسة في الثوب والبدن بناء على كون ما نحن فيه منه ولو فرض التكافؤ وجمع المحمول على الاعادة الصلوة الا من جهة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود وقوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان بناء على شمول المنفي للاعادة كما يظهر من المحقق في المعتبر في مسئلة نسيان النجاسة لكن الظاهر عدم شمول الرواية لنفي الاعادة لان وجوبها ليس من اثار ما فعل نسيانا او الا قبليا بل من جهة الامر الاول غاية الامر انه لم يسقط بالفعل الماتي به نسيانا واما الاعتضاد بحديث لا تعاد فمبني على اختصاص الطهور فيها بالطهارة من الحدث لكن يحتمل غيره بل ارادة مطلق استعمال الطهور لرفع الحدث والخبث كما يومي اليه قوله عليه السلام في رواية اخرى لا صلوة الا بطهور ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار واما البول فلا بد من غسله ولو فرض تساوي الاحتمالين سقط العام المخصص بالمتصل المجمل عن الاستدلال فتامل جدا فالمتجه بعد التكافؤ الرجوع اما الى اطلاق ادلة اعتبار الطهارة من الخبث مثل قوله لا صلوة الا بطهور ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار واما البول فلا بد من غسله وغير ذلك مما دل على وجوب ازالة النجاسة عن محل الاستنجاء وغيره وجوبا شرطيا او التنزل عن ذلك والرجوع الى قاعدة عدم الاجزاء وبقاء الاشتغال بالامر المتوجه الى المكلف في حال عدم النسيان وعدم سقوطه بالماتي به نسيانا كل ذلك بعد فرض التكافؤ والاغماض عن ترجيح اخبار الاعادة بالاكثرية وعمل الاكثر ونحو ذلك ثم قد يستوجه القول بالفصل فيما يجزي فيه بين بقاء الوقت وخروجه كما عن المقنع جمعا بين ما تقدم من اخبار الطرفين بشهادة بعض الاخبار مثل موثقة عمار ... ينسى ان يغسل ذكره بالماء حتى صلى الا انه قد تمسح بثلثة احجار قال ان كانت في وقت تلك الصلوة فليعد ... تلك الصلوة التي صلى فقد جازت صلوته وليتوضأ لما يستقبل من الصلوة لكن الرواية مع عدم صحتها ... بثلثة احجار والامر باعادة الوضوء وعدم ايجاب قضاء الصلوة مع وقوعها بلا وضوء نظير قوله وليتوضأ ... الاستنجاء بالماء ويراد بالتمسح ما كان فاقد الشروط الا كتفاء اما التعدي النجاسة عن المحل واما العدد كما به ... في التفصيل برواية علي بن مهزيار الاتية في مسئلة ناسي النجاسة في الثوب والبدن بناء على كون ما ... هذا التفصيل بالنسبة الى البول وعن الصدوق قدس تفصيل اخر بين مخرج البول والغائط ... علي بن جعفر في الاستنجاء من الغائط وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في انه لا يجب الاعادة للوضوء ... المستفيضة ففي صحيحة علي بن يقطين يغسل ذكره ولا يعيد الوضوء ومثلها صحيحة عمرو بن ابي نصر ... هرقت الماء ونسيت ان تغسل ذكرك حتى صليت فعليك اعادة الوضوء وغسل ذكرك وفي صحيحة سليمان ... غسل ذكره ثم يعيد الوضوء وظاهرها اخذ الصدوق حيث اوجب الاعادة على ناسي غسل البول ... ما المتقدمة في ناسي غسل الدبر ولما فرغ المصنف قدس من الخلل الواقع والمتوهم في وضوء بخصوصه ... اولى من جهة وضوء المبيح للمشروط به سواء كان بغية الندب الثابت له باصل الشرع ام بغية ... الصلوة لمن اخل بعضو مثلا او شرط من احدى الطهارتين فان قلنا بوحدة حقيقة الوضوء ... بغير نية الرفع والاستباحة فالطهارة والصلوة صحيحتان بلا اشكال كما يظهر من الصدوق و ... مع خصوص المجدد عند تبين الحاجة اليه كما يراه الشيخ مع عدم اقتصاره على نية القربة ووافقه على ذلك جماعة كالقاضي وابن سعيد والحمزة والمحقق في المعتبر وقد تقدم ذلك كله في بحث النية وقد تقدم هناك نقل العلامة من هذا القول دفع الشهيد في الذكرى لدوان لو جبنا نية الرفع او الاستباحة اعادهما عند المصنف اكثر من تاخر عنه لاصالة بقاء الحدث السابق على الطهارتين لعدم العلم بارتفاعه لاحتمال الاخلال من الاولى وهنا وجه لعدم الاعادة اوفق بالقواعد هي صحة الصلوة والطهارة لان الشك في الاخلال هو شك بعد الانتقال عن محله والعلم الاجمالي بالاخلال والشك في مورده غير مانع عن جريان قاعدة الشك بعد الفراغ كما احتمله في الذكرى لانه نقيد النص والفتوى من غير دليل ومجرد العلم الاجمالي بالاخلال لو اثر لاثر فيما علم اجمالا بالاخلال بفعل مردد بين كونه من الافعال الواجبة او المستحبة كالذي لم يدر المتردد بين غسل اليمنى وبين المضمضة او تيقن انه لا يدري انه ترك من الاغسال الواجبة او المستحبة او غسل غسل الجنابة وغسل الجمعة ثم ذكر الاخلال بعضو من احدهما الى غير ذلك من موارد العلم الاجمالي بالترك ودعوى الفرق بين ما يجب ... ذكر وبين ما لا يجب وهذا التفصيل ترد المتردد في الصلوة بين الركوع والقنوت او القراءة وشبه ذلك مع انه لو سلم قدح مجرد العلم الاجمالي في قاعدة الشك بعد الفراغ لم يقتض ذلك وجوب اعادة الصلوة اذ الشك بالنسبة اليها غير مجامع مع العلم الاجمالي غاية الامر وجوب الطهارة

ان الصلوات المستعملة فهو من شك بعد الصلوة في انه تطهر لها من الحدث السابق ام لا وقد افتى جماعة بعدم الالتفات اليه ويدل عليه رواية علي بن جعفر قد مر في الشك في الشرط في الاثناء وان خالف فيه بعض ككاشف اللثام في مسئلة من شك بعد الطواف في انه تطهر ام لا حيث استوجه عدم العلامة وغيره الالتفات الى الاشتراط نظرا الى اختصاص الشك بعد الفراغ بالافعال دون الشروط ولعله قد جعل حكمهم بالالتفات في باب الطهارة شاهدا على عدم عموم اطلاقاتهم للشرط لكنه معارض بقولهم في باب الطواف ثم انه قد حكي في الذكرى ما استوجهناه عن السيد بن طاوس قدس فقال خرج ابن طاوس وجها في ترك عضو مترددين طهارة مجزية وغير مجزية انه لا التفات فيه لانه اجد تحت الشك في الوضوء بعد الفراغ وهو متجه لان تيقن اليقين حاصل هنا بالترك وان كان شاكا في موضعه بخلاف الشك بعد الفراغ فانه لا يقين فيه بوجه والله الموفق اقول ما استدركه قدس تقييد للنص من غير دليل فان من شك بعد فراغه في انه غسل يده ام لا قد يكون متيقنا انه على تقدير غسلها ترك فعلا آخر من امور دينه او دنياه وهو قادح في حكم الشك بعد الفراغ قطعا والله العالم والثانية انه لو صلى بكل من الطهارتين صلوة او اريد اعادة ما صلاه بالطهارة الاولى لاصالة بقاء حدثه دون ما صلاه بالثانية لصحة ما صلاه بها على كل تقدير بناء على القول الاول وهو الاقتصار على نية القربة او كفاية التجديد واما على القول الآخر فيجب اعادتهما ايضا لان اصالة بقاء الحدث بعد الوضوء الاول سليمة عن الرافع والمراد بالاعادة في كلامهم اعم من القضاء لان الموجب للفعل في الوقت وهو اصالة بقاء الحدث توجب القضاء لدخول المكلف ح بحكم هذا الاصل في جملة من صلى بغير طهور المنصوص على وجوب القضاء عليه على من صلى بغير طهور لا يحتاج الى دعوى صدق موضوع الفوات هنا حتى يسلم تارة لاثباتها بالاصل ويمنع اخرى بمنع اثبات الاصل له وربما يصعب اثبات القضاء على من وجب عليه الطهارة لاجل شكه في المتاخر من الحدث والطهارة المتيقنين فلم يتطهر لنسيان او صلى ولم يتذكر الا بعد الوقت اذ ليس هنا استصحاب حدث حتى يحكم من اجله بانه صلى بغير طهور وانما وجب الاعادة في الوقت لان الشك في الشرط شك في المشروط فلا يحصل يقين البراءة الا بالطهارة واذا كان القضاء بفرض جديد ولو كان عموا فض ما فات مع عدم احراز الفوات فالاصل البراءة من وجوب القضاء لكن يمكن ان يقال الاصل عدم الاتيان بالفعل على وجهه ان المراد بالفوات في النص والفتوى ما يعم ذلك لو فرض عدم صدق الفوات فيما نحن فيه وقد استفيد من ملاحظة الاخبار تعلق القضاء بمجرد ان يجري ولو بالاصل عدم الاتيان بالصلوة الواقعية عمدا او نسيانا ولذا كان الاصل فيمن شك بعد الوقت في انه صلى في الوقت ام لا هو وجوب القضاء وانما عدل عنه للنص المعلل بانه قد دخل حائل يعني انه قد مضى محله ودخل وقت فعل آخر ثم ان هذا كله على طريقة المشهور من الاعتناء بالشك المذكور واما على ما استوجهنا تبعا للسيد المتقدم والشهيد قده فليس عليه اعادة خصوصا لو شك بعد خروج الوقت وقد قواه في المنتهى في هذه المسئلة الثانية بعد ان اختار المشهور في المسئلة الاولى كسائر كتبه في المسئلتين قوى بعد بيان الحكم المشهور وعندي في هذا شك وهو انه قد تيقن الطهارة وشك في بعض اعضائها بعد الانصراف الا ان الشك في الحاق المتروك باليقين منهما هو الشك في ترك احد الاعضاء الواجبة فلا يلتفت اليه وهو قوي انتهى في قوله قد شك في ترك احد الاعضاء الواجبة كقول الشهيد حاكيا عن السيد بن طاوس ترك عضو تردد بين طهارة مجزية وغير مجزية اشارة الى ان مطلق العلم الاجمالي وتردد المتروك بين شيئين لا يوجب عدم جريان حكم الشك بعد الفراغ لان هذا الشك بالنسبة الى ما لا يترتب على الشك فيه تدارك شك خال عن العلم الاجمالي كما مثلنا سابقا بتردد المتروك بين واجب ومستحب او بين فعل بعض من الوضوء وفعل اجنبي وكذا تردد المتروك في الصلوة بين ما يجب تداركه وما لا يجب انما القادح تردد المتروك في الوضوء او الصلوة بين امرين يجب تدارك كل منهما على تقدير فواته فاندفع بذلك ما يتوهم في رده ان الشبهة هنا من قبيل الشبهة المحصورة التي لا يجري الاصل في احدهما توضيح الاندفاع ان الحكم في الشبهة المحصورة فيما اذا دار بين ما ينجز التكليف بالاجتناب عنه وبين ما لم يتنجز جاز اجراء الاصل كما اوضحنا ذلك في الشبهة المحصورة والثالثة انه لو صلى صلوتين بطهارتين ثم تيقن انه احدث عقيب واحدة منهما تعارض اصالة بقاء الطهارة الاولى لصلوتها واصالة بقاء الثانية واعاد الصلوتين ان اختلفا عددا بلا خلاف ظاهرا منهم هنا وان اختلفوا في حكم ما يكون هذا من افراده وهو تيقن الطهارتين والحدث والشك في المتاخر مع كونه متطهرا قبلهما فينبغي ابتناء الحكم على الاقوال في تلك المسئلة ويكفي في اولها الطهارة الثانية على اشكال ووجه الجمع عدم تيقن البراءة الا به ومقتضى اطلاقهم عدم الفرق بين اتفاقهما في القضاء والاداء واختلافهما وان كان ربما يتخيل مع الاختلاف الاقتصار على اعادة الثانية لاصالة بقاء الامر به وقاعدة عدم الالتفات الى الشك في الاولى بعد خروج وقتها واما الخدشة في الحكم مطلقا لعدم الدليل على وجوب تدارك الواجب الواقعي حتى يجب الجمع من باب المقدمة او يسلم المقتضي لوجوبه لان اليقين بالاتيان به غير ممكن لان من جملة ما يعتبر فيه نية الوجه المتعذرة في المقام للجهل بالواجب الواقعي فهذه كرنا فساده ذلك خصوصا الوجه الاخير في محله ويرشد الى ما ذكرنا التعليل في الروايات الواردة فيمن عليه فائتة مرددة بين الخمس انه يصلي ثلث صلوات وجوز الحلي في المقام ما لحكم المذكور مع قوله بعدم وجوب الجمع بين الصلوتين في الثوبين بعلم نجاسة احدهما معللا بعدم التمكن من قصد الوجه بل افتى بالصلوة عاريا وان لم يختلفا عددا وان وجب الجمع بين الصلوتين في الثوبين اختلفا في الجهر والاخفات فصلوة واحدة ينوي بها ما في ذمته على المشهور لما يستفاد من بعض الروايات من كفاية الواحدة المطابقة لعدد الفائتة

وان خالفتها في الجهر والاخفات وهي مرفوعة الحسين بن سعيد الى ابي عبد الله عليه السلام المروية في المحاسن فيمن نسي صلوة من صلوة يومه ولم يدر اي صلوة هو قال يصلي ثلثا واربعا وركعتين فان كانت الظهر او العصر او العشاء كان قد صلى وان كانت المغرب او الغداة فقد صلى ومثلها مرسلة علي بن اسباط مع التعليل لا لاجله بضعف الاستدلال بها وان وقع من جملة بناء على تنقيح المناط وفيه اشكال حتى ان الحلي لم يعمل بالروايتين في المسافر الناسي لاحدى صلوة الخمس اقتصارا على مورد النص في ذيل رواية البرقي وان كان يظهر منه مناط الحكم الا انه لا نص على التعليل حتى يتعدى لاجله عن مورده ولا تنجع عن قصور لاحتمال كونه تقريبا للحكم في هذا المورد لا تعليلا حقيقيا او بيانا لحكم الشارع بالاكتفاء بالثلث على كل تقدير ولعل الشهرة بين المتاخرين يجبر قصور الدلالة وان لم يكن كالشهرة بين القدماء جابرة للسند ولاجل ما ذكرنا من قصور الروايتين عن افادة الحكم فيما نحن فيه مع مخالفته لاصالة عدم الغاء الجهر والاخفات عند التردد افتى الشيخ والقاضي والحلبي وابن زهرة والحلي وابن سعيد على ما حكي عنهم بعدم كفاية الواحدة المرددة وان اكتفى من عدا الحلي منهم بالثلث لناسي الواحدة من الخمس لمكان الروايتين ثم الاكتفاء بالواحدة المرددة هل هي رخصة او عزيمة وجهان اقواهما الاول لادلة الاحتياط بعد ورود الامر بالثلث في الرواية مورد توهم تعين الخمس ولظهور التعليل في ان الاكتفاء بالواحدة لاجل حصول المقصود به وهو يحصل بالمتعدد بل بطريق اولى كما في الذكرى وكذا يكتفي بواحدة مرددة بين متعدد متوافق العدد لو صلى بطهارة رافعة ثم احدث وجدد لرفعه طهارة ثم صلى بها اخرى فذكر انه اخل بعضو من احدى الطهارتين ولو صلى الخمس بطهارات خمس ثم تيقن انه احدث عقيب احدى الطهارات اعاد بناء على ما تقدم من الاكتفاء بالواحدة عما في الذمة ثلث فرائض ثلثا للمغرب واثنين للصبح واربعا لما في الذمة من الرباعيات الثلث وقيل كما عن الجماعة المتقدمة اليهم الاشارة يعيد خمسا وهذا اوفق بالاحتياط وان كان الاول اشبه بظاهر الروايتين المتقدمتين وللعلامة في القواعد في بعض فروع كفاية المرددة عما في الذمة عبارة مشكلة اختلف في معناها حتى انه صنف بعضهم في ذلك رسالة قال بعد قوله قده في مسئلة الخمس صلوات بخمس طهارات ولو كان الاخلال من طهارتين اعاد اربعا صبحا ومغربا واربعا مرتين والمسافر يجتزي بالثنائيتين والمغرب بينهما والاقرب جواز اطلاق النية والتعيين فياتي بثالثة ويتخير بين تعيين الظهر او العصر او العشاء فيطلق الباقيين مراعيا للترتيب وله الاطلاق الثنائي فيكتفي بالمرتين انتهى ولعل عبارة الكفاية كلامه في ساير كتبه في هذا المقام مدخلا في حل هذه العبارة والتوفيق بيد الله يؤتيه من يشاء نسئل الله التوفيق لما يحب ويرضى بمحمد واله الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين قد فرغ من تسويد هذا الكتاب المستطاب بعون الله الملك الوهاب في يوم الثالث والعشرين من شهر جمادى الاخرى سنة خمسة عشر وثلثمائة بعد الالف من الهجرة المقدسة النبوية على هاجرها الاف الثناء والتحية

كتاب الغسل

بسم الله الرحمن الرحيم

اما الغسل بقسميه الواجب والمندوب اما الواجب فستة اغسال لكل واحد منها سبب ضيق له لا وليس الغسل كالوضوء حقيقة واحدة وفي اسبابها وهي غسل الجنابة وغسل الحيض وغسل الاستحاضة التي تثقب الكرسف وغسل النفاس وغسل مس الاموات من الناس قبل تغسيلهم وبعد بردهم على المشهور كما سياتي وغسل الاموات والحصر فيها مشهور وزيد عليها اغسال اخر ياتي في الاغسال المندوبة وبيان ذلك كله في خمسة فصول يتضمن اخيرها غسل المس

الفصل الاول في الجنابة

بفتح الجيم كما في الروضة وهي لغة البعد ويطلق على المني كما في القاموس وهي كثيرة في الاخبار وفي الاصطلاح البعد الخاص قال في السرائر بعد تفسيرها بالبعد وهي في الشريعة كذلك لبعدها عن احكام الطاهرين ونحوه في المعتبر لكن في الروض انها شرعا ما يوجب البعد عن احكام الطاهرين من غيبوبة الحشفة او نزول المني ولهذا كان السبب لها فعل الشخص لاحد الامرين وهذا المعنى هو المناسب لجعل الجنابة من الاحداث الموجبة للغسل كغيره مما يوجب الغسل او الوضوء فالمراد من رفعها رفع اثرها وهو الحدث فالجنب من حصل منه الجنابة كالحائض والمستحاضة والنفساء واما دعوى نقل اللفظ شرعا الى الحالة المترتبة على الامرين وهي الحالة المانعة عن امور مخصوصة فلم يثبت بل لا يحضرني من الروايات ما علم فيه استعمال اللفظ في هذا المعنى الا ان يحمل عليه النبوي تحت كل شعرة جنابة نعم ربما يناسبه قولهم ان سبب الجنابة امران وينحصر النظر فيها في ثلثة مقاصد لبيان السبب لها والحكم المترتب عليها والغسل الواجب عقيبها اما سبب الجنابة فامران احدهما الانزال للمني بلا خلاف ولعل الاجماع عليه كالاخبار مستفيض من غير فرق بين احوال الانزال وافراد المنزل الا انه وردت روايات في عدم وجوب الغسل على المراة اذا انزلت معارضة بما يتعين العمل به محمولة لاجل ذلك على وجوه اقربها حمل انكار وجوب الغسل على صدوره لدفع مفسدة هي اعظم من ترك الغسل في نادر من الاوقات لنادر من النسوان وقد علمها الامام عليه السلام بالنسبة الى بعض موارد السؤال دون بعض والحاصل ان كتمان الحق كما يجوز بل يجب لاجل التقية فكذلك يجوز لغيرها من المصالح مثل وصول الحكم الى من يجعله وسيلة لارتكاب مفاسد هي اعظم من البقاء على الجنابة فلا مرواة في بعض الروايات التعليل لهذا الحكم بكتمانه من النساء اذا علم او ظن ترتب المفسدة على الاظهار لا مطلقا ففي صحيحة اديم بن الحر قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المراة ترى في منامها ما يرى الرجل في منامه عليها الغسل قال نعم ولا يحدثوهن فيتخذنه علة الخبر فان كتمان الحق مع كونه محرما قد يجب

[illegible] هي جعل الاحلام وسيقد [illegible] ويكره حمل تلك الاخبار على التقية لان مضمونها محكي عن بعض العامة وفي مرسلة نوح
[illegible] يجعل على المرأة غسل اذا لم يأتها زوجها قال نعم وابكم يرضون ان يرى الرجل ابنته او اخته او زوجته او امه او احد قرابته قائمة
[illegible] يقول يا لات فتقول قد احتلمت وليس لها بعل ثم قال ليس عليهن في ذلك غسل وقد وضع الله ذلك عليكم فقال وان كنتم جنبا فاطهروا
[illegible] لهن بعير والحاصل ان كتمان الحكم المذكور لدفع مفسدة مترتبة على اطلاع بعض العامة بذلك الحكم او بعض العوام ثم ان مقتضى اطلاق العبارة
[illegible] من العبارة عدم الفرق في خروج المني بين المعتاد وغيره وانه ليس كالحدث الاصغر ولا فيه وامثلة واطلقوا هنا وتظهر من الحلي ثم انه الاشهر الا
[illegible] في القواعد من تاخر عنه كونه كالحدث الاصغر قال في القواعد لو خرج المني من ثقبة في الصلب فالاقرب اعتبار الاعتياد وعدمه انتهى
واستقربه في الايضاح وفي البيان لو خرج من غير المعتاد فكالحدث الاصغر في اعتبار المعاودة وعدمها انتهى وفي جامع المقاصد لو خرج المني
من ثقبة في الصلب دون الاحليل فالقول على اعتبار الاعتياد وعدمها ما لو خرج من غيره ذلك فاعتبار الاعتياد حقيق ان يكون قطوعا
بانتفى وذكر المحقق والشهيد الثانيان وصاحب المدارك انه يحصل الجنابة بالخروج من غير الثقبة من الخرجين لان احدهما الامع الاعتياد وهو لا نولي
لان ما تقدم في حدث الاصغر لا يصلح مستند الاعتبار الاعتياد انه هنا الا التقييد بالحدث هناك بما يخرج من الطرفين اللذين انعم الله بهما الكاحين
ثم بيان ما لا لاعتبار الاعتياد دليلا لقلنا القول به بالاجماع المركب والاولوية ثم ان ذكر العلامة في النهاية انه لو قلنا هنا لنا باعتبار الخروج من تحت
المعدة فالمراد هنا بالصلب مبني على ان وصف خروجه من الصلب من اوصافه التي يتميز حقيقة المني بها فلا تعتبر اعتبار الخروج من تحت المعدة
في صدق موضوع الغائط عند الشيخ كما تقدم هذا كله اذا علم ان الخارج مني ولو كان بلون الدم على ما قرب في الذكرى قال تغليبا للخواص واحتمل العدم
لان المني في الاصل دم فبقاء لونه يكشف عن عدم استحالته فان حصل ما يشتبه به فان كان صحيحا وكان الخارج دافقا تقارنه الشهوة وهي اللذة و
المعهودة عند الانزال وفتور الجسد لعلي تكسيره المعهود حكم عليه بانه مني ووجب الغسل وحكم عليه قبله بما يحكم على الجنب لحصول الظن من هذه
الصفات فيعتبر فيما الامر فيه الى العلم ويلزم من اجراء الاصل فيها الوقوع في المخالفة القطعية لتكاليف كثيرة فان من يستيقظ ولا يرى في ثوبه الا شيئا
رطبا عليه بعض امارات المني من الرائحة واللزوجة لو بنى على اجراء اصالة الطهارة مع كثرة الاوقات في فعل ما يحرم على الجنب يدل عليه ايضا صحيحة علي بن جعفر
عن اخيه عن الرجل يلعب مع امرأته ويقبلها فيخرج منه المني فما عليه قال اذا جاءت الشهوة ودفع وفتر لخروجه فعليه الغسل وان كان انما هو شيء لم يجد له
فترة ولا شهوة فلا باس فرض كونه مبنيا في السؤال باعتبار المظنة او ان اللفظ مصحف ذا المروي في كتاب علي بن جعفر فيخرج منه الشيء ثم ان الفقه
الثابت من هذه الصحيحة الذي يندفع به المانع من اجراء اصالة الطهارة وهي كثرة الوقوع في محرمات الجنب صورة اجتماع الصفات الثلث فيرجع
في فاقد بعضها الى الاصل الا انه يظهر من بعض الاخبار كفاية فتور الجسد ففي مرسلة ابن رباط يخرج من الاحليل المني والمذي والودي فاما المني فهو
الذي يسترخي له العظام ويفتر منه الجسد وفيه الغسل فان مقتضى التحديد كونه خاصة لا يصدق بدون المحدود الا ان يقال ان الاطلاق فيهما
محمول على الغالب من عدم انفكاك الفتور عن الدفق ولذا لم يذكر الدفق في ذيل صحيحة علي بن جعفر وبذلك يجمع بينها وبين ما دل على عدم انفكاك المني
عن الدفق وهي صحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قلت له الرجل يرى في المنام ويجد الشهوة فيستيقظ فينظر فلا يجد شيئا ثم يمكث الهوين بعد
فيخرج قال ان كان مريضا فليغتسل وان لم يكن مريضا فلا شيء عليه قلت فما فرق بينهما قال لان الرجل اذا كان صحيحا جاء الماء بدفقة قوية وان كان مريضا
لم يجئ الا بعد بل رواية العلل لم يجئ الا بضعف وبالجملة فالصفات الثلث لما كانت متلازمة غالبا لم يكن في اطلاق ما اقتصر فيه على احدها دلالة على
عدم اعتبار اجتماع الباقي فيقتصر في مخالفة الاصل على مورد الاجماع وانه لا عبرة ببعضها فضلا عن غيرها مثل الرائحة كما هو ظاهر جماعة ممن تاخر عن
الشهيد الثاني خلافا لصريح طائفة ممن تقدمهم وظاهر الباقين ممن اقتصر واعلى احدى الثلث بل غيرها مثل الرائحة والثخانة والبياض في مني الرجل و
الرقة والصفرة في المرأة بل ظاهر المحقق والشهيد الثانيين في جامع المقاصد والمسالك ان ذلك من المسلمات وان ذكر الصفات الثلث والاثنين
في كلام الفاضلين لتلازمهما غالبا انه لا خلاف في كفاية وجود الرائحة بل صرح في جامع المقاصد بذلك بل يؤيد ما استظهره مداخلة كلام كلمات من تقدمهما
من الاصحاب واسندوا الائمة والاخبار الواردة في الباب لما الكلمات فقال في الذكرى وللمني خواص اربع خروجه بدفق في دفعات غالبا قال الله
يخرج من ماء دافق ومقارنة الشهوة له وفتور الجسد وهو انكسار الشهوة بعده وقرب رائحته من رائحة الطلع والعجين ما دام رطبا ومن رائحة بياض البيض
جافا ولمني الرجل الثخانة والبياض ويشاركهما الودي ولمني المرأة الرقة والصفرة ويشاركهما المذي كل ذلك حال اعتدال الطبايع انتهى فان ذكر
الخواص الاربع في مقابل الصنفين الاخيرين المشتركين بين مني الرجل والودي وبين مني المرأة والمذي ظاهر في كفاية كل واحد من الاربع واما
المحقق ره فقد ذكر هنا وفي المعتبر الصفات الثلث واقتصر في النافع الدفق وكان المني المعتبر على الدفق والفتور واما العلامة ره فقد اقتصر في القواعد
على الدفق والشهوة وزاد عليهما في بعض كتبه الفتور وفي بعضها كالتذكرة الصفات الاخر وقال في الوسيلة وعلامته الدفق سواء كان معه شهوة اولا
وان وجد شهوة من غير دفق وكان مريضا فكذلك وان كان صحيحا لم يكن ذلك منيا اذا لم يكن معه دفق انتهى وقد تبع في ذلك الشيخ في النهاية

حيث قال واذا وجد الانسان ماء كثيرا لا يكون دافقا لم يجب عليه الغسل ما لم يعلم انه مني وان وجد من نفسه شهوة الا ان يكون مريضا فانه يجب عليه
الغسل متى وجد في نفسه شهوة ولم يلتفت الى كونه دافقا او غير دافق انتهى واما اسنده الائمة فقد اسند في المعتبر على اعتبار الصفات المذكورة انها
صفات لازمة في الاغلب فمع الاشتباه يستند اليها ثم قال ويؤكد ذلك ما رواه علي بن جعفر وقال في التذكرة ولو اشتبه الخارج اعتبر بالصفات واللذة
وفتور الجسد لانها صفات لازمة في الاغلب فمع الاشتباه يستند اليها لقول الكاظم عليه السلام ولا يخفى ان ظاهر هذا الاسناد الا لخصوص الواقع
في عبارة التذكرة الظاهرة في اعتبار جميع الصفات وبادة على اللذة والفتور واسناد الى الصحيحة كفاية كل واحد من هذه الصفات فذكره امرأة في باب
قول النحاة في امارات الاسم انه يعرف بالجر والتنوين ودخول اللام واما الاخبار فمنها ما تقدم في صحيحة ابن ابي يعفور حيث قال الراوي ما الفرق بينهما
اي بين الصحيح والمريض قال لان الرجل اذا كان صحيحا جاء الماء بدفقة قوية وان كان مريضا لم يجئ الا بضعف ولا يخفى ان ما ذكره في الفرق من كون مني المريض
خارجا بغير دفق لا يدل على المطلوب وهو كون الخارج بغير دفق منيا الا بملاحظة ان مجرد الشهوة عند الخروج امارة على المني وعدم الدفق الغالب
في المني لا يوجب وهنا في الظن المذكور لان ذلك عارض لاجل ضعف المريض فالفارق بين الصحيح والمريض في الحقيقة هو كون انتفاء الدفق في الصحيح
مانعا عن الظن من الشهوة بكون الخارج منيا بخلاف المريض فان عدم الدفق لا يمنع من حصول الظن بالمني من اجل الشهوة فاذا وجد الشهوة
فليغتسل وبالجملة فبيان الفارق المذكور يمنع عن القول بان كفاية الشهوة في المريض وعدم اعتبار الدفق فيه لمحض التعبد ونحوها صحيحة معوية بن
عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل احتلم فلما انتبه وجد بللا قليلا قال ليس بشيء الا ان يكون مريضا فانه يضعف فعليه الغسل
والتقريب ما تقدم من ان التعليل بالضعف لدفع مانع الظن فتفرع عليه وجوب الغسل وفي حسنة جرير المروية في الكافي والعلل قال اذا كنت
مريضا فاصابتك شهوة فانه ربما كان هو الدافق ولكنه يجيء مجيئا ضعيفا ليس له قوة لمكان مرضك ساعة بعد ساعة قليلا قليلا فاغتسل
منه فان تفريع قوله فاغتسل على قوله ربما كان هو الدافق ظاهر في كفاية الظن الحاصل من الشهوة في وجوب الاغتسال وعدم قدح انتفاء الدفق
وكيف كان فالقول بكفاية بعض الامارات المذكورة لا يخلو عن قوة حيث لم يعلم وجود باقيها او علم انتفاء الباقي لعارض كالمرض في ح لو كان مريضا
فانتفى الدفق لاجل الضعف كفت الشهوة وفتور الجسد في رجوبه وكذا لو كان بدنه فاترا قبل الخروج كفت الشهوة وحدها كما صرح به في المسالك
اما لو كان انتفاء بعضها لا لعارض كما لو تجرد الخارج من الصحيح عن واحد من الشهوة والدفق وغيرهما من الاوصاف لم يجب لتعارض الامارة المثبتة
وانتفاء الامارة الاخرى المفيدة للظن بالعدم فالاقوى ح الرجوع الى الاصل ولظنه ما الاختلاف فيه كما يظهر من حكمهم بقدح انتفاء الدفق في
الصحيح وعدم قدحه في المريض معللين ذلك بان الانتفاء لاجل العارض وبما ذكرنا يظهر وجه استمرار السيرة على الالتزام بالغسل اذا انتبه فوجد في
ثوبه او بدنه بللا لم يوجد فيه الا رائحة المني الا ان يدعى هنا العلم العادي لكن الظاهر ان منشا سكون النفس جريان العادة بالتزام الجنابة بمجرد
الرائحة فضلا واحتمال العدم من جهة عدم الاعتناء كالمعدوم فتامل وان وجد على جسده او ثوبه منيا لا يحتمل الا كونه من جنابة لم يتطهر منها وجب
عليه الغسل بلا اشكال ولا خلاف والمسألة وان لم يحتج الى التعرض بعد ما تقدم من كون نزول المني موجبا للغسل الا ان بعض من تقدم على
المصنف تعرض لها تبعا للنص ولبعض تفاصيل العامة في هذا المقام وهي موثقة سماعة عن الرجل يرى في ثوبه المني بعد ما يصبح ولم يكن رأى
في منامه انه قد احتلم قال فليغتسل وليغسل ثوبه ويعيد صلوته وموثقته الاخرى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينام
ولم ير في نومه انه احتلم فوجد على ثوبه [illegible] وعلى فخذه الماء هل عليه غسل قال نعم قال الشهيد ره فيما حكي عن مسائل خلافه عنه ان من وجد
المني في ثوب او فراش يستعمله هو وغيره ولم يذكر الاحتلام فلا غسل عليه لتجويزه ان يكون من غيره فان وجده فيما لا يستعمله سواه ولا يجوز فيما وجده ان
يكون من غيره فيلزمه الغسل وان لم يذكر الاحتلام ثم ذكر اقوال العامة ثم قال ويدل على صحة مذهبنا انه اذا وجد المني ولم يذكر الاحتلام وهو يجوز
ان يكون من غيره فلا يقين معه بما يوجب الغسل وهو على يقين بتقدم براءة ذمته فانه على اصل الطهارة فلا يخرج بذلك عن اليقين الا بيقين مثله
واذا وجده فيما لا يلبسه ولا يستعمله غيره فقد ايقن انه منه فوجب الغسل انتهى وقال في ثم بعد حكاية ذلك وهذا واضح سديد انتهى وقال في المبسوط
بعد ذكر حكم ثوب المشترك وان كان لا يستعمله غيره وجب عليه الغسل لانه يتحقق خروجه منه انتهى وقال في المعتبر لو رأى في ثوبه منيا فان كان
يشركه فيه غيره لم يجب الغسل لاحتمال كونه من المشارك لكن يستحب الغسل احتياطا ويقضي بان احدهما جنب ولو ائتم احدهما بصاحبه لم تجز صلوة
المؤتم ولو كان منفردا بالثوب وجب الغسل لانه يتيقن انه منه انتهى هذا ما حضرنا من كلمات الطائفة في فرض المسألة في صورة حصول اليقين بالجنابة
لكن المعروف بين من تاخر من المحقق ره ان مجرد وجدان المني في الثوب امارة موجبة شرعا للحكم بجنابته اذا لم يشركه في الثوب غيره قال في المنتهى في
مسألة الماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر لو اغتسل واجبا من جنابة مشكوك فيها كواجد المني في ثوبه المختص او المشترك لها او للغسل الثالث في النفاس
منهما او من حيض مشكوك فيه كناسية الوقت والعدد هل يكون مائه مستعملا فيه اشكال انتهى وفي محكي النهاية انه يجب عليه الغسل عملا
بالظاهر انتهى وقال في الدروس بعد التفصيل بين المشترك والمختص ولو قيل بان الاشتراك ان كان معا سقط عنهما وان تعاقب وجب على

صاحب النوبة كان وجهًا ولو لم يعلم صاحب النوبة فكالمعية انتهى ولا يخفى ظهور هذا الكلام بل صراحته في فرض المسئلة في صورة عدم العلم ونسبة
هذا التفصيل الشهيد والمحقق الثانيان في الروض والمسالك وجامع المقاصد وحاشيتي الارشاد والشرايع وحكم هؤلاء تبعا للعلامة بانه يحكم و
ببلوغ الواجد مع امكان البلوغ في حقه باكمال اثنى عشر سنة وهذا التفصيل لا يجامع العلم بكونه منيا وقال في الموجز وتوجيه الجنابة بخروج المني من
معتاد او صائرة او ثقبة في الذكر والانثيين ووجوده في مختص ثوب وفراش انتهى فان عطف الوجدان على الخروج ظاهر في كونه سببا تعبديا وقال في كا
كاشف الالتباس في شرح العبارة اذا وجد في ثوبه او فراشه المختص به منيا وجب عليه الغسل عملا بالظاهر انتهى وقال شارح الجعفرية في شرح قول
الماتن يجب الغسل بانزال المني ولا يشترط العلم بكونه منيا بل يثبت ولو بوجدانه في الثوب المختص به انتهى وبالجملة فالمشهور بين المتاخرين عن المحقق ره كون
وجدان المني في الثوب المختص به سببا شرعيا ظاهريا للجنابة ويرجح الشارح فيه الظاهر على الاصل كما في البلل الموجود بعد البول وقبل الاستبراء ولا اشكا
وانما الاشكال في مستنده اذ لا يصلح لذلك الا موثقتا سماعة المتقدمتان ولا يخفى ان ظاهرهما خصوصا الثانية المشتملة على وجدان المني على
نحو صورة العلم بنزول المني ولا يستبعد السؤال عن مثله كما لا يخفى على من تتبع سؤالات الروايات ولاحظ خرافات العامة التي اوجبت الشبهة في اكثر
مسلمات الخاصة فالانصاف ان الخروج بها عن القاعدة المجمع عليها من عدم الخروج عن يقين الطهارة بمجرد الشك مشكل سواء كان الشك في كونه
منيا له او لغيره ام في ان هذا المني المعلوم كونه منه من جنابة سابقة تطهر منها او من جنابة حادثة الان نعم في الصورة الثانية ان الشخص حين خروج
هذا المني يعلم بحدث جنابة مردد بين السابقة واخرى حادثة والاصل بقاؤها كما ان الاصل بقاء الطهارة بعد الجنابة السابقة فهو نظير من تيقن الطهارة
والحدث والشك في المتأخر مع علمه بالحدث قبلها وان كان المفروض هنا الطهارة وحدث غير الحدث المعلوم قبلها بخلاف ما نحن فيه الان فتنافي معارض
الاستصحابين موجود هنا ايض ولعل هذا من القرائن على اتفاقهم هنا على وجوب الاخذ بضد الحالة السابقة اذا علم بها وفي الصحيح عن محمد بن مسلم
قال سألته عن الرجل يصيب بثوبه منيا ولم يعلم انه احتلم قال ليغسل ثوبه وليتوضأ الخبر والامر بالوضوء في مقابل الغسل يغني عن ... ان الطهور في حقه
هو الوضوء دون الغسل ثم لو قلنا بظاهر الموثقتين من التعبد فهل يقتصر فيه على صورة حصول الظن بكونه منه او يحكم به بمجرد الاحتمال وجهان اقويهما الاول
اذ لو نزل عن وروده في مقام العلم العادي كما هو الغالب فلا اقل من وروده في مقام الظن وعلى اي تقدير يجب الاقتصار على المتيقن من مورد الروايتين
وهو وجدان المني على الجسد والثوب ولا يبعد الحاق الفراش كما صرح به بعضهم وكذا يجب الاقتصار على المتيقن من زمن نزول هذا المني الموجب للحدث
والجنب ولا يعيد الا الصلوة التي لا يحتمل تاخر الوجدان عنها وفي غيرها يكون الاصل بقاء الطهارة السابقة وفاقا للمشهور وفي المبسوط ينبغي ان
يقول يجب ان يقضي كل صلوة صلاها من اخر غسل اغتسل من جنابة او من غسل يرفع حدث الغسل انتهى ومراده وجوب قضاء كل صلوة احتمل تقدم
هذه الجنابة عليها فقد بين انه لا وجه لقضاء ما صلاها بين الغسل واول يوم يحتمل فيها الجنابة ولعل الوجه فيما اختاره العلم بوقوع بعض تلك الصلوات مع الجنابة
فيجب قضاء الجميع من باب المقدمة وفيه ان اصالة بقاء الطهارة السابقة فيما عدا الصلوة المعلوم وقوعها مع الجنابة تثبت صحة ما عداها ولذلك قوى هذا
القول اخيرا في المبسوط هذا كله حكم القضاء من حيث الحدث واما من حيث الخبث ففيه احكام جاهل النجاسة في احكام النجاسات ثم انه لا اشكال ولا خلاف
في عدم وجوب الغسل على كل من المشتركين في الثوب ان علم بكون احدهما جنبا ويترتب عليه اثار الجنب الواقعي فلا يجوز الصلوة خلف واحد منهما لوجوب
الاجتناب عن الصلوة خلف الجنب الواقعي نظير الصلوة خلف المشتبه بالفاسق او الكافر والصلوة في الثوب المشتبه بالنجس والسجود على المكان المشتبه
به وغير ذلك وما ابعد ما بينه وما يجوزه بعض مشايخنا المتأخرين من جواز الصلوة خلف كليهما في فرضين بل ادعى عدم ظهور الخلاف في ذلك لكن ملاحظة
ما ذكرنا من الامثلة تشهد بعدم ظهور الخلاف فيما اخترناه ثم ان الوجه في عدم وجوب الغسل على واحد منهما ان اصالة الطهارة في كل واحد منهما في حق نفسه
لا يعارضه اصالة طهارة الاخر مما يتعلق به حكم كجواز الاقتداء به والاكتفاء به في عدد الجمعة كما سيجيء والاصل في ذلك ما ذكرناه في الاناءين المشتبهين و
في مطلق الشبهة المحصورة من ان المعتبر في تنجز التكليف بالامر المعلوم اجمالا كونه بكلا محتمليه مورد الابتلاء المكلف والحاصل ان المدار في الاعمال
المتوقفة على احراز طهارة الواجد سواء صدرت من احد الواجدين ومن ثالث يترتب عمله على عملهما او عمل احدهما على سلامة اصالة الطهارة ويترتب على
ذلك امور منها صحة عمل كل منهما اذا لم يترتب على عمل صاحبه وهذا مما لا اشكال فيه ولا خلاف ومنها فساد عمله اذا ترتب صحته على صحة عمل الاخر عند
الاول فلا يجوز اقتداء به وفاقا للمحقق وفخر الدين والشهيد لان الشرط في صحة صلوة المأموم طهارته من الحدث وطهارة امامه ولا يجوز احرازهما
بالاصل لعلم الاجمالي بينا بناء على ما يحصل العلم التفصيلي بفساد صلوته لاختلال احد شرطيه كما لو علم اجمالا بنجاسة مردد بين كونها في
ثوبه او بدنه خلافا للعلامة في التذكرة فقال لا لان كل واحد منهما بانه اسقط الشارع حكمها ووافقه في المدارك لصحة صلوة كل منهما شرعا واصالة عدم اشتراط
ما زاد على ذلك ثم ضعف استدلال التابعين بالقطع بحدث احدهما بانا نمنع حصول الحدث الا مع تحقق الانزال عن شخص بعينه ولهذا ارتفع لازمه
وهو وجوب الطهارة اجماعا وفي الرياض لان مناط التكليف بالظاهر وعدم العبرة بنفس الامر ولو مع العلم اجمالا ولهذا يصح صلوتهما ولا
يجب الغسل عليهما قطعا ويضعف ذلك كله بمنع اسقاط الشارع حكم هذه الجنابة اعني الاحتمال على المسقط مع وجود السبب وهو الانزال اذ لا

وبيانه اذا حصل العلم لاحدهما بكونه منه لم يكن عليه حدث ناقض وانما وجب عليه الغسل السبب السابق فالسبب موجود واقعا في احدهما وانما انتفى
لوازمه عن كل منهما وهو وجوب الغسل لاحراز عدمه بحكم الاصل السليم عن المعارض فكل من كان منهما او من ثالث عمله مترتبا على عدم الجنابة فلم يمكنه
احرازه بالاصل صح منه العمل بمعونة الاصل الا فلا والمفروض ان صلوة المأموم يترتب صحتها على طهارة الامام التي لا يمكنه احرازها بالاصل المعارض بمثلها
طهارة نفسه مع كون اللازم من اعمال الاصلين طرح مقتضى التيقن الواقعي الذي فرضناه سببا لصحة الاقتداء مبنيا على احد امرين كلاهما مخالف لمقتضى الادلة
احدهما عدم اشتراط صلوة الامام بالطهارة الواقعية وهذا مع استلزامه صحة الاقتداء ولو علم بجنابة الامام كما يصح لو علم بنجاسة ثوبه او بغيبة احد
السجدتين وشبههما مردود بالادلة الدالة على اشتراطها بها واقعا ولذا يجب عليه الاعادة في الوقت فان الاعادة لا يكون الا لاختلال شرط واقوى لذلك فرع
العلامة قده في القواعد صحة اقتداء من علم بنجاسة ثوب الامام وفرعها على عدم وجوب الاعادة على الجاهل بالنجاسة وجوبها عليه الثاني انه يكفي في
صحة الاقتداء صحة صلوة الامام ظاهرا عند نفسه ولو لم يحرز المأموم صحتها الواقعية ولو بحكم اصالة طهارته بل يكفي عدم علمه بالفساد وهذا وان لم
يتضح فساده كالاول الا ان الظاهر من ملاحظة ادلة شرايط الامام في باب الجماعة اشتراط احراز الصحة عند المأموم ولو باصالة الصحة او اصالة الطهارة
او غيرهما مما لا يجري في المقام وقد ادعى فخر المحققين ره في الايضاح الاتفاق على ان الايتمام هيئة اجتماعية تقتضي ان تكون الصلوة مشتركة بين الامام
والمأموم وان صلوة الامام هي الاصل حتى في رواية عن امير المؤمنين ع اذا فسد صلوة الامام فسد صلوة المأموم ومقتضى التلازم في الفساد انه اذا احتمل
فساد صلوة الامام احتمالا غير مندفع بالاصول كان صلوة المأموم كذلك فلا يجوز الدخول فيها لكن مورد الرواية وجوب الاعادة على من علم بعد الصلوة جنابة
امامه وهو مخالف للفتوى الا انه يمكن توجيهه بان المورد لما اتفق في اقتداء الناس باحد الشخصين كان هذا الكلام حقا بالنسبة الى ذلك المورد فلا يلزم
المحذور وهو طرح العمل بالرواية في موردها الشخصي واما طرحها في نوع موردها فلا يعين لذلك المحذور وتمام الكلام يأتي في محله انشاء الله الثالث تسليم
الامرين الاولين ومنع كون الانزال المتحقق من شخص لا بعينه موجبا للحدث وهذا الاساس يستلبه اذا قلنا ان الحدث حالة منتزعة من وجوب الغسل فعلا لا امر
امرا متأصلا يتفرع عليه وجوبه فاذا ارتفع وجوب الغسل فعلا انتفى الحدث واقعا فكل منهما متطهر واقعي لم يكن وجوب الغسل عليه فعلا وهذا مردود
بما يدل على وجوب الاعادة والقضاء على من صلى جنبا بغير علم وبالرواية المذكورة وما يستلزمه من تجدد الحدث عند العلم وعدم تحقق الحدث بالادخال
بالنسبة الى الصغير والمجنون وهذا مما لا يقولون به وبالجملة فالاقوى ما ذهب اليه في المعتبر والايضاح والبيان وجامع المقاصد والمسالك وكشف الالتباس
واللثام وغيرها ويلحق بالاقتداء اعتماد احدهما على الاخر في تكميل عدد الجمعة ومنها اقتداء الغير باحدهما ووطي الزوج احديهما ووجبه المعلوم حيضها لهما
ولهما مع علمه بحالهما والظاهر عدم الجواز لعدم احراز طهارة الامام بالاصل المعارض باصالة الطهارة للاخر فيلزم اما جواز الاقتداء بهما او باحدهما
بعينه والاول مستلزم لطرح ما دل على المنع على الاقتداء بالجنب والثاني ترجيح بلا مرجح فيتعين عدم الجواز فيهما نظير السجود على احد المشتبهين بالنجس و
الصلوة خلف احد المشتبهين بالفاسق وغيره ممن لا يصح الاقتداء به نعم لو كان الواحد الاخر خارجا عن مورد الابتلاء للمكلف كما اذا كان ميتا او فاسقا
او يتعذر الوصول اليه كان مقتضى القاعدة الجواز وما ذكرنا من المنع مما لا اشكال فيه ولا خلاف بناء على ما يقتضيه عدهم في الشبهة المحصورة وما بعد
ما بينه وبين ما اختاره بعض مشايخنا المعاصرين من ظهور عدم الخلاف فيه من جواز الاقتداء بهما في فرضين كان يأتم باحدهما في الظهر وبالاخر في العصر فيه
مضافا الى ما ذكرنا من ان مقتضى قاعدة الشبهة عدم جواز الاقتداء باحدهما انه حين اراد الدخول في العصر يقطع تفصيلا بفساد صلوة العصر لا لايتمام
فيها بالجنب واما لفساد الظهر المقتضي لعدم شرعية العصر قبل فعلها فتأمل وقد استظهر صحة الصلوتين وعدم وجوب اعادة احديهما مما ذكره فخر المحققين
والمحقق الثاني في جامع المقاصد من ان كل فعل توقف صحته على صحة فعل الاخر بطل المتوقف كصلوة احدهما خلف الاخر وان كان التوقف من الجانبين في
معيته بطلا معا كما في اعتماد كل منهما على الاخر في تمام عدد الجمعة واما اذا لم يتوقف صحة صلوة احدهما على صلوة الاخر اساسا صحت الصلوتان
والمستفاد من ذلك انه اذا صحت صلوتاهما في الفرض المذكور صحت الصلوتان المؤتم في كل واحد منهما بواحد من صلوتيهما وانت خبير بان مفاد
العبارة المذكورة صحة صلوتهما بالنسبة الى نفسهما في مقابل بطلانهما بالنسبة الى نفسهما في الجمعة وبطلان صلوة المأموم في الايتمام وهذا المقدار
من الصحة لا ينافي عدم جواز اقتداء الثالث بتلك الصلوة لاحراز اصالة طهارة امامه لاجل المعارضة كما ان صحة صلوة الامام من احدهما بالنسبة
الى نفسه لا ينافي فساد صلوة الاخر المأموم كيف ولو كفى ذلك لجاز الاقتداء بمن علم جنابته مع جهله بها لحصول الصحة الظاهرية ومما ذكرنا يعرف وجه المنع في
مثال وطي احد الزوجين مع وجوب العبادة بالنسبة الى كليهما والظاهر ان حكم استيجارهما للصلوة عن الميت كذلك ومنها استيجار الغير لهما او لاحدهما
في كنس المسجد المستلزم للمكث او لحمله في الطواف فان الظاهر صحة ذلك لعدم توقف صحة الاستيجار على احراز طهارة كل منهما ولو بحكم الاصل بل يكفي
في صحة الاستيجار اباحة الشارع وترخيصه مكثهما في المساجد وان وقع من كاشف اللثام ما وقع حيث منع من دخولهما في المسجد لكن الظاهر مخالفة
للاجماع والرخصة حاصلة بحصول الطهارة الظاهرية في حق الاجير لكن لابد لمن صرح بجواز استيجار من يعلم جنابته اذا كان الاجير جاهلا
ولا مانع من مثله القول باستيجارهما واخذهما القرآن العزائم بناء على جواز استيجار من علم جنابته مع جهله والضابط في صحة فعل الثالث المترتب

على صحة فعلهما او احدهما الفاً ان توقف على احراز صحة فعلهما في الواقع ولو بعموم نسناصالة الطهارة لم يصح ذلك الفعل مع معارضة اصالة الطهارة
احدهما باصالة الطهارة الاخر تفصيلا وان اكتفى فيها بصحة فعلهما ظاهرا في حق نفسهما صح ذلك الفعل والامارة المايزة بين المقامين صحة فعل النائب
وان علم تفصيلا فاحدهما بعينه ما علم في احدهما لا بعينه ودعوى انه قد يكون الشرط في صحة الفعل المترتب على فعل احدهما هي صحته الظاهرية
في حق الفاعل مع عدم علم الاول تفصيلا بفساده مدفوعة بان ادلة اعتبار صحة فعل احدهما في فعل الثالث لا يمكن خروجه عن الوجهين لانه لو كان فعل
احدهما على تقدير جنابته فاسدا في الواقع لم يكن بد للثالث من احراز عدم الفساد ولو بالاصل ولو لم يكن فاسدا وانما لم يقدح علمه بالجنابة لان الغرض
ان مجرد وجودها في الواقع غير مؤثر في الصحة الواقعية فعليك بتفريع الفروع بعد اتقان ما ذكرنا من الضابط وتشخيص موارده من الادلة والله العالم
بقي هنا شيء وهو انه اذا قلنا في واجد المني في الثوب المختص بالتزام الجنابة دون ان لم يعلم بها عملا بظاهر الحال فهل يجب التزام الواجدين في الثوب المشترك
بجنابة احدهما لا بعينه ام لا وجهان من وجوب الاقتصار فيما خالف قاعدة عدم نقض اليقين بغيره على مورد النص وهو الثوب المختص ومن قيام ظاهر الحال
هنا وعدم تعقل الفارق بين احتمال كون الجنابة في الثوب المختص من غير صاحبه واحتمال كونها في الثوب المشترك من ثالث فلا يعقل الغاء الاول و
الاعتنا بالثاني والرجوع من اجله الى اصالة طهارتهما ولذا الحق جماعة الواحد منهما في نوبته بالمنفرد بالثوب هذا هو الاقوى لكن عرفت الاصل في
اصل المسئلة ثم انه ذكر جماعة بل نسبه غير واحد الى الاصحاب انه يستحب الغسل لهما مع الوضوء الواجب عليهما في ظاهر التكليف ووجهه حسن الاحتياط
وهل ينوي الوجوب او الاستحباب قيل بالاول ولعل وجهه ان الاحتياط انما يحصل بفعل ما احتمل وجوبه مشتملا على جميع ما يعتبر فيه حتى قصد الوجه
وفيه نظر لمنع اعتبار قصد الوجه على جهة الوصفية وعدم تحقق قصده في المقام على جهة الغائية ومن ذلك يظهر وجه الوجه الثاني والاحوط اخطار
الغسل موصوفا بالوجوب ثم لو ظهرت الحاجة الى هذا الغسل فالظاهر الاكتفاء لان المقصود من الاحتياط احراز الواقع والمنوي بهذا الغسل رفع الحدث
على تقدير الوجود واذا شرع فعل لغرض فلا بد من حصوله لانه لكل امرئ ما نوى خلافا للمحكي عن المحقق الثاني فاستوجه عدم الاجزاء وهو لازم
كل من الحق فيما تقدم في الوضوء بان المحكوم بالطهارة شرعا لو توضأ احتياطا لم يجز عند تبين الحاجة اليه كما في القواعد والبيان وجامع المقاصد
لعدم نية الوجوب وعدم نية الرفع ويضعف بان نية الوجوب الوصفي حاصل على تقدير وجوبها والغائي غير معتبر خصوصا مع عدم الامكان واما
الرفع فهو ينوي على تقدير الحدث واعتبار قصده على وجه التنجيز فيما لا يتحقق الا على بعض التقادير انما كان في الامتثال وسقوط الامر المفروض
حصوله في المقام بدونه لتعذره وامكان في القصد بمعنى ترتب الاثر وهو رفع الحدث الموجود فعلية الرفع يحصل بحكم قوله ع لكل امرئ ما نوى
الثاني الجماع فان جامع امراة في قبلها فهو وجب وان لم ينزل بالكتاب والسنة والاجماع من المسلمين من يوم رجع الانصار عن قولهم بان الماء من الماء
الى قول المهاجرين قال الله او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا ودعوى انصراف المطلق الى الغالب من صورة الانزال ممنوع وقد صح عن
امير المؤمنين ع في صحيحة زرارة الحاكية لمحاكمته بين المهاجرين والانصار اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ونحوها صحيحة ابن بزيع وزيد فيها تقييد الالتقاء
بغيبوبة الحشفة فيكون معنى الالتقاء مجرد المقابلة لان ختان المراة فوق مدخل الذكر لكن في صحيحة الحلبي كان علي عليه السلام يقول اذا مس الختان الختان فقد وجب
الغسل وفي صحيحة علي بن يقطين اذا وقع الختان على الختان فقد وجب الغسل ظاهر الكل تحقق التواصل بينهما لكن ذكر جماعة ان المراد مجرد التحاذي بينهما
لعدم امكان تماسهما والامر سهل بعد تفسيره في الصحيح بغيبوبة الحشفة لكن ظاهر بعض الاخبار كفاية مجرد الادخال والايلاج في وجوب الغسل والمهر والرجم
لكن لا يبعد كونها مسوقة لبيان عدم الاكتفاء بالتفخيذ وشبهه مما يقرب الادخال مضافا الى انصراف الادخال الى ازيد من مسماه حتى ورد في بعض
الاخبار انه يجب عليهما الغسل حين يدخله واذا التقى الختانان فيغسلان فرجهما فاراد من ادخاله ادخال جميعه لكن الرواية لمخالفتها للنصوص و
الاجماع يمكن حملها على ارادة تلاقي الختانين بمجرد وضع احدهما على الاخر وتحاذيهما بالتفخيذ ثم ان الالتقاء سبب للجنابة من طرف الذكر والانثى
وان كان كل واحد منهما او احدهما نائما او مجنونا او صغيرا او كانت الموطوءة ميتة او حية اسند خلت ميتا بلا خلاف في شيء من ذلك للاطلاقات
وان امكن دعوى انصرافها الى ما لا يشمل بعض المذكورات الا انه لو وقع لها فان مثل هذا الانصراف لو اثر لذهب بعموم اكثر القواعد المستنبطة
من الاطلاقات مضافا في وطي الميتة الى استفادة جماعة تبعا للسرائر من قوله ع اتوجبون عليه الحد ولا توجبون عليه صاعا من ماء من الملازمة
بين ايجاب الحد وايجاب الغسل واحتمال وروده في مقام الزام الخصم القائل بجواز القياس كما في الحدائق قال وانه ع انكر عليهم ذلك مع مخالفته
لاعتقادهم بمعنى انه كيف تقولون بهذا القول مع انه مخالف لمعتقدكم مدفوع بانه لا مجال هنا للقياس كما لا يخفى وعلى تقديره فلم يظهر ان المخالفين في
هذه المسئلة اعني الانصار عاملون بالقياس مطلقا خصوصا في المقام ومستندهم في نفي الغسل السنة دون القياس مضافا الى ان الحمل
على ذلك خلاف الظاهر اذ الظاهر وروده كلام المتكلم على طبق معتقده فالظاهر ان وجوب الحد وعدم وجوب الغسل مما لا يجتمعان في نظر الامام
عليه السلام غاية الامر انا لا نفهم الربط الواقعي بين الامرين ويمكن ان يكون المراد الظاهر منه انه اذا كان الادخال موثرا لهذا الامر العظيم من اثبات الجنابة وكيف
لا يؤثر في تحقق الحدث الذي هو اخف منها او فيما يؤيد ارادة الملازمة الواقعية بين الحد والغسل قوله ع في صحيح الحلبي المتقدم من كان علي عليه السلام يقول

كربلا

كيف لا يجب الغسل والحد يجب فيه فان حكاية هذا الكلام في مقام بيان الحكم الواقعي لا يناسب صدوره من الامير صلوات الله عليه على طريق التبكيت
والالزام كما لا يخفى واستدل جماعة كالشهيدين تبعا للمبسوط على تحقق الجنابة بمجامعة الميتة بما ورد من ان حرمة الميت كحرمته حيا وزيد في بعض الاخبار
بل هي اعظم وفيه نظر لعدم اناطة الجنابة باحترام الموطوء واما التمسك بالاستصحاب لان مجامعتها قبل موتها كانت موجبة للجنابة فكذا بعد موتها العكد
العلم باخبار الحيوة فهو وان كان صحيحا على مذاق المشهور الا انا قد ذكرنا في محله ان مثل هذا الاستصحاب غير معتبر بل غير جار لان الموضوع الذي حمل
عليه المستصحب اعني سببية مجامعته للجنابة غير معلوم البقاء بعد الموت واستصحاب الموضوع غير جار وتمام الكلام في محله ثم ان في استنباط
جنابة الصغير فاعلا كان او مفعولا وكذا المجنون من الادلة المذكورة خصوصا من حيث ان الجنابة فيها مستنبطة من وجوب الغسل بعد وضوح ان الغسل
ليس الا لرفع الحدث المامور به في قوله لا صلوة الا بطهور والمفروض انه لا يتصور حدث غير الجنابة فتؤدي تلك الادلة ان الالتقاء سبب لوجوب رفع حدث الجنابة
عند اجتماع شرايط الوجوب لا يستقيم هذا المعنى الا بكون الالتقاء سببا للجنابة التي يجب رفعها عند تنجز التكليف المشروط بالطهارة كما لا يخفى لكن
هذا موقوف على كون الشرايط شرايط الوجوب قيود الدلة وتقييد وجوب الغسل بها ليس باولى من تقييد الالتقاء بها غاية الامر انه اذا ثبت بالاجماع ان ما
عدى البلوغ والعقل كعدم النوم والتمكن من الماء واشتغال الذمة بمشروط بالطهارة قيود للوجوب اما البلوغ والعقل فكما يحتمل كونهما كغيرهما
يحتمل رجوعهما الى الالتقاء فيكون المعنى ان الالتقاء بعد البلوغ والعقل يوجب الغسل عند تحقق ساير الشروط فيكون للوصفين مدخل في تحقق الجنابة
التي هي سبب لوجوب رفعها فان قلت تقييد الوجوب بالبلوغ والعقل متيقن بالاجماع والشك في تقييد الالتقاء بهما والاصل عدمه قلت الثابت بالاجماع
عدم وجوب الغسل على الصغير والمجنون اما كون ذلك لعدم تحقق الجنابة او لعدم وجوب رفعها فليس متيقنا فالاجماع لا يكشف الا عن القضية السلبية المذكورة
وهي اعم من كونها لرجوع القيد الى الوجوب فلا تدل عليه ثم لو سلم رجوع التقييد الى الوجوب لم يدل على المطلوب ايضا لاحتمال ان يكون لبعض قيود الوجوب
مدخل في تحقق الموضوع فوجوب رفع الحدث عند استجماع شرايط التكليف لعله لحصول الجنابة ح فيثبت حدث الجنابة للصغير بعد البلوغ بالالتقاء قبله
فلا يكون في حق الصغير جنابة نعم لو كان القيود تقييدات لفظية بان قال اذا التقى الختانان وجب رفع الحدث عند البلوغ والعقل ودخول الوقت والتمكن
من الماء كان المتبادر من ذلك ثبوت الحدث مع قطع النظر عن هذه القيود وكونها شروطا لتحقق الحكم دون الموضوع لكن المقام ليس كذلك بل ثبت بادلة
تلك الشروط قضايا سلبية لا تدل على تاخر اعتبارها في الحكم عن تحقق الموضوع فافهم فانه لا يخلو عن وجه نعم يمكن الاستدلال بتلك الاخبار بناء على
كون الوجوب بمعنى الثبوت فلا يحتاج الى تقييده بشروط التكليف حتى يختص بالبالغ العاقل ويؤيده عطف المهر والحد في بعض تلك الاخبار على الغسل
وتصحيح العطف بارادة اداء المهر عند التمكن منه ومطالبة المراة واقامة الحاكم الحد بعد ثبوته عنده بشرايطه بعيد جدا وان كان بقرينة لك اختصاص الحد
بالبالغ العاقل اجماعا وعطف الحد في البعض الاخر عليه فانه يبعد شموله للصغير والمجنون بل لا اقل من اجمال الصغر الا ان بعض الاخبار لم يذكر فيه الحد
يؤيده قوله ع في الدبر هو احد المايتين فيه الغسل فان هذا الكلام مسوق لمجرد السببية لا يختص بالمورد وهذا موجب للجنابة بعد البلوغ وانما الاشكال
في حال الصغر وكيف كان فالاستدلال على جنابة الصغير والمجنون يحتاج الى مزيد تامل ولذا توقف في محكي التذكرة والتحرير والذكرى والذخيرة و
ان جامع امراة في الدبر ولم ينزل وجب الغسل على الفاعل والمفعول على الاصح المجزوم به عند الاصحاب بل المجمع عليه بين المسلمين كما في صريح السرائر و
ظاهر السيد حيث قال لا اعلم خلافا بين المسلمين في ان الوطي في الموضع المكروه من ذكر او انثى يجري مجرى القبل مع الايقاب وغيبوبة الحشفة في وجوب
الغسل على الفاعل والمفعول وان لم يكن انزال ولا وجدت في الكتب المصنفة لاصحابنا رواية الا ذلك ولا سمعت ممن عاصرني من الشيوخ نحوا من ستين سنة يفتي
الا بذلك فهذا اجماع من الكل ولو شئت ان اقول انه معلوم بالضرورة من دين الرسول ص انه لا فرق بين الفرجين في هذا الحكم فان داود وان خالف في ان الوطي
في القبل اذا لم يكن معه انزال لا يوجب الغسل فانه لا يفرق بين الفرجين كما لا يفرق باقي الامة بينهما في وجوب الغسل بالايلاج في كل واحد منهما وانضم
الى في هذه الازمان من بعض الشيعة الامامية ان الوطي في الدبر لا يوجب الغسل تعويلا على ان الاصل عدم الوجوب وعلى خبر يذكر انه في منتخبات سعد
او غيرها وهذا مما لا يلتفت اليه اما الاصل فباطل لان الاجماع والقران وهو قوله تع او لامستم النساء يزيل حكمه واما الخبر فلا يعتمد عليه في
معارضة الاجماع والقران مع انه لم يفت به فقيه ولم يعتمده عالم مع ان الاخبار تدل على ما اوردناه لان كل خبر يتضمن تعليق الغسل على الجماع و
الايلاج في الفرج فانه يدل على ما ادعيناه لان الفرج يتناول القبل والدبر لانه لا خلاف بين اهل اللغة واهل الشرع انتهى اقول ربما يتخيل انه لو
كان نقل الاجماع حجة لم يكن فيما نقل من الاجماعات في مسائل الفقه اولى بالحجية منه لكنك خبير بانه لم يدع الا الاجماع المعنوي وهو الاتفاق
ممن عدى الامام ع وان كان كاشفا عند الناقل الا انه لم ينقل الا الكاشف دون المكشوف عنه فنقله في الحقيقة يرجع الى نقل اقوال العلماء دون الامام
واما دعوى الضرورة فتستلزم دعوى قول الامام ع الا ان المعلوم ان هذا الحكم لم يبلغ الى هذا الحد من البداهة والاقرب الذي حكى عنه القول
بالتفصيل بين القبل والدبر ليس ادنى من داود الذي حكى عنه نفي الغسل مع عدم الانزال ولم يعده مخالفا للضرورة مع ان الحلي ذكر قبل دعوى اجماع
المسلمين عليه لم اتبين من الاقوال ولا يخفى ما فيهما من التدافع الا ان يريد استقرار الاجماع بعد الخلاف نعم دعوى الاتفاق المذكورة مما ينفع في

تحصيل الاجماع على طريقة بعض افاضل عصرنا حيث يجعل نقل الاتفاق الراجع الى نقل فتاوى المتفقين بمنزلة تحصيل فتاويهم فاذا فرض على تقدير العلم بها كاشفة عن قول الامام عليه السلام لكثرتها واحتفافها بالقرائن الداخلية او الخارجية كانت كذلك مع عروض ثبوتها بنقل الثقة العدل بعد المسامح في النقل اذ يعتمد في نسبة الفتاوى الى اربابها بمجرد وجدان دليل او اصل لا بد لهم في اعتقاده من التزامهم بمضمونه لان ما دل على اعتبار حكاية الثقة للروايات المشتملة على اسئلة الرواة واجوبة الائمة عليهم السلام دل على اعتبارها في فتاوى العلماء وقد تكلمنا على هذه الطريقة في الاصول في مسئلة الاجماع المنقول مضافا الى ان هذه الطريقة ايضا غير مجدية في المقام اذ يوهن هذا النقل مضافا الى مخالفة الشيخ وسلار وظهور المحكي عن الشيخ في الخلاف في وجود هذا القول بين اصحابنا حيث حمل رواية حفص بن سوقة الآتية الآمرة بالغسل على التقية لموافقتها المذهب العامة وعدم اشتهار مضمونها بين اصحابنا والا فاشتهار المذهب بين الفريقين لا يوجب طرح الخبر لمجرد موافقة العامة ولعل ما ذكرنا بعض ما لاحظه الفاضل الورع التقي مولانا عبد الله التستري حيث حكي عنه بعض شراح الوسائل انه ذكر ان الاجماع الذي ذكره السيد ره لا يفيد ظنا هذا ولكن منع الظن خلاف ما يجد في انفسنا وحمل الشيخ ره خبر حفص على التقية لا ينافي اشتهار مضمونه بين الاصحاب اذا كان هو ومعارضه كلاهما مشهورين من حيث الرواية ولا يبعد ان يكون مذهب الشيخ في الخبرين المشهورين وانه يطرح ما خالف منهما مذهب العامة وان وافق فتوى المشهور بل هو ظاهر مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها من الاخبار الواردة في علاج المتعارضين ثم اذا انضمت الشهرة بين من تأخر عن الشيخ والسيد الى حكاية السيد ره ولوحظ رجوع الشيخ في نكاح المبسوط بل في صومه وفي الخلاف بايات الى المشهور قوى الظن وصلح مستندا للحكم وان لم نقل بحجية مطلق الظن لما ثبت عندنا من حجية البالغ حدا يكشف قطعا عن وجود دليل لو عثرنا عليه لالتزمنا به وان كان ظن الكشف القطعي عن وجود دليل معتبر خصوصا مع وجود مرسلة حفص بن سوقة عمن اخبره قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي اهله من خلفها قال هو احد المأتيين فيه الغسل ويؤيده بل يدل على الحكم ما تقدم من الملازمة بين الحد والغسل المستفاد من كلام امير المؤمنين عليه السلام ومما ذكرنا يظهر وجه طرح ما عارضها من مرفوعة البرقي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اتى الرجل المرأة في دبرها فلم ينزل فلا غسل عليهما وان انزل فعليه الغسل ولا غسل عليها ورواية ابن محبوب عن احمد بن محمد عن بعض الكوفيين يرفعه الى ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يأتي المرأة في دبرها وهي صائمة قال لا ينقض صومها وليس عليها غسل ومثلها مرسلة علي بن الحكم وهذه وان انجبر ارسالها ورفعها بوجود ابن محبوب وابن عيسى في الطريق الا انهما يقصران عن المقاومة لما ذكرنا هذا وربما يتمسك في المقام تبعا لما تقدم عن السيد ره باطلاقات الملامسة والجماع في الفرج والادخال والايلاج ونحو ذلك وفي الكل نظر اما آية الملامسة فلان المراد بها ليس معناها اللغوي وهو مطلق اللمس وانما هي كناية عن ملامسة معهودة خاصة ولا دليل على ارادة مطلق الوطي بل الظاهر ارادة خصوص القبل لا اقل من الشك في ارادة المطلق والمقيد فيصير مجملا اذ ليس بعد ارادة الفرد المعهود اطلاق يرجع اليه كما لا يخفى واما الجماع في الفرج فلو اغمض عما في المصباح من ان الفرج من الانسان القبل والدبر وعن كاشف الرموز في صدق على الدبر لكن الظاهر منه بحكم الغلبة خصوصا مع اضافة الفرج الى المرأة الجماع في القبل وكذا الادخال والايلاج فان حذف المتعلق انما يفيد العموم اذا لم يكن هناك معهود ينصرف شموله اليه ويشهد لما ذكرنا فهم الامام عليه السلام خصوص القبل من اطلاق السؤال في الروايات عن المجامعة في الفرج واصابة المرأة واتيان الاهل حيث علق في الجواب الحكم بوجوب الغسل في تلك السؤالات على التقاء الختانين ثم الظاهر انه لا خلاف في ان المناط في حصول الجنابة بوطي الدبر والقبل واحد وهو غيبوبة الحشفة لكن استفادة ذلك من الاخبار مشكل لاختصاص هذا التحديد بالقبل الا ان يستأنس له بقوله عليه السلام في رواية حفص المتقدمة هو احد المأتيين فيه الغسل ويستفاد منها اتحاد المخرجين وتنزيل كل منهما منزلة الآخر في هذا الحكم مضافا الى الملازمة بين الحد والغسل وظاهر الاجماع عن السيد بسيطا ومركبا ولو وطي غلاما او وجلا او وقبا بغيبوبة الحشفة فمن قال بعدم وجوب الغسل بالوطي في دبر المرأة فالظاهر انه لا اشكال عنده في عدمه بالوطي في دبر الغلام بالاولوية والاجماع المركب ومن قال بمقالة السيد من وجوب الغسل قال انه يجب الغسل معولا في ذلك على عموم الادلة المتقدمة في دبر المرأة مثل الاجماع البسيط الذي ادعاه السيد والمركب الذي ادعاه في المختلف والايضاح والذكرى والملازمة المتقدمة بين الحد والغسل بل قوله عليه السلام في رواية حفص المتقدمة هو احد المأتيين فيه الغسل بناء على رجوع الضمير الى مطلق الدبر لا خصوص دبر المرأة وخصوص قوله عليه السلام في حسنة الحضرمي المروية عن الكافي قال رسول الله صلى الله عليه وآله من جامع غلاما جاء جنبا يوم القيمة لا ينقيه ماء الدنيا ويمكن الخدشة في دلالته فتأمل ثم على المختار من عدم الفرق في وطي الدبر بين الذكر والانثى لا اشكال في حصول الجنابة للخنثى بايلاج الواطي في دبرها اما الخنثى الواطي فلا يحكم بجنابة الخنثى الموطوء في قبله ولو كانا خنثيين وتواطئا كانا جنبين كما لو كان الخنثى واطيا وموطوءا اما موطوئه والمشترك فهما كواجدي المني في الثوب المشترك كل ذلك لجريان اصالة العدم في غير ما علم ولو واجدا لا كونه سببا للجنابة نعم استوجه في التذكرة حصول الجنابة بايلاج الواطي في قبل الخنثى مستندا الى عموم رواية الالتقاء وبوجوب الحد به وفيه نظر واحتمل ايضا في ايلاج الخنثى في قبل المرأة جنابة المرأة للعموم واستقرب في ايلاج الخنثى في دبر الغلام وجوب الغسل عليهما حاصل هذه الكلمات تنزيل الخنثى منزلة الواضح في كل من عضويه لصدق الالتقاء والمجامعة والمواقعة وغيرها من العنوانات وفيه نظر ولا يجب الغسل بوطي قبل البهيمة او دبرها اذا لم ينزل وفاقا للشيخ في المبسوط وكتب الصوم والمنتهى والقواعد وجامع المقاصد وظاهر الوسيلة والسرائر والموجز والجامع حيث قيدوا الموطوء بالآدمي بل المشهور كما

في الحدائق للاصل وفقد ما يصرف عنه عدا ما تقدم من الملازمة بين الحد والغسل بناء على ان الثابت في وطي البهيمة حد واستفادة اولويته وجوب الغسل من وجوب التعزير منها ولويته من وجوب الحد في المرسلة المروية اوجبوا الحد اوجب الغسل ظهور عبارة السيد الاجماع حيث قال في رد تمسك الناس في وجوب الغسل بوطي الدبر بمفهوم خبر التقاء الختانين ما لفظه واما الاخبار المتضمنة لوجوب الغسل بالتقاء الختانين فليست مانعة عن الجنابة في موضع لا التقاء فيه على انهم يوجبون الغسل بالايلاج في فرج البهيمة وفي قبل المرأة وان لم يكن لها ختان فقد عملوا بخلاف ظاهر الخبر فان قالوا البهيمة وان لم يكن في فرجها ختان فذلك موضع الختان من غيرها وكذلك من ليس بمختون من الناس الى آخر كلامه خلافا للسيد فيما عرفت من كلامه والشيخ في صوم المبسوط والخلاف والعلامة في المختلف والشهيد في الذكرى والمسالك والروض والوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح وصهره السيد في الرياض فاوجبوا الغسل لما ذكر من الملازمة المعتضدة بما تقدم من السيد ره وهو غير بعيد مع انه احوط بقي هنا شيء وهو انك قد عرفت ان المناط في ايجاب الغسل غيبوبة الحشفة من غير فرق بين كبيرها وصغيرها لاطلاق النص واما مقطوع الحشفة وبعضها فليس في الصحيح تعرض لحكمه الا انه ذكر جماعة منهم بل قيل انه المشهور بل استظهر شارح الدروس الاتفاق عليه ان مناط الجنابة في مقطوع الحشفة ادخال قدرها وربما يستدل على ذلك بان المتبادر من دليل اعتبار التقاء الختانين ارادة التقدير بهذا المقدار وانه اقل ادخال يجب فيه الغسل وفيه ان ارادة التقدير مع مخالفته لظاهر اللفظ يوجب حمل الحشفة على المتعارف فيلزم ان يعتبر في صغير الحشفة حدا وكبيرها مقدار الحشفة المتوسطة فان التقدير بامثال ذلك يقيد بالفرد المتعارف منها لا بالشخص الموجود في كل مكلف ولو لم يكن متعارفا ومما يكشف عن عدم استنادهم في هذا الحكم الى اعتبار التقدير ان اكثرهم ذكروا في مقطوع البعض كفاية ادخال الباقي مع ان اللازم على ارادة اعتبار المقدار اعتبار اتمام الباقي بما يساوي مجموع الحشفة والاولى ان يقال بعد تسليم الاجماع على تحقق الجنابة لمقطوع الحشفة بالادخال ان الخبر اما المتيقن واما ادخال المجموع واما مقدار الحشفة اما ارادة المجموع ففيه وان ساعدها ظاهر قوله ادخله او ولجه الا ان ادخاله وايلاجه يصدق بادخال البعض لكن ارادة المسمى خلاف منصرف المطلق فتعين مقدار الحشفة للاجماع على عدم اعتبار غيره بعد المسمى والمجموع ولك ان تقول ان الادلة المطلقة كلها مختصة بذي الحشفة فمقطوعها خارج عنها فيحتمل حصول الجنابة فيه بالمسمى ويحتمل اعتبار المجموع ويحتمل اعتبار مقدار الحشفة والاول منتف بالاصل والثاني بالاجماع فتعين الثالث والانصاف ان المسئلة لا تخلو من اشكال لعدم ما يطمئن به النفس الا ان ما ذكروه لا يخلو عن قوة واما المقطوع البعض ففي التذكرة والذكرى كما عن الموجز وجامع المقاصد كفاية غيبوبة الباقي والظاهر استنادهم الى صدق الالتقاء لكن فيه ما في الذكرى بما اذا لم يذهب المعظم والا فكالكل ولعله لعدم انصراف الالتقاء الا بما يحصل بادخال شيء يسير ويتعين على استفادة التقدير من الادلة وجوب اتمام الباقي بما يبلغ مقدار الحشفة والمسئلة مشكلة فلا ينبغي ترك الاحتياط ثم انه لا اشكال في وجوب الغسل بادخال الملفوف بل لا خلاف ظاهرا ايضا واما العضو المقطوع ففيه اشكال وكذلك لا اشكال في آلة الميتة وآلة البهيمة والاحتياط في الكل مما لا ينبغي ان يترك

تفريع الغسل من الجنابة وغيرها من الاحداث كالوضوء يجب على الكافر باقسامه عند حصول سببه لعموم الادلة وفقد ما يدل على خروج الكافر ويؤيده ما ورد في مذمة المجوس من انهم كانوا لا يغتسلون من الجنابة وقد تقرر في الاصول ان الكفار مخاطبون بالفروع كالاصول خلافا لابي حنيفة لادلة تعرف في محلها نعم ذكر صاحب الحدائق تبعا للمحدث الاسترابادي والكاشاني اخبارا زعموا دلالتها على عدم مخاطبتهم بالفروع وهو ضعيف لتخصيص العمومات التي لا تحصى مما يدل على عموم التكاليف الفرعية ومعارضة بما دل بالخصوص من الآيات والاخبار على مؤاخذتهم بمخالفتها من الاخبار التي ذكرها في الحدائق ما نقله عن الكافي بطريق صحيح عن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام اخبرني عن معرفة الامام منكم واجبة على جميع الخلق فقال ان الله بعث محمدا صلى الله عليه وآله الى الناس اجمعين رسولا وحجة لله على خلقه في ارضه فمن آمن بالله وبمحمد صلى الله عليه وآله واتبعه وصدقه فان معرفة الامام منا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله ورسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ويعرف حقهما فكيف يجب عليه معرفة الامام عليه السلام وهو لا يؤمن بالله ورسوله قال في الحدائق والحديث كما ترى صريح في الدلالة على خلاف ما ذكروه فانه متى لم يجب معرفة الامام قبل الايمان بالله ورسوله فبالطريق الاولى معرفة سائر الفروع التي هي متلقاة من الامام والحديث صحيح السند صريح الدلالة فلا وجه لطرحه والعمل بخلافه ومنها ما عن تفسير القمي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ اترى ان الله طلب من المشركين زكوة اموالهم وهم يشركون حيث قال ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالآخرة هم كافرون انما دعى الله العباد للايمان فاذا آمنوا بالله ورسوله افترض عليهم الفرض ومنها ما عن احتجاج الطبرسي عن امير المؤمنين عليه السلام في حديث الزنديق الذي جاء اليه مستدلا بآيات من القرآن قد اشتبهت عليه وفيه قوله عليه السلام فكان اول ما قيدهم به الاقرار بالوحدانية والربوبية وشهادة ان لا اله الا الله فلما اقروا بذلك اتبعه بالاقرار لنبيه صلى الله عليه وآله بالنبوة والشهادة برسالته فلما انقادوا لذلك فرض عليهم الصلوة ثم الصوم ثم الحج الخبر والجواب انا لا نقول بكون الكفار مخاطبين بالفروع تفصيلا كيف وهم جاهلون بها غافلون عنها وكيف يعقل خطاب منكري الصانع والانبياء وعلى تقدير الالتفات فيستهجن بل يقبح خطاب من انكر الرسول بالايمان بخليفته والمعرفة بحجته واخذ الاحكام منه بل المراد ان المنكر للرسول صلى الله عليه وآله مخاطب بالايمان به والايتمار باوامره والانتهاء عن نواهيه فان آمن وحصل ذلك كله كان مطيعا وان لم يؤمن ففعل المحرمات وترك الواجبات عوقب عليها كما يعاقب على ترك الايمان لمخاطبته بها

اجمالا وان لم يخاطب تفصيلا بفعل الصلوة وترك الزنا ونحو ذلك لغفلته عنها نظير ذلك ما اذا امر الملك اهل بلد بنصب حاكم بالاذعان بولايته
من قبل الملك والانقياد له في اوامره ونواهيه المسطورة في طومار هابيده فلم يذعن بتلك الرعية لذلك الحاكم ولم يلتفتوا الى ذلك الطومار ولم يطلعوا
عليه اصلا فاتفق وقوعهم من اجل ذلك في كثير من النواهي وترك الاوامر الموجودة فيه فانه لا يقبح عقابهم على كل واحد واحد من تلك المخالفات لكفاية
الخطاب الاجمالي مع تمكن المخاطبين من المعرفة التفصيلية وبذلك يندفع ما ورد على صاحب الذخيرة من الاشكال في مسئلة الصلوة مع النجاسة حيث
نقل عن بعضهم الاشكال في الحاق الجاهل بالعامد ثم قال بعده والظاهر ان التكليف متعلق بمقدمات الفعل كالنظر والسعي والتعلم والا لزم تكليف
الغافل او التكليف بما لا يطاق والعقاب انما يترتب على ترك النظر الى ان قال ولا يخفى انه يلزم على هذا ان لا يكون الكفار مخاطبين بالاحكام وانما يكونون
مخاطبين بمقدمات الاحكام وهذا خلاف ما قرره الاصحاب وتحقيق هذا المقام من المشكلات انتهى فقد عرفت ان الغفلة زمان العمل لا توجب قبح العقاب
على الفعل لانه زمان متسلع الواجب عليه انما هو مكلف حين الالتفات بالايمان بالرسول والانقياد له في جميع اوامره ونواهيه نعم ربما يتوجه
الاشكال في تكليف منكري الصانع والشرايع بالاصول والفروع وهذا غير مختص بمن يرى تكليف الكفار بالفروع بل يرد على المحدثين المذكورين المنكرين لذلك
وعلى صاحب الذخيرة ومن تبعهم كصاحب المدارك وشيخه الاردبيلي القائلين بكون العقاب على ترك النظر والتعلم فانه لا يجري في ذلك هذا الكافر لغفلته
عن ذلك ايضا الا ان يمنع غفلة المكلف في جميع اوقات تكليفه عن وجود الصانع بناء على اشتراط التكليف بسبق معرفة الهية الخالق وبان له رضا وسخطا
وبانه لا بد له من معلم من جهته يعلم الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وحاصل الجواب ان المنفي في الاخبار المذكورة هو خطاب الكافر بنفسه بلا ايمانا لا بفعل
امتثالا لا بعد امتثال التكليف الذي اقام المخاطب على مخالفته كخطابه بالفرايض الالهية مع عدم تصديق رسالة من يخاطبه بذلك فان ذلك مستهجن جدا
كما اشار اليه الامام عليه السلام في الصحيحة الاولى بقوله وكيف يجب معرفة الامام وفي الرواية الثانية بقوله اترى ان الله طلب من المشركين والذي يخشى هو
تكليفه بتصديق النبي والانقياد لاوامره ونواهيه ثم ان ما عدا الصحيحة لا ظهور لها في عدم تكليف الكفار بالفروع وانما تدل على تدرج تبليغ التكاليف
كما هو صريح قوله عن رواية الاحتجاج فرض عليهم الصلوة آه وهذا انما لا مساغ لانكاره كما يظهر من الاخبار المتظافرة ولا دخل له بمخالفة مذهب المشهور
فان التكليف بالزكوة والحج وان حدث بعد التكليف بالصلوة الا انه بعد الحدوث لم يكن مختصا بالمصلين بحيث لا يكون غيرهم مخاطبا بالحج والزكوة وقد ظهر
مما ذكرنا في دفع اشكال صاحب الذخيرة ضعف استدلال صاحب الحدائق على مطلبه بان تكليف الكفار بالفروع تكليف بما لا يطاق ويدفعه مضافا
الى ما مر ان هذا الاستدلال مباين للمطلب لان الكلام في مانعية الكفر عن التكليف دون الغفلة التي قد توجد في الكفار وقد تفقد فيه واضعف
من ذلك استدلاله بما دل على ان طلب العلم فريضة على كل مسلم فلم يجب بمجرد العقل والبلوغ واضعف من ذلك استدلاله باختصاص بعض الخطابات
بالذين امنوا كما لا يخفى ثم انه قد حكي في عداد الادلة على هذا المطلب انه لم يعلم من النبي امر احد ممن دخل في الاسلام بالغسل من الجنابة كما لم يعلم منه
امر احدهم بقضاء صلواته مع انه قلما ينفك احد منهم من الجنابة في تلك الازمنة المتطاولة ولا يخفى انه لو تم هذا الدليل اما على ان الانزال والادخال لا
يوجب الجنابة بالنسبة الى الكافر واما على سقوطها وجب حال كفره بسبب اسلامه والاول لا دخل له بمطلبه ولا اظن احدا يقول به والثاني مناف
لمطلبه ومناف لمذهب المشهور لكن يحتج انه لا خلاف منهم في عدم سقوطه عنه بعد الاسلام كما انه لا يصح منه حال الكفر لاشتراط العبادة بالاسلام بل و
عدم التمكن من قصد التقرب في عباداته المنتهى بعد معرفته بالله ولتحقيق العقل يمكن النظر في الجميع اما اشتراط الاسلام فان اريد في القبول الثواب
فلا يدل على الفساد بمعنى عدم رفع الجنابة فان الظاهر عدم الخلاف في دفعه للحدث وان اريد في رفع الحدث فلا دليل عليه واما عدم التمكن من القربة فهو مسلم
في حق من لا يتمكن منه دون المتمكن ككثير من الفرق القائلين بوجوب غسل الجنابة وان اراد اعتبارا وقابلية الفاعل للتقرب فلا دليل عليه اما نجاسة الماء
بالغسل فهي تمنع من اغتساله بالقليل لا الكثير واما وجوب ازالة النجاسة عن البدن فان اريد الخارجية فلا ينفع وان اريد العينية فهو غير الدعوى
ثم ان مقتضى الدليل الاول فساد غسل المخالف فلا يحكم بارتفاع حدثه فيترتب على المخالفين احكام الجنب حتى نجاسة العرق اذا كانت الجنابة عن
حرام والظاهر عدم سقوط اعادته عنهم اذا استبصر والان الجنابة سبب لوجوب الغسل فاذا فرض عدم ارتفاعها بالغسل الواقع حال الخلاف وجب
رفعها بعد الاستبصار اذا وجب عليه ما يشترط بالطهارة وكذلك الوضوء واما ما دل على عدم وجوب اعادة ما عدا الزكوة من العبادات على المخالف
اذا استبصر فلا ينفع فيما نحن فيه لانا لا نحكم عليه بوجوب اعادة ما فعله من الغسل تداركا لما فات عنه من الغسل الصحيح حال المخالفة نظير قضاء الصلوة
وغيرها وانما نحكم ببناء الجنابة الباقية بعد الاستبصار في المنع عن الصلوة لكن الظاهر من بعضهم كالشهيد في البيان عدم الاعادة الا ان يقال
ان الظاهر من بعض الروايات عدم الاعادة امضاء ما فعله حتى كانه وقع صحيحا ففي رواية محمد بن حكيم قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام اذ دخل عليه
كوفيان كانا زيديين فقالا جعلنا لك الفداء قد من الله علينا بولايتك فهل يقبل منا شيء من اعمالنا فقال اما الصلوة والصوم والحج والصدقة
فان الله يتبعكما ذلك ويلحق بكما واما الزكوة فلا لانكما ابعدتما حق امرء مسلم واعطيتماه غيره ولازم قبول الغسل منه ارتفاع الحدث به فلا يجب
الطهارة لما يستقبل كما ان لازم قبول الصلوة سقوط الامر به وان كان الوقت باقيا ولذا لا يحكم عليه بوجوب الاعادة في الصلوة اذا استبصر في الوقت

بعدما صلى مع ان كل جزء من الوقت سبب لوجوب الصلوة ولذا يجب على الكافر اذا اسلم كالصغير اذا بلغ في اثناء الوقت فعل الصلوة ووجب عليه الغسل
من الجنابة السابقة وصح منه لعدم المانع وربما يتوهم ان مقتضى النبوي الاسلام يجب ما قبله عدم وجوب الغسل عليه لان معنى هدم
كلما كان قبله عدم تاثير ما وقع حال الكفر في وجوب شيء عليه بعد الاسلام بل صيرورته بالاسلام كان لم يكن وقد دفعه في جامع المقاصد بان حاصله منع
عموم الموصول مجردا عن سنده والاولى ان يقال مع فرض تسليم العموم ان المنفي بحكم النبوي تاثير ما كان قبل الاسلام في وجوب شيء بعد فوات الصلوة
او الصوم في وقتهما سبب لوجوب القضاء فالفوت الواقع حال الكفر غير مؤثر في وجوب القضاء بعد الاسلام اما سبب الجنابة الحادثة قبل الاسلام فهو في نفسه غير
مؤثر لوجوب الغسل وانما هو سبب الجنابة التي هي حالة معنوية موجبة لاحكام كثيرة كحرمة امور عليه وكراهة حضوره عند الميت فان ثبت بالنبوي ارتفاع
الجنابة بالاسلام سقط وجوب الغسل لانه لرفع حدث الجنابة اما اذا لم يثبت فوجوب الغسل بتاثير الجنابة الموجودة حال الاسلام لا بسببها المتحقق حال
الكفر وهو نظير ما اذا اسلم قبل غروب الشمس فان وجوب الصلوة عليه من حيث وجود سبب الوجوب عليه حال الاسلام وهو كونه في جزء من الوقت حال
التكليف وليس وجوبها عليه في هذا الزمان مسببا عن دلوك الشمس قبل الاسلام حتى يحكم بعدم كونه مؤثرا وكونه كان لم يكن وحيث انه لم يثبت من حديث
الجب ارتفاع حدث الجنابة او الحيض بالاسلام حتى يصير متطهرا ويجري عليه احكام الطاهرين لان مساق الحديث العفو والمسامحة المناسبين للامور
الراجعة الى التكليف دون مثل الطهارة من الحيض والجنابة كان الحدث باقيا فيجب عليه فعل عند وجود ما يشترط به والحاصل ان النبوي مختص بما افاد
تكليف قبل الاسلام بسبب من الاسلام فانه ينقطع ويهدم بالاسلام دون ساير الامور فانها لا تنقطع فالتكليف بعد الاسلام لوجود السبب في اللبث
الحادث قبله ومما ذكرنا يظهر فساد الاستشهاد لعموم حديث بعض الروايات التي يظهر منها تقرير الامام لامتنان حديث الجب سقوط حد الزنا عن الكافر
اسلم وجه الفساد ان الزنا قبل الاسلام سبب لوجوب الحد بعده فعموم الرواية يقتضي نفيه الا المانع بخلاف ما نحن فيه فان سبب الوجوب هي الجنابة الموجودة
بعد الاسلام لا سببها الحادث قبله والرواية المذكورة هي ما رواه المشايخ الثلثة والطبرسي عن جعفر بن رزق الله قال قدم الى المتوكل رجل نصراني
مع امرأة مسلمة فاراد ان يقيم عليه الحد فاسلم فقال يحيى بن اكثم قد هدم ايمانه شركه وفعله وقال بعضهم يضرب ثلثة حدود وقال بعضهم يفعل به كذا
كذا فامر المتوكل بالكتاب الى ابي الحسن الثالث عليه السلام وسئله عن ذلك فلما قرأ الكتاب كتب ابو الحسن عليه السلام يضرب حتى يموت فانكر يحيى بن اكثم وانكر فقهاء العسكر
ذلك وقالوا يا امير المؤمنين سله عن هذا فانه شيء لم ينطق به كتاب ولم يجئ به سنة فكتب اليه ان فقهاء المسلمين قد انكروه وقالوا ان هذا لم يجئ به سنة
ولم ينطق به كتاب فبين لنا بما اوجبت عليه الضرب حتى يموت فكتب ع بسم الله الرحمن الرحيم فلما راوا باسنا قالوا امنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به
مشركين فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا سنة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون قال فامر به المتوكل فضرب حتى مات فان ظاهر
جواب الامام ع بالاية بتقرير علماء العامة القاضي يحيى بن اكثم من اقتضاء عموم حديث الجب لدفع الحد عنه وهكذا كان حال الكفر بالاسلام الا انه اجاب بما
لحاصله عدم نفع الايمان عند ارادة اقامة الحد عليه لكن قد عرفت ان عموم الحديث لسقوط وجوب الحد بالاسلام لا ينافي ما نحن فيه للفرق الذي
عرفته نعم ينبغي في المقام ان مقتضى عمومه سقوط حقوق الناس اذا اوجب سببها حال الكفر ولا يمكن ان يقال ان اسبابها سبب لاشتغال الذمة وهو باق الى
ما بعد الاسلام ويكون سببا لوجوب الاداء لان نفس اشتغال الذمة مما ينفيه حديث الجب الوارد مورد العفو والمسامحة وليس نظير الجنابة والحدث
الاصغر كما هو واضح واوضح منه حكومة حديث الجب على ادلة تاثير تلك الاسباب وما دل على انه لا مسقط لحقوق الناس الا ادائها او عفو صاحب الحق
فلا يتوهم معارضته لها بالعموم من وجه والرجوع الى اصالة بقاء الحق نعم يمكن التمسك لعدم السقوط بما دل على ان المخالف يعيد الزكوة معللا بانه وضعها
في غير موضعها وانما يعيد حق امرء مسلم واعطاه غيره فيدل على ان حقوق الناس لا تسقط بالايمان لكن يوهنه ان المشهور سقوط الزكوة عن الكافر بالاسلام
وان بقي عين النصاب استنادا الى حديث الجب وان كان بين الزكوة وديون الناس فرق من حيث ان اشتغال الذمة بحق الناس في الزكوة متفرع على تكليفه
بالاخراج فاذا سقط بالاسلام التكليف سقط الاشتغال بخلاف الديون فان التكليف بادائها متفرع على اشتغال الذمة بها عكس الزكوة فلا يرتفع
التكليف الا ببراءة الذمة فيرجع الكلام الى دلالة حديث الجب على سقوط الاشتغال والمسئلة محتاجة الى التامل ثم اعلم انه لو اغتسل الجنب ثم ارتد لم يعد
حدثه بمجرد الارتداد قطعا ثم لو عاد الى الاسلام لم يبطل ثواب عمله ولا شيء من عمله فضلا عن نفس الغسل للاصل وقوله عليه السلام في رواية زرارة من كان
مؤمنا فحج وعمل في ايمانه ثم اصابته فتنة ثم كفر ثم تاب وامن يحسب له كل عمل صالح عمله في ايمانه ولا يبطل منه شيء ومقتضى مفهوم الرواية انه
لو لم يعد الى الايمان بطل عمله وهو كذلك لان الكفر محبط او كاشف عن عدم صحته بناء على ان الصحة مشروطة بالايمان المستمر او ان المشروع لمن يبقى
وهل يعود حدثه وجهان من ان دفع الحدث مترتب على الامتثال المستلزم للثواب فانتفاؤه يكشف عن عدم الامتثال الموجب لبقاء الحدث ومن
ان الحبط حكم شرعي ورفع الحدث مما يترتب على الفعل الصحيح حين الوقوع واشتراطه بالايمان المستمر غير ثابت والمسئلة قليلة الجدوى واما الحكم
المترتب على الجنابة فيحرم عليه قراءة كل من سور العزائم الاربع وهي سورة لم تنزيل وحم السجدة وسورة النجم وسورة اقرء على المشهور كما في المقنعة
ولا باس ان يقرء من سور القرآن ما بينه وبينه الا الاربع سور منه فانه لا يقرأها حتى يطهر ثم ذكر السور ثم قال لان في هذه السور سجودا واجبا ولا يجوز

السجود الا الطاهر من النجاسات انتهى ومثله استدل الشيخ في التهذيب وفي المعتبر يجوز للجنب ان يقرء من القرآن ما شاء الا سور العزائم الاربع روى ذلك البزنطي في جامعه عن الحسن الصيقل عن ابي عبد الله عليه السلام وهو مذهب فقهائنا اجمع انتهى وفي التذكرة يحرم على الجنب قراءة العزائم وهي اربع سور الى ان قال انما يحرم العزائم عند علمائنا اهل البيت عليهم السلام وادعى الاجماع في السرائر والذكرى ايضا وظاهر استدلال الشيخين حرمة قراءة مجموع السور لاشتمالها على آية السجدة وهو ظاهر معقد اجماع التذكرة والمنتهى لانه ذكر بعد ذلك في الفروع حرمة قراءة ابعاض السور ولذا حكي عن كاشف اللثام انه احتمل حرمة خصوص آية السجدة عن عدة من كتبهما هذا ولكن يبعد ارادة المجموع مضافا الى ذكرهم كراهة ما زاد على السبع من عموم الجواز من غير العزائم انه لو كان هو المجموع فان كان باعتبار اشتماله على آية السجدة فهي المحرمة في الحقيقة ولا ينبغي التعبير عن ذلك بحرمة السورة لان ما عدا آية السجدة منها لا دخل له في الحرمة وان كان باعتبار المجموع من حيث المجموع كان اللازم عدم تحريم قراءة خصوص آية السجدة ولا اظن احدا التزم به وكانه لفهم ذلك كله ادعي في الرياض الاجماع صريحا وفي شرح الدروس ظاهرا على حرمة قراءة بعضها حتى البسملة بل لفظة بسم كما في الروض اذا نواها منها وقد يستبعد دعوى هذا الاجماع على حرمة العزائم ثم ان ما في الروض من حرمة لفظة بسم مع النية لا اشكال اذا تلفظ بها تا او بالضم غيرها مما يصدق عليه معه قراءة القرآن اما لو قصد الاقتصار على لفظ بسم ففي حرمته اشكال من حيث عدم صدق القراءة عليه لانها ليست مطلق التلفظ نعم اذا قصد صدق انه اشتغل بالقراءة فاو احرف يتلفظ بها او يحرم عليه ايضا مس كتابة القرآن بلا خلاف ظاهر الا من الاسكافي فيما حكي عنه ولعل الاجماع المدعى في كلام جماعة قد انعقد بعده او فهموا من الكراهة في كلامه الحرمة واما نسبة الكراهة الى المبسوط فغير مطابقة لما وجد فيه واستفاضة نقل الاجماع كفتنا مؤنة الكلام في دلالة قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون ودلالة روايات استشهد فيها بها للنهي عن عدة امور يعمها مكروه او قطعا وقد تقدم ذلك في حكم الحدث الاصغر او مس شيء نقش عليه اسم الله والمراد مس الاسم لا ما يوهمه العبارة من مس الشيء الذي نقش على بعض اجزائه اسم الله تعالى كاللوح المنقوش ويدخل في ذلك الدراهم والدنانير ونحوهما ويدل على الحكم مضافا الى فحوى الحكم السابق بعض الروايات المجبورة بالشهرة وعدم الخلاف المحكي عن نهاية الاحكام وظهور اتفاق الاصحاب المحكي عن المنتهى ففي موثقة عمار لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله واما ما دل على جواز مس ما عليه ذلك كرواية ابن محبوب المحكية في المعتبر عن كتاب في الجنب يمس الدراهم وفيها اسم الله واسم رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا بأس ورواية اسحق بن عمار عن الجنب والطامث يمسان بايديهما الدراهم البيض قال لا بأس والصحيح المحكي في المعتبر ايضا عن جامع البزنطي هل يمس الرجل الدرهم الابيض وهو جنب فقال اي والله اني لاوتى بالدرهم فآخذه واني جنب وما سمعت احدا يكره من ذلك شيئا الا ان عبد الله بن محمد كان يعيبهم عيبا شديدا فيقول جعلوا السورة من القرآن في الدرهم فيعطى الزانية وفي الخمر ويوضع على لحم الخنزير فهي محمولة على مس ما عدا الاسم كما يشهد له ذيل الرواية الاخيرة مع حرمة مس سورة القرآن اتفاقا ثم مقتضى اطلاق عبارة المصنف ومثلها حرمة مس كل اسم مختص به جل اسمه وان كان من صفاته المختصة بحسب الاستعمال بل المشترك اذا اعد من اسمائه تعالى والظ عدم تغير الحكم بصيرورة الاسم جزء من اسماء المخلوق كعبد الله وعبد الرحمن على اشكال فيه خصوصا مع كون المركب مرتجلا لا اضافيا والاولى الحاق اسم النبي والائمة وسائر الانبياء كما عن المقنع والمبسوط والغنية والوسيلة والمهذب والسرائر والجامع والارشاد والذكرى والدروس والروض وجامع المقاصد وعن الاخير نسبته الى كبراء الاصحاب وعن الغنية الاجماع عليه ويحرم ايضا الجلوس في المساجد كما في عبائر جماعة بل دخولها كما في المبسوط والوسيلة والبيان لقوله تعالى في الاستثناء عن عموم قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولا جنبا الا عابري سبيل والقرب كناية عن الدخول نظير قوله تعالى في المشركين فلا يقربوا المسجد الحرام ويكفي مؤنة الكلام في دلالة الآية من حيث وجوب ارتكاب خلاف الظ فيها صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله عز وجل يقول ولا جنبا الا عابري سبيل وعن مجمع البيان عن ابي جعفر عليه السلام في تفسير قوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل لا تقربوا مواضع الصلوة من المساجد وانتم جنب الا مجتازين نعم في بعض الاخبار كبعض الفتاوى النهي عن الجلوس والظ كونه كناية عن اللبث كما عبر به في بعض الكتب وح فلا يحرم المشي فيها الا بقصد الاجتياز والعبور ولعله الظاهر من قوله عليه السلام في صحيحة جميل بن دراج وفيه سهل بن زياد للجنب ان يمشي في المساجد كلها ولا يجلس فيها الا المسجد الحرام ومسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وفي صحيحة ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام لا بأس ان يمر في سائر المساجد ولا يجلس في شيء من المساجد ورواية محمد بن حمران قلت لابي عبد الله عليه السلام الجنب يجلس في المسجد قال لا ولكن يمر فيه الا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وهذه وان كانت اخص من جميل الصحيحة الا ان تقييد المرور فيها بالاجتياز اولى من تخصيص عموم النهي عن الدخول في الصحيحة على وجه غير الاجتياز كما لا يخفى مضافا الى اعتضاده بظاهر الكتاب وان كان في الاعتضاد بمثله مما يحتاج العاضد في ظهوره الى المعضود تامل لكن محل الحاجة هنا الى الاعتضاد في غير محل حاجة العاضد الى المعضود كما لا يخفى وكيف كان فالاقوى الاقتصار على مدلول الآية وهو عبور في المسجد على كونه سبيلا بان يكون للمسجد بابان يدخل من احدهما ويخرج من الآخر ويحتمل في المسجد فيخرج منه من غير مكث ولا يجوز الدخول فيه لاخذ شيء ولو لم يستقر فيه لكن قال في التذكرة لو كان في المسجد ماء كثير فالاقرب عندي جواز الدخول اليه والاغتسال فيه ما لم يلوث المسجد بالنجاسة وقريب منه ما في المنتهى وقال في المدارك في باب التيمم لو لم يجد الماء الا في المسجد وكان جنبا فالاظهر انه يجوز له الدخول والاخذ من الماء والاغتسال خارجا ولو لم يكن معه ما يغترف به فقد استقرب

في المنتهى

في المنتهى جواز اغتساله فيه وهو حسن ان لم يتحقق معه الجلوس انتهى وظهر النظر في ذلك مما ذكرنا حتى لو عبر الجنب في المسجد فاتفق لبثه كثيرا في تضيق فيه بنية الغسل ففي جوازه نظر من حيث ان ايقاع نفسه في الماء ليس عبورا نعم لو اغتسل مارا وهو عابر جاز ثم ان المحكي في الذكرى عن المقنعة والعزية وابن الجنيد الحاق المشاهد المشرفة بالمساجد واستحسنه وحكي عن الشهيد الثاني اختياره ايضا ولعله لوجوب تعظيمها المنافي لترخيص دخول الجنب والحائض ولفحوى الحكم في المسجد بناء على ما يستفاد من بعض الاخبار من ان سبب صيرورة بعض البقاع مسجدا انه قد اصابها شيء من دم نبي او وصي فاحب الله ان يعبد في تلك البقعة ولغير واحد مما يظهر منه المنع من دخول الجنب على الامام حيا بضميمة ما ثبت من ان حرمة الميت كحرمة الحي بل الاعظم وانه يجب اعتقاد حرمتهم في غيابهم وحضورهم مثل ما عن الصفار في بصائر الدرجات عن عبد الله بن الصلت عن بكر بن محمد قال خرجنا من المدينة نريد منزل ابي عبد الله عليه السلام فلحقنا ابو بصير خارجا من زقاق وهو جنب ونحن لا نعلم حتى دخلنا على ابي عبد الله عليه السلام فرفع راسه الى ابي بصير فقال يا ابا محمد اما تعلم انه لا ينبغي للجنب ان يدخل بيوت الانبياء فرجع ابو بصير ودخلنا وعن ارشاد المفيد عن ابي بصير قال دخلت المدينة ومعي جويرية فاصبت منها فخرجت الى الحمام فلقيت اصحابنا الشيعة وهم متوجهون الى ابي عبد الله عليه السلام فخشيت ان يفوتني الدخول فمشيت معهم حتى دخلت الدار فلما مثلت بين يديه نظر الي ثم قال يا ابا بصير اما علمت ان بيوت الانبياء واولاد الانبياء لا يدخلها الجنب وعن كشف الغمة نقلا من كتاب الدلائل لعبد الله بن جعفر الحميري

عن ابي بصير قال دخلت على ابي عبد الله وانما اريد ان يعطيني من دلالة الامامة مثل ما اعطاني ابو جعفر فلما دخلت عليه وكنت
جنبا فقال يا ابا محمد ما كان لك فيما كنت فيه شغل تدخل علي وانت جنب فقلت ما فعلته الا عمدا قال او لم تؤمن
قلت بلى ولكن ليطمئن قلبي فقال يا ابا محمد قم فاغتسل فقمت واغتسلت وصرت
الى مجلسي وقلت عند ذلك انه امام الى هنا
وجدنا النسخة الاصلية
اليه طيب الله و...
وانا ورثها

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله المعصومين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

المقصد الثاني

من المقاصد المقصودة لبيان اسباب الغسل في ماهية الحيض الذي يعبر عنه بالمحيض كما عن السرائر والذكرى للآية ونص اهل اللغة وبيان احكامه المتعلقة به وهو لغة السيل مطلقا كما في المنتهى وعن غيره او مقيدا بكونه بقوة كما في المعتبر والذكرى ومع صدق وسيلان الدم او الدم السائل كما في شرح الروضة وشرعا هو الدم الخاص الذي يتعلق به احكام مخصوصة بل قد يقال ان الدم الخارج من الرحم معنى لغوي له كما يظهر من جماعة من اهل اللغة فعن الجوهري يقال حاضت المرأة تحيض حيضا ومحيضا فهي حائض وحائضة الى ان قال وحاضت السمرة وهي شجرة يسيل منها شيء كالدم انتهى وعن القاموس حاضت المرأة تحيض اذا سال دمها وعن المجمل الحيض حيض المرأة وحيض السمرة وعن المغرب حاضت المرأة تحيض حيضا ومحيضا خرج الدم من رحمها وعن مجمع البحرين الحيض اجتماع الدم وبه سمي الحوض لاجتماع الماء فيه وحاضت المرأة تحيض حيضا ومحيضا وتحيضت اذا سال دمها في اوقات معلومة فاذا سال الدم من غير عرق الحيض فهي مستحاضة الى ان قال الحيضة المرة الواحدة من الحيض وبالكسر الاسم من الحيض وهي هيئة الحيض مثل الجلسة لهيئة الجلوس والحيضة بالكسر الخرقة التي تستثفر بها المرأة ومنه حديث عائشة ليتني كنت حيضة ملقاة قال في ... ويقال لها المحيضة وتجمع على المحايض انتهى ويؤيد ذلك ان المحكي عن اكثر القدماء كالشيخين وسلار والحلي والحلبي والقاضي وابن حمزة وابن سعيد الاقتصار على تفسيره بالدم من غير تعرض لمعنى لغوي للدم شرعي واول من ذكر له معنيين في اللغة والشرع المصنف في ... ولعله اخذه من عبارة المعتبر حيث قال النظر في الحيض واحكامه سمي حيضا من قولهم حاض السيل اذا اندفع فكانه لقوته وشدة خروجه في غالب احواله اختص بهذا الاسم ويجوز ان يكون من دونه الدم كما يقال حاضت الارنب اذا رات الدم وحاضت السمرة اذا خرج منه الصمغ الاحمر انتهى ولا يخفى انه لا دلالة في هذا الكلام الا على ان تسمية هذا الدم حيضا ماخوذة من قولهم حاض اذا سال كما ان تسمية الحوض حوضا لتلك المناسبة وليس فيه دلالة على ان ذلك الدم الخاص معنى شرعي في مقابل المعنى اللغوي والى ما ذكرنا اشار في الروض وان اضاف اليه بعض ما لا يتجه من نظر حيث انه بعدما ذكر ان الحيض لغة السيل بقوة او مطلقا وشرعا دم يقذفه الرحم قال هذا هو الاصطلاح المشهور من انقسامه بعينه الى اللغوي والشرعي وللبحث في ذلك مجال فان الظ من كلام ... غيره انه قد يطلق لغة على هذا الدم المخصوص بعينه باعتبار سيلانه بقوة او بغير قوة بل يطلق ابتداء على مصطلح اهل الشرع فلا يكون بين التعريف اللغوي والشرعي فرق من حيث الهيئة انتهى ثم ذكر كلام الجوهري المتقدم ثم قال وقد اشار الى هذا في المعتبر حيث يجري اولا على ما هو المش من انه انما سمي حيضا من قولهم حاض السيل اذا اندفع فكانه لكان قوته وشدة خروجه في غالب احواله اختص بهذا الاسم قال ويجوز ان يكون من دونه الدم كما يقال حاضت الارنب اذا رات الدم وحاضت الشجرة من انه السمرة

اذا خرج منها الصبغ الاحمر انتهى تمثال ومنه يثبت لك ما عرفها انه لغة فهو غير من النقل كما قرر ويمكن الجواب بان مطلق استعمال اهل اللغة لا يدل على
الحقيقة فانهم يذكرون الحقيقة والمجاز سلمنا لكن حمله على الحقيقة يوجب الاشتراك والمجاز خير منه انتهى ثم ان دعوى مغايرة المعنى اللغوي والشرعي من
جهة ان معناه اللغوي لغة هو السيلان وشرعا هو السائل وان الخصوصيات الماخوذة في الحيض شرعا غير ماخوذة فيه لغة ضرورة انهم ما كانوا
يفرقون بين الخارج قبل سن اليأس او البلوغ بلحظة والخارج بعدهما البلسون كالشارع الحيض عن الدم الفاقد للشرائط مدفوعة باطلاق الحيض
لغة على السائل ايضا وبان الخصوصيات انما هي لتميز مصداق الحيض الواقعي عن غيره فلا اختلاف بين اللغة والشرع في ان دم الحيض هو الدم المخصوص المخلوق
لتكون الولد المحكوم عليه باحكام كثيرة عند اهل كل شريعة عند الاطباء الا ان تشخيص مصاديق هذا الدم على وجه منضبط لما خفي على غير العالم بما
في الارحام كشف الشارع عن بعض الامور المنافية لها كالدخول في الخمسين او تجاوز الدم عن العشرة او نقصانه عن الثلثة او وقوعه بعد الحيضة
الاولى باقل من العشرة او نحو ذلك فاطلاق الحيض عند اهل اللغة الجاهلين بالشرع على هذه الدماء المعدودة في الشريعة من الاستحاضة انما هي بزعم
كونها هي مصاديق لذلك الدم الطبيعي المعهود جهلا منهم بالحال فتامل ومما يؤيد اتحاد المعنى اللغوي والشرعي بل يدل عليه قوله تع ويسئلونك
عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض فان سبحانه حكم الاعتزال على حقيقة المحيض الواقع في سؤالهم ثم ان المصنف قد عرفه بخواصه الذي يشترك
في العلم بها الفقيه والعامي فقال وهو في الاغلب اسود او مايل الى السواد وفي النافع وشرحه اسود او احمر لا نصفه بالحمرة في كثير من الاخبار وفي تج
عن ط والوسيلة وكثير من كتب المصنف الاقتصار على الاول ولعل المراد ما يقابل الصفرة وعن الفقيه الاقتصار على الثاني ولعله اراد مطلق الحمرة الشاملة
للمايل الى السواد حار يخرج بحرقة خاص ايمن دفعه وحرارته وهذه الخواص مستفادة من الاخبار ففي صحيحة حفص البختري وحسنته قال دخلت
على ابي عبدالله ع امراة فسئلته عن المراة يستمر بها الدم فلا تدري احيض هو ام غيره فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة
اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهي تقول والله ان لو كان امراة ما زاد على هذا وفي صحيحة معوية بن عمار قال
ابو عبدالله ع ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار وموثقة اسحق بن جرير قال سئلتني امراة
منا ان ادخلها على ابي عبدالله ع واستاذنت لها فاذن لها فدخلت ومعها مولاة لها الى ان قال فقالت ما تقول في المراة تحيض فتجوز ايام حيضها قال ان
كان ايام حيضها دون عشرة استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام
حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها يختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال
دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد قال فالتفتت الى مولاتها وقالت اتراه كان امراة وفي الوسائل رواه عن السرائر
عن كتاب محمد بن علي بن محبوب الا انه قال اترينه كان امراة ثم ان توصيف الدم بهذه الصفات في الاخبار وارد مورد الاغلب والا فكثيرا ما يحكم بالحيضية على
فاقدها وبالاستحاضة على المتصف بها كما سيجيء وربما يستظهر من هذه الاخبار كون هذه الصفات معرفات شرعية للحيض بحيث يدور معها وجودا وعدما
الا فيما ثبت خلاف ذلك بالدليل كما صرح به في المدارك وبعض من تاخر عنه بل حكى عن الروض ايضا لكن الحكاية مخالفة للواقع ولا يرد عليهم ما قيل
من كون هذه الصفات غلبية اذ غاية الامر كونها امارات ظنية لا ادلة قطعية وظاهر تلك الاخبار سوقها مساق اعطاء القاعدة ولزوم الاعتماد على
هذه الامارات في تشخيص الحيض حيث اشتبه بالاستحاضة نعم لو اشتبه بالقرحة او العذرة كان العبرة بغيرها وعلى ما ذكروه فيشكل الحكم باطلاق
ما سيجيء من الحكم بالحيضية على كل دم يمكن ان يكون حيضا وان لم يكن بصفاته بل لابد من الاقتصار في اجراء تلك القاعدة في الدم الفاقد للصفات على
الموارد المنصوصة او المجمع عليها لكن الاقوى ما عليه المش من اختصاص الرجوع الى تلك الصفات بصورة امتزاج الحيض مع الاستحاضة وعدم ثبوت العادة
وذلك لان استفادة هذا المطلب اعني لزوم الحكم بانتفاء الحيضية مع فقد الصفات اما من مفهوم قوله ع فاذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع
الصلوة واما من سوق الصفات مساق بيان الميزان والمعيار واما من التصريح في الاخبار بان دم الاستحاضة كذا واما من المستفيضة الدالة على ان
الصفرة في غير ايام الحيض ليس من الحيض وفي الكل نظر اما في الاول فلان الضمير في قوله فلتدع راجع الى المراة المفروضة في السؤال وهي التي يستمر بها الدم
والظاهر انها المستحاضة التي اختلط عليها حيضها فمفهوم الشرط مختص بمثل هذه المراة والرجوع الى الصفات في حقها مما لا كلام فيه ولا يتوهم ان
اختصاص المورد بمن استمر بها لا ينافي وجوب رجوعها الى الصفات حتى في غير صورة الاستمرار لاندفاعه بمنع ما يوجب عموم الحكم بعد رجوع الضمير
الى المراة المتلبسة باستمرار الدم عليها واما في الثاني فلمنع دلالة سياق ذكر صفات الحيض الا على لزوم الحكم بالحيضية عند [illegible] الاستحاضة
اينما وجدت لا نفيها حيث انتفت كما هو محل الكلام مضافا الى ان تخلف هذه الصفات وجودا وعدما في كثير من هذه الموارد يمنع عن ارادة سوقها
مساق اعطاء القاعدة والميزان كما لا يخفى واما في الثالث فلان الظ من الاستحاضة في تلك الاخبار على ما يساعد عليه تتبع الاخبار وسوقها
الاوجوابا بل تصريح اهل اللغة هو الدم المتصل بدم الحيض بل خصوص الكثير من اقسامها كما في شرح المفاتيح فعن الصحاح استحيضت المراة
استمر بها الدم بعد ايامها وعن المغرب استحيضت المراة استمر بها الدم وفي الفائق والصحاح والقاموس ان العاذل اسم للعرق الذي يخرج

منه الاستحاضة

منه الاستحاضة وذكر الاولى في وجه تسمية العاذل انه يعذل [?] الى المراة لان المراة تلام بذلك عند زوجها ثم لو انكرنا استعمال هذا اللفظ
في العرف وفي الاخبار بمعنى الدم [?] ظ في المعنى الاعم بحيث يشمل مثل الدم المرئي في يوم واحد لا غير او الخارج قبل البلوغ او عن اليائسة لم تعد
مجازه نعم قد استعمل في كلام الفقهاء في كل من المعنى الاعم والاخص كما صرح به الشارح في الروض تبعا للماتن [?] هنا بعض الاصحاب بخصوص
المعنى الاخص قال في [?] الاستحاضة دم اصفر بارد تراه المراة بعد ايام الحيض او اكثر ايام النفاس انتهى وح فما ذكر فيه صفات دم الاستحاضة انما اريد لتميز [?]
والميزان لتميز دم الاستحاضة المختلطة بدم الحيض اختلاط اشتباه في فقد العادة ولا كلام فيه كما سيجيء واما الرابع فسيعرف الجواب في قاعدة الامكان
في مسئلة الاستظهار واضعف من جميع ما ذكرناه ما ربما يتوهم ان مفاد توصيف دم الحيض بالصفات المذكورة يقتضي عكس النقيض هو ان كلما لم يكن متصفا
بها لم يكن حيضا وفساده واضح بعد ما عرفت من ان التوصيف بها وارد مورد الاغلب فظاهر القضية جزئية لا كلية ثم ان مما يتوهم موافقته ما ذكره في الذكرى
حيث قال ولو اشتبه بالاستحاضة اعتبر بالسواد والحمرة والغلظ والحرارة واضدادها لقول النبي اذا كان دم الحيض فانه اسود يعرف فامسكي عن الصلوة
واذا كان الاخر فتوضئي ثم ذكر رواية اسحق بن جرير المتقدمة ثم قال والثلثة والعشرة اللذين هما اقل الحيض واكثره انما اتفاق انتهى ونحوها عبارة الشيخ في
النهاية لكن الظ انه اراد بيان كون هذه الصفات معرفات عند الاشتباه في الجملة لا مطلقا او يكون مراده من الاشتباه بالاستحاضة حصول هذا الاشتباه
للمستحاضة كما ان المراد من قوله لو اشتبه بالقرحة او العذرة حصول الاشتباه لذات القرحة والعذرة المحققين لا مجرد احتمال الدم لهما وكيف كان فلا اشكال في
موافقة الشهيد للمشهور كما يظهر من مذهبه في الفروع المترتبة على هذه المسئلة مثل تحيض المبتدأة برؤية الدم وان لم يكن بصفات الحيض ونحو ذلك ومما يشهد
لذلك انه في الذكرى لما استدل على تحيض المبتدأة بمجرد الرؤية بمرسلة يونس وحفص الامرين بالرجوع الى الصفات اجاب عنه في الذكرى بان ظاهر
الخبر في المستحاضة مع الاشتباه فان هذا الكلام عند التامل قرينة على ارادة ما احتملناه اخيرا في مراده من قوله لو اشتبه بالاستحاضة ثم ان في
اعتبار خروج الحيض من الجانب الايسر مطلقا او عند اشتباهه بدم العذرة او خروجه من الايمن كذلك خلافا سيأتي عند تعرض المصنف له ثانيا فان
اشتبه بما ثبت شرعا انه دم الحيض لولا الاشتباه بالعذرة بضم العين المهملة وسكون الذال المعجمة وهي البكارة بفتح الباء والمراد هنا دمها وضعت
قطنة كيفما اتفق كما هو ظ الروايات والمحكي من عبارات الاكثر او بعد ان تستلقي على ظهرها وترفع رجليها كما في الروض ويظهر منه وجود هذا التقييد في بعض
الروايات حيث قال ان في بعضها الامر باستدخال القطنة من غير تقييد بالاستلقاء وفي بعضها [?] ادخال الاصبع مع الاستلقاء وطريق الجمع حمل
المطلق على المقيد والتخيير بين الاصبع والكرسف الا ان الكرسف اظهر في الدلالة انتهى والظ ان ذلك سهو من قلمه الشريف حيث حمل الروايات الامرة بالاستدخال
[?] بالقرحة الامرة باستدخال الاصبع بعد الاستلقاء من روايات هذه المسئلة والا فليس في روايتي المسئلة الاستلقاء ولا ذكر الاصبع كما سيجيء
وكيف كان فتصبر هنيئة عنده ما ينزل على القطنة [?] ثم تخرجها اخراجا رفيقا كما في الرواية الاتية فان خرجت القطنة مطوقة بالدم فهو عذرة
وان لم يحصل دائرة كاملة فهو دم عذرة والا يخرج كذلك بان كانت مستنقعة فحيض والمستند في ذلك ما عن الكافي بطريق صحيح عن خلف بن حماد قال
دخلت على ابي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام بمنى فقلت له ان رجلا من مواليك تزوج جارية معصرا لم تطمث فلما افتضها سال الدم فمكث سائلا لا
ينقطع نحوا من عشرة ايام وان القوابل اختلفن في ذلك فقالت بعضهن دم الحيض وقالت بعضهن دم العذرة فما ينبغي لها ان تصنع قال عليه السلام فلتتق الله
فان كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلوة حتى ترى الطهر وليمسك عنها بعلها وان كان من العذرة فلتتق الله ولتتوضأ ولتصل ويأتيها بعلها ان احب
ذلك فقلت له وكيف لهم ان يعلموا ما هو حتى يفعلوا ما ينبغي قال فالتفت يمينا وشمالا في الفسطاط مخافة ان يسمع كلامه احد ثم نهد الي فقال يا خلف
سر الله سر الله فلا تذيعوه ولا تعلموا هذا الخلق اصول دين الله بل ارضوا لهم ما رضي الله لهم من ضلال ثم عقد بيده اليسرى تسعين ثم قال تدخل
القطنة ثم تدعها مليا ثم تخرجها اخراجا رفيقا فان كان الدم مطوقا في القطنة فهو من العذرة وان كان مستنقعا في القطنة فهو من الحيض قال خلف فاستحفني
الفرح فبكيت فلما سكن بكائي فقال ما ابكاك قلت جعلت فداك من كان يحسن هذا غيرك فرفع يده الى السماء فقال اي والله ما اخبرك الا عن رسول الله
صلى الله عليه وآله عن جبرئيل عن الله تع الحديث وعن المحاسن انه اسنده عن ابيه عن خلف بن حماد ورواها الشيخ [?] وفي الصحيح عن زياد بن سوقة
قال سئل ابو جعفر ع عن رجل افتض امراته او امته فرات دما كثيرا لا ينقطع عنها يوما كيف تصنع بالصلوة قال تمسك الكرسف فان خرجت القطنة مطوقة
بالدم فانه من العذرة تغتسل وتمسك معها قطنة وتصلي فان خرج الكرسف منغمسا بالدم فهو من الطمث تقعد عن الصلوة ايام حيضها ثم انه لا
اشكال في الحكم بالعذرة بمجرد التطوق ولا في الحكم بالحيض مع الانغماس اذا علم انتفاء الثالث كما هو ظ الروايتين وكان الدم مما يحكم عليه بالحيضية
على تقدير القطع بانتفاء العذرة لان نفي العذرة لانتفاء التطوق ملزوم لثبوت الحيض لفرض منع الخلو بينهما اما قطعا واما شرعا اما لو لم
يقطع بانتفاء الثالث او كان مما لا يحكم بحيضيته لو قطع بانتفاء العذرة فالتحقيق انه [?] عليه بالحيضية بمجرد الانغماس فالمحصل من ذلك انه انما
يحكم بنفي الحيض بمجرد التطوق واما ثبوته بمجرد الانغماس فلا بل يرجع المراة الى علمها او الى القواعد المقررة في الحكم بالحيضية على الدماء على الاختلاف
الواقع بين الاصحاب فاذا رات المبتدأة هذا الدم المشتبه وخرجت القطنة مستنقعة كان تحيضها قبل مضي الثلثة مبنيا على مسئلة

لتحيض المبتداة بمجرد رؤية الدم فاذا قلنا فيها بعدم التحيض مطلقا او مع فقد صفات الحيض فلا يحكم على هذا الدم المشتبه بالحيضية بمجرد الاستنقاع وهكذا او الى ما ذكرنا نظر المحقق في المعتبر حيث قال ولو جاءت بصفة دم الحيض واشتبه بالعذرة حكم انه للعذرة ان خرجت القطنة مطوقة بالدم روى ذلك زياد بن سوقة عن ابي جعفر وخلف بن حماد عن ابي الحسن الماضي ولا ريب انها اذا خرجت مطوقة كانت من العذرة قطعا واذا خرجت مستنقعة فهو محتمل انتهى وغرضه ان مع الاستنقاع فهو قابل للحيضية فيحكم عليه بها مع مساعدة دليل خارجي عليها لا بمجرد الاستنقاع فانه لا يؤثر الا احداث احتمال الحيضية في مقابل التطوق ولقد اجاد المصنف في عدو الشهيد في البيان وابن فهد في الموجز حيث اقتصروا على الحكم بالعذرة مع التطوق بل هذا مراد كل من ذكر الحكم بالحيضية مع الاستنقاع لحقه كما هو المحكي عن الاكثر لان الظاهر من قولهم لو اشتبه الحيض بالعذرة انهم فرضوا الكلام فيما لو تردد الامر بين العذرة والحيض اما بعلم المراة او بشهادة القوابل كما في الصحيحة الاولى واما لفرض كون الدم مما يحكم عليه شرعا بالحيضية مع ارتفاع احتمال العذرة فان التطوق في الحكم بالحيضية مع الاستنقاع ح غير معقول من العاقل لان المفروض كون الدم مع قطع النظر عن احتمال كونه للعذرة مما يحكم شرعا بكونه حيضا المفروض انتفاء احتمال العذرة بالاستنقاع فلا وجه للتامل في كونه حيضا ولاجل ما ذكرنا قيد الحلي في السرائر هذا الدم بما اذا كان في ايام الحيض فقال وان اشتبه دم الحيض بدم العذرة في زمان الحيض فلتدخل المراة قطنة فان خرجت منغمسة بالدم فذلك دم حيض وان خرجت مطوقة بالدم فذاك دم عذرة انتهى وبالجملة فحال الانغماس والتطوق هنا في المراعات كحال الجانب في مسئلة القرحة الاتية حيث انه يحكم بعدم الحيضية مع الخروج عن الايمن على احد القولين ومع الخروج عن الايسر فهو قابل للحيضية يرجع فيه الى قواعد الحيض ومما ذكرنا يظهر انه لا وجه لاعتراض جماعة من المتاخرين على المحقق قده في عدم جزمه بالحيضية مع الانغماس تارة بان المفروض دوران الامر في الدم المذكور بين الحيض والعذرة فلا وجه لعدم الحكم بالحيضية بعد نفي العذرة بالانغماس واخرى بان فرض المسئلة في المعتبر فيما اذا جاء الدم بصفة الحيض ومعه لا وجه للتوقف في الحيضية مع الاستنقاع مع اعتبار سند الحديثين وصراحتهما في الدلالة ومطابقتهما للروايات الدالة على اعتبار الاوصاف وثالثة بمنافاة ذلك لما صرح به في المعتبر وغيره بان ما تراه المراة من الثلثة الى العشرة يحكم بكونه حيضا وانه لا عبرة بلونه ما لم يعلم انه لقرح او عذرة ونقل عليه الاجماع وجه اندفاع الاول ان ما عنونه في المعتبر غير مفروض فيما اذا دار الامر بين الحيض والعذرة ليلزم من انتفاء الثاني ثبوت الاول وان كان ظاهر الروايات دوران الامر حيث فرض فيها استمرار الدم الى ايام حيث ان الحكم بالحيضية ح عند العلم بعدم العذرة لاجل الاستنقاع وعدم القرحة بحكم الفرض مع ان ظاهر الصحيحة الثانية ربما كان وقوع الدم في ايام حيضها الا ان اصل المسئلة غير مختصة بهذه الصور فان منها ما اذا رأته قبل مضي الثلثة كيف ولزوم الحكم بالحيضية من نفي العذرة عند العلم بنفي الثالث امر بديهي كما لا يخفى على احد فضلا عن مثل المحقق ويندفع الثاني بان مجرد اتصاف الدم بالاوصاف لا يثبت حيضيته ولذا اختار المحقق وجماعة عدم تحيض المبتداة برؤية الدم قبل مضي الثلثة ولو كان الدم بصفة الحيض واما الصحيحتان فقد عرفت اختصاصهما بصورة يحكم على الدم فيها بالحيضية من جهة الوجدان ومن جهة الشرع فلا يدل على حكم غيرها ويندفع الثالث بان حكمه بحيضية ما تراه المراة من الثلثة الى العشرة ودعوى الاجماع عليه لا ينافي عدم الحكم بها في بعض صور المسئلة مثل ما اذا لم يمض ثلثة فان معقد الاجماع المذكور كما سيجيء مختص بما بعد الثلثة الى العشرة كيف مع ان المحقق وجماعة حكموا في المبتداة بعدم التحيض وبالجملة فالظاهر ان المحقق لم يخالف الاصحاب في هذه المسئلة بل ولا واحدا منهم وانما توهم من توهم مخالفته لهم من جهة ما راى من ظاهر اطلاق سائر الاصحاب الحكم بالحيضية مع الانغماس وحكم المحقق بانه مع الاستنقاع محتمل للحيضية وقد عرفت مصب اطلاق الاصحاب حيث فرضوا المسئلة فيما لو اشتبه الحيض بالعذرة وظاهره الدوران بينهما ومراد المحقق حيث فرض المسئلة فيما لو جاء الدم بصفة دم الحيض وهو لا يستلزم الدوران وعلى تقدير مخالفته لهم فالتحقيق ما ذكره المحقق وحاصله انه اذا لم يكن الدم بحيث يحكم عليه وجدانا او شرعا بالحيضية مع فرض انتفاء العذرة فلا دليل على الحكم عليه بها بمجرد الانغماس لما عرفت من اختصاص الاخبار بصورة كون الدم محكوما بالحيضية عند فرض انتفاء العذرة ويمكن ان يقال ان مقتضى اطلاق الحكم بالحيضية في الروايات بمجرد الانغماس شمول ما لو لم يعلم مع ذلك بخروج الدم من الرحم وقاعدة الامكان لا يجري في هذه الصور كما سيجيء فيتعين ان يكون الحكم مستندا الى نفس الانغماس لا اصالة الحيضية وان المحقق قده لا يرى اصالة التحيض في المبتداة قبل مضي الثلثة مع ظهور رواية زياد بن سوقة فيه الا ان يدفع الاول بان الانغماس جعل معرفا لكون الدم من الرحم لانه الغالب منه فيحكم بالحيضية لقاعدة الامكان ويدفع الثاني بان رواية زياد بن سوقة ظاهرة في رؤيته من يومين اذ لا يقال ان الدم لا ينقطع يوما على طريق السالبة الكلية مع كونه في يومين وكذا لا ينقطع يومها بناء على بعض النسخ فانه مثل قولك فلان لا ينام الليلة وبالجملة فمورد الرواية لا ظهور له فيما ينافي مذهب المحقق في المبتداة مع انه يكفي عدم دلالتها على مذهب القائلين بالتحيض بمجرد الرؤية فافهم وقد اطلنا الكلام في ذلك انتصارا للحق او للمحقق ثم انه لا فرق في ظاهر النص والفتوى بين كون الاشتباه ناشئا عن احتمال الدم في اول الامر للحيض والعذرة او ناشئا عن احتمال الحيض او احتمال الحيض بعد تحقق دم العذرة مع العلم ببقاء العذرة او مع احتمال انقطاعها اما اذا تحقق الحيض سابقا واحتمل انقطاعه بعد طرو العذرة فالظاهر عدم دخوله تحت النص فالرجوع فيها الى استصحاب الحيض من غير اختبار قوي واقوى منه عدم وجوبه فيما لو شك في الافتضاض لكن ربما يستظهر من النص كون ما ذكر من التطوق والانغماس معيارا في تميز الحيض عن العذرة فيجب الرجوع اليه عند الاشتباه فوجوب الاختبار مع الشك في الافتضاض الاتي عن وجه مع الشك فيه فيرجع الى قواعد الحيض وعلى كل حال فظاهر النص والفتوى وجوب الاختبار فالعبادة من دونه

فاسدة وان طابقت الواقع الا اذا غفل عن وجوب الاختبار ولو تعذر الاختبار لكثرة الدم او نحوه ففي وجوب البناء على اصالة الحيض او اصالة عدمه في غير صورة سبق الحيض وجهان ولو اشتبهت الاستحاضة بدم العذرة فالحكم بالاستحاضة مطلقا لانها الاصل بعد امتناع الحيض او بشرط عدم التطوق لما يستفاد من الرواية من ان التطوق امارة العذرة مطلقا او عند عدم خروج المورد عن الرواية ومنع اصالة الاستحاضة وجوه خيرها اوسطها وما تراه الصبية من الدم قبل اكمال التسع سنين قمرية ليس بحيض اجماعا كما عن جماعة بل عن المعتبر نسبته الى اهل العلم لكن في محكي الخلاف عن الشافعي قولا بتحققه باول التاسعة واخرى بعد مضي ستة اشهر منها وعن بعض الحنفية قولا باحتماله في السبع واخرى في الست وحكي عن بعضهم انه قال قد حكى ان بنتا لابي مطيع البلخي صارت جدة وهي بنت ثماني عشرة سنة فقال ابو مطيع فضحتنا هذه الجارية وكيف كان فالاصل في المسئلة قبل الاجماع صحيحة ابن الحجاج ثلث يتزوجن على كل حال التي لم تحض ومثلها لا تحيض قال قلت ومتى يكون كذلك قال ما لم تبلغ تسع سنين وهنا سؤال مشهور اورده عليه جماعة منهم الشارح في الروض حيث قال ان المصنف وغيره ذكروا ان الحيض دليل على بلوغ المراة وان لم يجامعه السن وحكموا هنا بان الدم الذي قبل التسع ليس بحيض فالدم المحكوم بانه حيض ح يستدل به على البلوغ قبل التسع وجمع بعض من تاخر بين الكلامين بحمل الدم المحكوم بكونه حيضا الدال على البلوغ على الحاصل بعد التسع قبل اكمال العشر ونحو ذلك مما يعلم بلوغها بالسن قبل التسع وقيل العشر وعلى الثلث عشرة او ان دما بشرائط الحيض بعد التسع حكم بكونه حيضا انتهى ثم استبعد هذا الوجه قال والاولى في الجمع بين الكلامين انه مع العلم بالسن لا اعتبار بالدم قبله ومع اشتباهه ووجود الدم في وقت امكان البلوغ يحكم بالبلوغ ولا اشكال ح انتهى **اقول** ان ظاهر الاشكال على الوجه الذي قرره انما يرد على ظاهر كلامهم حيث جعلوا الحيض دليلا مستقلا على البلوغ في مقابل السن نظير خروج المني بالنسبة الى الخمسة عشر للذكور وحاصل ما ذكره من الجمع جعل الحيض كاشفا عن تحقق التسع فالعلامة هي اكمال التسع لا غير الا انه قد يعلم بالتاريخ وقد يستكشف عنه بالحيض فلم يندفع الاشكال عن ظاهر كلامهم الا بتاويله فتامل مع ان مقتضى اشتراط الحيض باكمال التسع هو عدم الحكم بالمشروط الا بعد تحقق الشرط فمع الشك فيه فضلا عن نفيه بحكم الاصل لا بد من الرجوع الى اصالة عدم المشروط ولو منع كون البلوغ شرطا بدعوى كون الصغر مانعا فاللازم عند الشك ايضا الرجوع الى اصالة استمرار المانع وعدم تحقق الحيض ودعوى ان عموم الحكم بالتحيض على الدم مطلقا او بشرط اتصافه بصفة دم الحيض يرجع اليه في المقام لسلامته عن مزاحمة ما دل على ان الحيض لا يحصل قبل التسع نظرا الى انه يستكشف تحقق التسع من جهة الحكم بالحيضية على الدم المرئي لاجل العموم المذكور مدفوعة بانه لو سلم العموم المذكور فانما هو في المراة والفرض الشك في كون ذات الدم المفروضة امراة ثم يمكن التمسك في الدم الجامع للاوصاف الخارج ممن شك في بلوغها التسع بالاخبار الكثيرة الدالة على ذكر اوصاف الحيض فانها وان لم تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما مر ويأتي الا انها ظاهرة في الوجود عند الوجود ولا يعارضها ما دل على عدم تحيض الصغيرة لما عرفت من ان المستكشف من حيضية هذا الدم بهذه الاخبار عدم صغرها الا ان يقال ان مفاد اخبار الاوصاف هو الرجوع اليها عند الاشتباه بالاستحاضة بمعنى استمرار الدم لا مطلقا فالاقوى الاقتصار في علامة البلوغ على ما علم حيضيته عادة بالاوصاف والقرائن او يقال ان العلامة للبلوغ عندهم الدم الجامع لجميع شرائط الحيض عدا البلوغ كما يقال ذلك في كون الحيض علامة لعدم الحمل واستبراء الرحم عنه عند من يجعل الحمل من موانع الحيض قال في محكي التذكرة الحيض في وقت الامكان دليل البلوغ لا يعلم فيه خلافا انتهى ثم ان التحديد بالسن المذكور تحقيق لا تقريب كما هو مقتضى الاصل اللفظي والعملي في جميع الحدود الشرعية المعرفة لاحكام شرعية فاحتمال التقريب كما عن نهاية المصنف قده ضعيف جدا واعلم ان المشهور كما عن جماعة بل نسبه في جامع المقاصد الى فتوى الاصحاب ان الخارج من الايمن مطلقا او بالنسبة الى حدوث القرحة فقط على الاختلاف الاتي ليس حيضا وفاقا للمحكي عن الصدوقين والشيخين والقاضي والحلي وابن حمزة وابن سعيد والمصنف في كثير من كتبه والشهيدين في البيان والروض والمحقق الثاني وعن الاسكافي عكس ذلك فجعل الحيض من الجانب الايمن وزاد فجعل الاستحاضة من الجانب الايسر وتبعه على الجزء الاول الشهيد في الذكرى وربما حكي عن ابن طاوس ايضا واختاره كاشف الغطاء والمحكي عن [illegible] والروض ويقال التوقف وربما كان في محله لاختلاف متن الرواية التي هي مستند هذا الحكم فروى الكليني عن محمد بن يحيى رفعه عن ابان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام فتاة منا بها قرحة في جوفها والدم سائل لا تدري من دم الحيض او من دم القرحة قال مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تستدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض وان خرج من الجانب الايسر فهو من القرحة الخبر والشيخ نقل هذه الرواية بعينها وساق الحديث الى ان قال فان خرج الدم من الجانب الايسر فهو من الحيض وان خرج من الجانب الايمن فهو من القرحة وقد يقوى ان رواية الشيخ اثبت لموافقتها لما ذكره المفيد والصدوق في المقنع والفقيه الذي ضمن بصحة ما فيه وكونه مستخرجا من الكتب المشهورة ووالده قده في رسالته التي كان مرجع جميع من تاخر عنه عند اعواز النص كما صرح به غير واحد والشيخ في نهايته مع ان عمله فيها على ما صح عنده من الرواية على ما قيل والمحكي عن الفقه الرضوي ومنه كما عبر بعبارته في الفقيه ثم اسنده الى رسالة والده قدس سرهما فان اشتبه دم الحيض بدم القرحة فربما كان في جوفها قرحة فلتستلق الى اخر ما يوافق التهذيب لعله لذلك كله ذكر في المعتبر ان ما في الكافي لعله سهو من الناسخ هذا كله مضافا الى الشهرة العظيمة بين القدماء والمتاخرين سيما بعد ملاحظة رجوع الشهيد عما في س بل بين النساء فانه المعروف بينهن كما صرح به في شرح المفاتيح وكونه موافقا لما روي من ان الحائض اذا ارادت ان تستبرء فعليها الصقت بطنها الى جدار ورفعت رجلها اليسرى فانه تدل على ان الحيض في الايسر كما ثبت في محله ويمكن ان يعارض موافقة رواية الشيخ لما ذكره المفيد والصدوق بما هو معروف من ضبط الكليني

وتقدمه في الحدائق وما في المعتبر معارض بما عن ابن طاوس ان الحكم بكون الايسر علامة للحيض انما هو موجود في بعض نسخ التهذيب الجديدة والقطع بانه كذب
بل عن كري ان كثيرا من النسخ الجديدة للتهذيب موافق لما في الكافي فيمكن ترجيح رواية الكافي فيخرج المسألة من الاضطراب الى التعارض بل الاضطراب و
التعارض انما هو في نسخ التهذيب بعضها مع بعض واما الشهرة فهي بين ارباب الحديث غير ثابتة وبين اهل الفتوى ناشية عن الترجيحات الاجتهادية مع ان تعيين
الرواية بالشهرة في الحقيقة قول بحجية الشهرة فقط اذ ليس المقام مقام الانجبار ولا من قبيل تعارض الاخبار فافهم نعم لو ثبت ولو من جهة نظام الحكاية
الحاكم على اصالة الاتحاد تعدد الروايتين امكن ترجيح ما يوافق المشهور لكن الظاهر بل المقطوع اتحاد الرواية واما دعوى شهرة ما ذكره ابن الغناء
فهي غير ثابتة مع معارضتها بما قيل من ان القرحة غالبا في طرف الايمن والقلب مع ان ثبوت شهادتهن في ذات القرحة ممنوع جدا وفي غيرها الابعد بناء على عدم
الاعتبار بالجانب في غير صورة الاشتباه بالقرحة كما سيجي عن الاكثر واما رواية رفع الرجل اليسرى في الاستبراء فمعارضة برواية اخرى دالة على رفع الرجل اليمنى
عند الاستبراء وان كانت الاولى اصح مع ان في دلالتها على المطلوب تاملا بل نظرا فالمسألة محل اشكال والعمل على المشهور لافادة الشهرة الظن بصدور رواية
ببت بل لو قيل بحجية الشهرة بناء على كشفها قطعا عن صدور رواية ظنية لم يكن بعيدا كما ثبت في الاصول ثم ان المحقق في المعتبر بعد نقل القولين والرواية على
رواية الكليني والشيخ قال فاذن الاقوال في ذلك مضطربة لا محصل لها وقول ابن الجنيد ثابت بما تضمنه رواية الكليني والرواية مقطوعة فلا اعمل بها
انتهى وتبعه على ذلك في ك حيث انه بعد ذكر الاختلاف في الفتوى والرواية قال فالاجود اطراح الرواية كما ذكره المص في المعتبر لضعفها وارسالها واضطرابها ومخالفتها
للاعتبار لان القرحة يحتمل كونها في كل من الجانبين فالاولى الرجوع الى حكم الاصل اعتبار الاوصاف انتهى وتبعه على ذلك في الذخيرة **اقول** اما ضعفها
بالارسال فلا ينبغي التامل في انجباره بالشهرة بين اهل الرواية والفتوى فلا اشكال فيها من حيث السند واما اضطرابها من حيث المتن فلا يوجب
طرحها لان المفروض بعد اعتبار السند الحكم بصدور احدى العبارتين عن الامام ع فهي مخصصة لادلة الصفات وغيرها بما عدا صورة اشتباه الحيض
بالقرحة فاللازم بعد انتفاء المرجح التخيير لا الطرح والرجوع الى العمومات الا انك قد عرفت ان رواية يب لا تخ من رجحان وعلى اي تقدير فالاقوى اختصاص اعتبار
الجانب بصورة اشتباه الحيض بالقرحة لا مط وفاقا للاكثر فلو خرج الدم بصفات الحيض وشرطه من الجانب المخالف مع عدم القرحة فلا يمنع ذلك عن جعله
حيضا خلافا للمحكي عن الاسكافي فاخذه في تعريف الحيض الخروج عن الايمن وفي تعريف الاستحاضة الخروج من الايسر على ما حكاه في المعتبر وللمص هنا
والمنسوب في يع الى القيل فاعتبر الخروج من الايسر مط وهو ضعيف لوجوب الاقتصار في تخصيص القواعد الى مورد النص والتعدي عنه باعتبار ان الجانب امكان
له مدخل لم يختص ذلك بصورة الاشتباه بالقرحة مدفوع بانه مجرد اعتبار لا يخصص لعمومات الكثيرة هذا كله مضافا الى استمرار السيرة على عدم مراعات
الجانب وحكي عن جالينوس ان الحيض يخرج من الجانبين لان فم الرحم تارة يميل الى اليمين وتارة الى اليسار ولا ينافيه حكم الشارع بما ذكر في ذات القرحة لاحتمال
كون الغالب خروج الحيض من الايسر فاعتبره الشارع في مورد خاص لا مطلقا ثم ان الاكثر وان اطلقوا كون الجانب ميزانا عند اشتباه الحيض بالقرحة الا ان الظ
انهم يريدون هذا الاشتباه في خصوص ذات القرحة كما في الروض من كلامهم ويستفاد من عبارة الصدوقين والرضوي لا مجرد احتمال القرحة وان لم يعلم
بها فلا يجب الفحص عن الجانب وان احتمل القرحة فيما يمكن فيه الحيض ثم ان الاحوط مراعاة الكيفية المذكورة في الرواية لاحتمال ان يكون له تاثير في اصل خروج
الدم من احد الجانبين او في العلم بخروجه منه الكلام هنا في عدم الفرق بين صورة سبق القرحة او سبق الحيض او ان بينهما ابتداء نظير ما عرفت في الاشتباه
بالعذرة وكذا حكم صورة تعدد الاختبار والحق كاشف الغطاء بالقرح الجرح لعدم التميز بينهما في الباطن او لانهما في المعنى واحد وفيه تامل بل نظر و
اعلم انه لا اشكال في ان الخارج من المراة بعد بلوغها سن الياس ليس بحيض بلا خلاف فيه بين اهل العلم كما عن المعتبر وانما الخلاف فيما يتحقق به الياس
من السن فعن يه والجمل و بر والمهذب اطلاق يع وهو ك انه يتحقق ببلوغ خمسين سنة مط لصحيحة ابن الحجاج المتقدمة في حد البلوغ ومرسلة البزنطي المحكية عن
في المعتبر عن جامعه عن بعض اصحابنا قال قال ابو عبد الله عليه السلام المراة التي قد يئست من المحيض حدها خمسون سنة و ظ يع هنا والمحكي عن بعض كتب المص
ايضا انه يتحقق ببلوغ ستين و مال اليه في مجمع الفائدة للاصول وقاعدة الامكان ومرسلة الكافي وكالها موثقة ابن الحجاج او حسنة قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول ثلث يتزوجن على كل حال التي قد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قال قلت ما التي يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قال اذا بلغت ستين سنة فقد
يئست من المحيض ومثلها لا تحيض والاقوى تقييد اطلاق الخمسين بالستين ان بعد الثاني بمرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال اذا بلغت
المراة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امراة من قريش وفاقا للمحكي عن المقنعة والمقنعة وط ومبسلة والجامع والمعتبر و كره وكتب الشهيد وجمع ممن تاخر من جملة من
كتب الاصحاب ابن المشابل عن التبيان و مجمع البيان نسبته الى الاصحاب ثم ان جملة من هؤلاء الحقوا النبطية بالقرشية كما عن ميسلة والجامع و كره والبيان وجمع ممن تاسيا
لما رواه في المبسوط في ضرو لم نجد له لاصحابنا ولم يوجد رواية الا ما ارسله في المقنعة بقوله في كتاب الطلاق وقد روي ان القرشية والنبطية ترى الدم الى ستين سنة فان ثبت
ذلك فعليها العدة حتى تجاوز الستين انتهى ضعفها وان نقل الانجبار بالاصول ودعوى الشهرة فاطلاق رواية الستين المتقدمة الا ان الاصول منقطعة بمرسلة ابن
ابي عمير المتقدمة ودعوى الشهرة موهونة بما لم يذكره من كثير ممن قال بالستين في الهاشمية كالشيخ والصدوق والمحقق في المعتبر فضلا عمن قال بالخمسين مطلقا
بل المفيد الذي هو الاصل في رواية الخبر لم يظهر منه العمل به واطلاق رواية الستين مع معارضتها باطلاق رواية الخمسين لا يعبؤ به بعد رواية تخصيصها

بمرسلة ابن ابي عمير فالمسألة محل الاشكال والاحتياط مطلوب فيه على كل حال وسيجي تمام الكلام في المسألة عند تعرض المص له ايضا ان شاء الله تع واعلم انه لا
اشكال في كون الدم الخارج في اقل من ثلثة ايام بلياليها وان اختلفوا في اشتراط كونها متوالية كما سيجي وكذا الزائد عن اكثره اي اكثر الحيض على العشرة
وعن اكثر النفاس على الخلاف الاتي فيه ليس بحيض بلا خلاف نصا وفتوى وسيجي الكلام في كل من الثلثة مفصلا ولما ذكر المص من الياس سابقا على
وجه الاجمال وان فصلنا في الشرح اراد ان يبين سن الياس فقال و تياس المراة غير القرشية والنبطية ببلوغ خمسين سنة اي اكمالها وامدهما ببلوغ
ستين وقد فصلنا الكلام في ذلك عند تعرض المص لشرط الحيض اجمالا ولم يبق الا الكلام في القرشية والنبطية فمفهوما واضحا فالظ ان المراد بالقرشية
من انتسبت بابيها الى قريش وهي القبيلة المتولدة من النضر بن كنانة بن خزيمة من اجداد النبي صلى الله عليه واله ولا يعرف منهم الان الا الهاشميون ويلحق المعتدة
مما يثبت به غيره من الانساب ولا عبرة بالانتساب اليها بالام على المشهور كما في مع لان المتبادر عرفا وصحة السلب عن المنتسب بالام مع ان الوارد في النص قوله
الا ان تكون امراة من قريش وهذا اظهر من لفظ القرشي والقرشية فيما ذكرنا واما الاكتفاء بالام كما استظهره في الحدائق من جملة من الاصحاب واحتمله كرى
اما لصدق الانتساب عرفا وشرعا واما لان للام مدخلا شرعا في لحوق حكم الحيض فهو خروج عن ظاهر اللفظ او اجتهاد في مقابل النص واما النبطية فلم
يذكر اصحابنا له معنى كما اعترف به في مع صد ثم قد اختلف اهل اللغة في معناه فعن المعين والمحيط والديوان والمغرب وتهذيب الازهري انهم قوم ينزلون
سواد العراق وعن المصباح المنير انهم قوم كانوا ينزلون سواد العراق ثم استعمل في اخلاط الناس وعن الصحاح والنهاية قوم ينزلون البطائح بين العراقين
البصرة والكوفة وعن بعض انهم قوم من العجم وعن اخرانهم قوم من العرب من كان احد ابويه عربيا والاخر عجميا وعن اخرانهم عرب استعجموا كقوم النعمان
بن المنذر او عجم استعربوا كاهل البحرين وعن اخرانهم قوم من العرب دخلوا العجم والروم واختلطت انسابهم وفسدت السنتهم وذلك لمعرفتهم بانباط الماء اي
استخراجه لكثرة فلاحتهم الى غير ذلك وعلى اي تقدير فقد اعترف جماعة بعدم وجودهم في امثال تلك الايام وظاهر ذلك انهم كانوا طائفة خاصة متصفة
بما ذكره اهل اللغة من نزولهم سواد العراق او بين البطائح او غير ذلك لا ان النبطية موضوع لكل من كان كذلك لكن في كشف الغطاء بعد قوله ان النبطية في اصح
الاقوال قوم كانوا في زمان صدور الروايات ينزلون سواد العراق قال والحاق كل نازل بقصد التوطن غير بعيد وذكر كاشف الالتباس انه يخرج النبطية
عن حكمها اذا خرجت عن بلد ضاهل بلوغها وكيف كان فاذا لم يعلم انتساب الشخص الى هؤلاء فالاصل عدمه ولا يعارضها اصالة عدم ارتفاع الحيض كما
لا يخفى مع ان هذا الاصل لا يثبت كون الدم الخارج حيضا نعم ينفع في بعض المقامات كوجوب اعتدادها بعد من لا تحيض وهي في سن من تحيض و
مثله الكلام فيمن يشك في كونه هاشميا والاحتياط مطلوب فلا يترك على حال وقد فتر الاصل جمال الدين الخوانساري في حاشيته ضنه تارة بالظهور الحاصل
من غلبة عدم كون الشخص هاشميا واخرى باصالة عدم سقوط العبادة ما لم يتيقن السقوط وثالثة باصالة عدم وجوب العدة ثم استشكل في الظن
الحاصل من الغلبة بالظن الحاصل من استمرار عادة المراة واتصاف الدم بصفات دم الحيض وفي اصالة عدم سقوط العبادة بالعمومات الدالة على
السقوط بروية الدم مط او بصفات الحيض وفي اصالة عدم وجوب العدة بانها معارضة باصالة عدم بينونة الزوجة واصالة عدم الياس ثم مال الى النقض
والابرام على الاصول والعمومات وكانه غفل عن اصالة عدم الانتساب المعول عليه عند الفقهاء في جميع المقامات وانه لم يعتبر الاصل لو كان عدميا
في الموضوعات الخارجية والاقوى ما ذكرنا واقله اي الحيض ثلثة ايام بالاجماع المحقق والمحكي حد الاستفاضة بل التواتر كالاخبار فلا شبهة فيه
وانما الاشكال والخلاف في اعتبار كونها متواليات فالمشهور على اعتبار التوالي وحكي عن الاسكافي والصدوقين والسيد والشيخ في غير يه والحلبي والحلي
وابن حمزة وابن سعيد والمحقق والمص والشهيد والمحقق الثاني واكثر من تاخر عنهم بل في السرائر ان اقل الحيض ثلثة ايام متتابعات واكثره عشرة ولا خلاف
بين اصحابنا في هذين الحدين انتهى وفي الروض واما اشتراط عدم ضوءه عن ثلثة ايام متوالية فعليه اجماع اصحابنا انتهى لكن الظ منهما بل صريحهما بقرينة
ذكرهما بعد ذلك الاختلاف في اعتبار التوالي ان معقد الاتفاق هو اصل الثلثة دون خصوص المتوالية واوهن من ذلك استظهار نفي الخلاف مما حكي عن
الجامع من انه لو رات الدم يومين ونصفا وانقطع لم يكن حيضا بلا خلاف بين اصحابنا فان الظ من الانقطاع الانقطاع راسا كما يظهر من مسند كلامه فلا
يشملها اذا عاد قبل العشرة نعم صرح في اخر كلامه ان الكل على خلاف رواية يونس وكيف كان فقد استدل عليه بعد تضعيف ما سيجي من ادلة القول الاخر
باصالة عدم الحيض الحاكمة على اصل البراءة واستصحابها مع انه معارض باستصحاب الاحكام التكليفية والوضعية الثابتة لها قبل رؤية هذا الدم
فيبقى ما قطان ويبقى اصالة عدم الحيض سليمة ولا يعارضها اصالة عدم الاستحاضة وعدم تعلق احكامها الا انا ان قلنا بثبوت الواسطة بين د
الحيض والاستحاضة على ما يستفاد من كلام بعض كما سيجي في باب الاستحاضة فلا تنافي بين الاصلين وان قلنا بعدم الواسطة بينهما في دم
لم يعلم انه نفاس او قرحة او عذرة فاصالة عدم الحيض حاكمة على اصالة عدم الاستحاضة ايضا لان المستفاد من الفتاوى بل النصوص ان كل
دم لم يحكم عليه بالحيضية شرعا ولم يعلم انه لقرحة او عذرة او نفاس فهو محكوم عليه باحكام الاستحاضة وح فاذا انتفى كونه حيضا بحكم الاصل
تعين كونها استحاضة فت ولو اغمضنا عن استفادة ذلك من النصوص والفتاوى قلنا ايضا ان تثبت احكام الاستحاضة بان يحكم بوجوب
الصلوة بمقتضى اصالة عدم الحيض السليمة عن المعارض في خصوص الصلوة فيجب الاغتسال مع غمس القطنة للقطع ببطلان الصلوة

واضعا بدونه لانها اما حايض او مستحاضة ويجب تجديد الوضوء لكل صلوة مع عدم الغسل لان الوضوء الواحد لا يرفع حدثها قطعا الا انه مردد بين الحيض
والاستحاضة ولا ينبغي ان يتوهم امكان العكس بان يتوهم اصالة عدم الاستحاضة ونفي الاغسال وغيرها من احكام المستحاضة فيلزم من ذلك نفي وجوب
الصلوة وغيرها مما تقرر في محله من ان نفي الاثار واللوازم بالاصول لا يثبت الملزوم بخلاف اثبات الملزوم فانه يوجب ثبوت اللازم ومما يؤيد القول المتقدم
بدل عليه بعد الاصل مضافا الى ما عن الفقه الرضوي ان رأت يوما او يومين فليس ذلك من الحيض ما لم تر ثلثة ايام متواليات ان الظاهر من اطلاق ظرفية
الثلثة للحيض في الاخبار استمراره في هذا الزمان وليس هذا كما زعم من قبيل نذر صوم ثلثة ايام في عدم افهام التوالي منه بل من قبيل نذر الجلوس في المسجد
مثلا ثلثة ايام وقولك مقدار سيلان الدم ثلثة ايام وقولك مرضت بدن ثلثة ايام ونحو ذلك مما وقعت المدة ظرفا لفعل من شانه الاستمرار فانه يفهم منه
ان ذكر القيد لبيان مقدار استمراره ومما يقال ان ذلك يوجب ظهوره وتحديد الاكثر بالعشرة في الاستمرار ايضا مع عدم اعتبار استمرار الدم فيها في تحقق
الاكثرية فيه انا نلتزم بذلك في العشرة ونقول ان اكثر الحيض عشرة متوالية الا ان الشارع جعل النقا بين الدمين في العشرة في حكم ايام الدم على ما سيجيء كما
سيجيء وربما يستدل في المقام بما دل من الاخبار والاجماع على ان اقل الطهر عشرة بناء على ان لازم القول بعدم اعتبار التوالي في الثلثة جعل النقا
المتخلل بينها طهرا كما صرح به في الروض تبعا للمحكي عن ابن سعيد في الجامع والمصنف في نهاية وفخر الاسلام في شرح الارشاد وبعض اخر ولعله من جهة ان الثلثة
المتفرقة لو لم يكن مختصة بالحيضية لم يكن اقل الحيض ثلثة بل بما يتحقق به اكثر الحيض كما لو رأت الاول والخامس والعاشر فيختص اقل الحيض بالثلثة
المتوالية وهو خلاف المفروض من عدم اعتبار التوالي في الاقل ويمكن ان يقال ان كلام اصحاب هذا القول في ايام الدم وان الاخبار انما وردت في مقام
تحديد ايام الدم قلة وكثرة كما هو ظ لفظ الحيض في قولهم عليهم السلام اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة ويؤيد ذلك ما في مرسلة يونس الاتية ان قلة الحيض وكثرته
باعتبار قلة الدم وكثرته وما ورد من ان اقله ثلثة واوسطه خمسة واكثره عشرة فالظاهر انه يعتبر التوالي في اقل ايام الدم او لا يعتبر فلا ينافي ذلك كون
مجموع العشرة المتحقق فيها ثلثة متفرقة محكوما بالحيضية عند الشارع مع كون الفرد الاقل للحيض اعني الدم السائل وسيلان الدم وهذا الذي
ذكرنا من توجيه كلام القائلين بالتفرق بانهم في مقام بيان اقل ايام الرؤية لا مطلق الحيض اولى مما ذكره شارح ضه في ذلك حيث قال واعلم ان للاصحاب
هنا مسامحة فان كون الاقل ثلثة لا يجامع تفرقها فان الظ انها مع التفرق بكون الثلثة وما بينها حيضا والا انتقض الطهر عن اقله فالاقل لا يمكن
ان يكون الا ثلثة متوالية نعم يتحقق الخلاف في انها مع التفرق بكون هل حيضا ام لا واذا ثبت كونه حيضا كان من افراد الزائد على الاقل انتهى وحاصله
ان محل النزاع ليس في الاقل بل في حيضية الثلثة المتفرقة وان كان من افراد الاكثر وقد تبعه على هذا الوجه جماعة ممن تاخر عنه ولا يخفى بعده عن ظ
كلامهم فالاظهر في التوجيه ما ذكرنا من ان كلامهم في اقل ايام الرؤية واعتبار التوالي فيها لا الايام المحكوم فيها على المراة بالتحيض ولا ينافي ذلك جعل
الاكثر عشرة لان المراد فيها ايضا ذلك فالعشرة المشتملة على الثلثة في حكم الاكثر ثم انه قد استظهر في الحدائق اختصاص الثلثة المتفرقة بالحيضية من مرسلة
يونس وظهورها في ذلك ممنوع ولذا فهم منها في سيلة كون المجموع منها وما بينها حيضا وصرح به في المعتبر ايضا في الفرع الثالث من فروع مسئلة
كون النفاس اكثره عشرة والمصنف في التذكرة في اواخر باب النفاس ايضا فراجع وما ذكره في الحدائق لعله تبع فيه ما عن الجامع من انه لو رأت ثلثة
متفرقة او ساعات متفرقة يتلفق منها ثلثة وكانت وحدها حيضا على رواية يونس وعلى خلافها الكل انتهى ولينبه حد ما اخر العبارة لا يا ولها وكيف كان
فيكفي في المسئلة ما قدمناه من الاصل والظهور المستفاد من الاطلاقات والرضوي المنجبر بالشهرة العظيمة خلافا للمحكي في ط عن بعض اصحابنا
وعن الشيخ في يه والتهذيبين والقاضي في المهذب بل ظ المحكي عنه معروفية هذا القول حيث قال وفي اصحابنا من قال باعتبار كونها متوالية
ومال اليه جماعة من متاخري المتاخرين كالمقدس الاردبيلي وكاشف اللثام والشيخ الحر العاملي في رسالته وصاحب الحدائق ناقلا له عن جماعة من
علماء البحرين لاصالة البراءة ولقاعدة الامكان بناء على جريانها في المقام على ما سيجيء واطلاق الاخبار بناء على منع ظهور التوالي وخصوص مرسلة
يونس عن بعض رجاله عن الصادق عليه السلام قال ادنى الطهر عشرة ايام وذلك ان المراة اول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم ويكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما
كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلثة ايام ارتفع حيضها ولا يكون اقل من ثلثة ايام واذا رأت المراة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فاذا استمر بها الدم ثلثة
ايام فهي حايض وان انقطع الدم بعد ما رأته يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رأت الدم الى عشرة ايام فان رأت في تلك العشرة ايام
من يوم رأت الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذي رأته في اول الامر مع هذا الذي رأته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض وان مر
بها من يوم رأت عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي رأته لم يكن من الحيض انما كان من علة اما قرحة في جوفها واما من الجوف فعليها
ان تعيد الصلوة تلك اليومين التي تركتها لانها لم تكن حائضا فيجب ان تقضي ما تركت من الصلوة في اليوم واليومين وان تم لها ثلثة ايام فهو من الحيض
وهو ادنى الحيض ولم يجب عليها القضاء ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام واذا حاضت المراة وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت
فان رأت بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت الدم من اول ما رأت الثاني الذي رأته تمام العشرة ايام ودام عليها عدت من اول ما رأت
الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة تعمل ما تعمله المستحاضة وقال كلما رأت المراة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض

وكلما رأته

وكلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض الخبر والجواب اما عن اصالة البراءة واطلاق الادلة فبما عرفت واما عن قاعدة الامكان فبمنع الامكان بعد
قيام الدليل على التوالي مع ما فيها من الاشكال في جريانها في مثل المقام كما ياتي واما عن المرسلة فقد يجاب بضعف السند والاولى الجواب عنه بانها مخالفة
للشهرة بل شاذة كما في الروض مع ضعف سند بل قد عرفت عن الجامع ان العمل على خلافها ولعله لرجوع الشيخ عنه وعدم الظفر بمخالف القاضي او عدم الاعتداد
بها فالعمل بها في مقابل الاصل المتقدم مشكل نعم لولا الشهرة العظيمة كان القول بها قويا لقوة سندها وصراحة دلالتها وربما يستدل لهم بموثقة
ابن مسلم عن الصادق عليه السلام قال اقل ما يكون الحيض ثلثة ايام واذا رأت الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى واذا رأته بعد عشرة ايام فهو من حيضة
اخرى مستقلة وحسنة الاخرى عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا رأت المراة الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقلة الخبر
بناء على ظاهرهما انها اذا رأت الدم بعد ما رأته اولا سواء كان ما رأته اولا ثلثة او اقل وفيه ان ظاهرهما كون حيضية الدم الاول مفروغا عنها ولا تسلم الحيضية
الا بعد مضي ثلثة متوالية كما نبه عليه في المعتبر ثم ان كاشف اللثام حكى هنا قولا ثالثا عن الراوندي وهو اشتراط التوالي بالنسبة الى غير الحامل لخبر اسحق
ابن عمار الجامع بين المرسلة وما عداها من الاخبار بناء على ظهوره في التوالي قال سألت الصادق عليه السلام عن المراة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دما
عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين الخبر وفيه انه يحتمل ان يراد به ترك الصلوة بمجرد رؤية الدم وان لزمها القضاء اذا
لم يتوال الثلثة ثم ان مقتضى ما ذكرناه سابقا من ان فهم التوالي لتبادر بيان مقدار الاستمرار من نصوص اقل الحيض هو اعتبار اتصال الدم بحيث متى
وضعت الكرسف في صبرت هنيئة خرجت ملوثة ولو بمقدار رأس ابرة من الدم وهذا هو المحكي عن ظ الاسكافي والغنية والكافي والسراير ومع صدق
مصرحا في الاخير بان المتبادر الى الافهام من كون الدم ثلثة ايام حصولها فيها على الاتصال وانه قد يوجد في بعض الحواشي الاكتفاء بحصوله في الثلثة
في الجملة وهو رجوع الى ما ليس له مرجع انتهى وظاهره عدم معروفية هذا القول ونحوه في الظهور عبارة غاية المرام حيث قال اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها
متتابعة بحيث لا يخلو من القرح في ان من اوقات الثلثة وان قل تارة وكثر اخرى وهذا مذهب الشيخ وابني بابويه وابن ادريس ثم ذكر القول الاخر و
هو كك ويشهد له ما في ط انه اذا رأت ساعة دما وساعة طهرا كك الى العشرة لم يكن حيضا على مذهب من يراعي ثلثة ايام متواليات انتهى وما في
المعتبر عن هي من انه لو تناوب الدم والنقاء في الساعات في العشر بضم الدماء بعضها الى بعض بنا على عدم اشتراط التوالي انتهى وما في المعتبر والتذكرة في
باب النفاس من انها لو رأت بعد العاشر من النفاس ساعة دما وساعة طهرا واجتمع ثلثة ايام في عشرة كان الدم حيضا على الرواية وما تخلله وعلى
القول الاخر استحاضة انتهى وهذه العبائر كلها ظاهرة في ان وجود الدم في كل من الثلثة ساعة لا يكفي في تحقق الثلثة على كلا القولين ولذا قال في الجامع
انه لو رأت يومين ونصفا لم يكن حيضا لانه لم يتم ثلثة ايام بلا خلاف نعم مجرد اشتراط التوالي في الايام لا يستلزم الاستمرار في جميع اوقات ايامها الثلثة
بل يكفي وجوده في كل يوم كما اختاره جماعة بل عن ك وشرح يخ وخيره وثق نسبته الى الاكثر واختيارهم له تبعا للشارح في الروض حيث قال ظ النص و
الاكتفاء بوجوده في كل يوم وان لم يستوعبه لصدق رؤيته ثلثة ايام لانها ظرف له ولا يجب المطابقة بين الظرف والمظروف وهذا هو الظ من كلام المص
وربما اعتبر مع ذلك في تحققه ان يتفق ثلثة دماء وما بينهما من غير زيادة ولا نقصان فيعتبر في ذلك انها اذا رأته في اول جزء من اول ليلة من الشهر ان
تراه في اخر جزء من اليوم الثالث بحيث يكون عند غروبه موجودا وفي اليوم الوسط يكفي اي جزء منه كان وربما بالغ بعضهم فاعتبر فيه الاتصال
في الثلثة بحيث متى وضعت الكرسف تلوث به في جميع اجزائها وقد صرح بهذا الاعتبار الشيخ جمال الدين بن فهد في المحرر والمحقق الشيخ علي في الشرح
وزاد فيه ان الاكتفاء بحصوله فيها في الجملة رجوع الى ما ليس له مرجع انتهى **اقول** قد عرفت ان المصرح بهذا الاعتبار جماعة من القدماء والمتاخرين بل
ظاهر كلام جماعة كما نقل عدم الخلاف فيه وعدم معروفية القول الاخر وفي التذكرة ان اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها بلا خلاف بين فقهاء اهل البيت عليهم السلام انتهى
ثم نسب الى ابي يوسف كفاية يومين واكثر الثالث ولا يخفى ان فيه نفي اعتبار دخول الليالي ولو اريد به ما بين الثلثة دلالة على عدم كفاية وجوده في كل يوم وليلة انما
الا ان يراد وجوده في كل يوم وليلة لكنه يعلم عدم ارادة ذلك بملاحظة ما ذكره في القول الثاني ومما ذكرنا يظهر ما في كلام الشارح في الروض من الجمع بين اعتراف
بدخول الليالي في الايام وذكر ما في معقد اجماع المنتهى واستظهاره كفاية وجود الدم في كل يوم ونحوه جمال الدين قدس سره في حاشية الروضة نعم يمكن ان
يستدل لما نسب الى الاكثر بموثقة سماعة قال سألته عن الجارية البكر اول ما تحيض فتقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة يختلف عليها لا يكون طمثها
في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم تجز العشرة الحديث فان ترك الصلوة يومين انما يكون بان ترى الدم في
اليوم الاول بعد صلوة الظهرين ويمكن ايضا حملها على تلفيق مقدار ثلثة متواليات بان ترى الدم عصر الخميس فتقعد عن الصلوة يوم الجمعة ويوم السبت
وتطهر في عصر الاحد فلا اجتزاء فيها للاكثر كالاجتزاء في قوله عليه السلام في مرسلة يونس فاذا رأت الدم في ايام حيضها تركت الصلوة الى اخر الرواية كما زعم في
حاشية الروض لانها محمولة على الغالب من الاستمرار في اول زمان العادة وكذا لا اجتزاء فيما نقل عن يه وهي وكره من ان الفترات المعتادة
بين دفعات الحيض لا ينافي التوالي وادعى في الاخير الاجماع عليه لان المراد بالتوالي عدم تخلل النقاء واستمرار التقاطر من الرحم عرفا ولو لم يخرج
في الخارج ولذا وقع في يه وكره بين الفترات وما يتخلل من ساعات النقاء بين الثلثة على القول بعدم اشتراط التوالي بان دم الحيض يجتمع في الرحم

ثم يقطر شيئا فشيئا فالفترة ما بين ظهور دفعه وانتها الحرى من الرحم الى المنفذ فاذا زاد على ثلثة فهو النقا انتهى لكنه لا يخ من منافات لتفسير الاستمرار
بلطخ الكرسف كلما وضعت الا ان يقيد بما بعد الصبر هنيئة ولعله المراد والعجب من صاحب المدارك او الاحب نسبنا اختيارنا الى الاكثر مع
من الشهرة بل ظهور الاتفاق على الخلاف من كلام جماعة وثانيا حيث ادعى في مسئلة التوالي ظهور الاخبار فيه مع انكاره هنا ظهورها في الاستمرار ولا
في الثلثة مع انك عرفت ان منشأهم التوالي من تلك الاخبار ظهورها في الاستمرار وملزمه التوالي فتامل ومما ذكرنا يظهر انه لا اشكال في دخول الليلتين
بين الثلثة لعدم الاستمرار بدونه واما ليلة اليوم الاول فالظ عدم دخوله كما لا يدخل في ايام الاعتكاف ولا ايام الاقامة لعدم الدليل عليه من الشرع ولا
العرف ودعوى دخول الليالي في الايام اما بناء على ان اليوم اسم لليل والنهار او للتغليب كما في الروض تبعا للجامع ضد ممنوع جدا ودخول الليلتين بين الثلثة
انما هو لتحقق الاستمرار لدخول الليل في اليوم حقيقة او مجازا نعم عن هى وكره اعتبار الثلثة بلياليها مع دعوى الاجماع عليه لعله لذا نسب هذا القول في
خيره الى ظاهر الاصحاب لكن لا يبعد رجوع الاجماع في الكتابين الى اصل الثلثة كما اعترف به جماعة منهم كاشف اللثام وصاحب الرياض نعم لو رات الدم في اثناء
النهار اعتبر ثلثة ليال وتمام ما نقص من اليوم الاول بناء على ما هو الاقوى من كفاية اليوم الملفق وهل يجري التلفيق في الابعاض الغير المتوالية بناء على
القول بعدم التوالي اشكال من لزوم الاقتصار على ظ المرسلة المتقدمة وما تقدم عن ط والجامع وهي من كفاية تلفيق الساعات بناء على هذا القول ويؤيده
المصنف في النهاية والتذكرة في باب النفاس تبعا للمحقق في المعتبر في باب النفاس كما تقدم ولا يصح التعرض للترجيح بعد ضعف ذلك القول ولا اشكال في ان
الحيض اكثره عشرة ايام وحكاية الاجماع عليه كالاخبار مستفيضة والرواية الواردة بالثمانية مع شذوذها قابل لما لعلها الاجماع المسلمين كما قيل محمولة
على الحد المتعارف من عدم تجاوز الحيض الثمانية لا على الحد الشرعي والمراد بالايام اما خصوص ايام الدم او الاعم منها ومن ايام النقا المتخللة بينها بناء على
المنع من كونها من ايام الحيض شرعا فلو رات ثلثة فانقطع ثم عاد في العاشر وانقطع كان ذلك اكثر ايام الحيض حقيقة على الثاني وملحقا به شرعا على
الاول على اي تقدير فهل المراد منها الايام المتوالية نظير ما ذكرنا في الاقل الاعم الظ هو الاول ويمكن ابتنا المسئلة على ما سيجيء من ان المراد بالطهر الذي
اتفقوا على كون اقله عشرة هو مطلق حال الطهارة للمراة او خصوص الطهر بين الحيضتين فعلى الاول لا يعقل عدم التوالي لان ايام النقا المتخللة حيض
شرعا وليس كذلك على الثاني بناء على مذهب من لا يعتبر التوالي في الاقل لكن الاقوى اعتبار التوالي وان قلنا في مسئلة اقل الطهر بان المراد به خصوص ما بين
الحيضتين لما عرفت من ظهور الادلة في العشرة المتوالية ولا احد فيما ذكرنا مخالفا الظ من نهاية المصنف قد عد القائل به حيث قال في احكام التلفيق
واذا جاوز الدم بصفة التلفيق الاكثر فقد صارت مستحاضة كغير ذات التلفيق ولا قائل بالالتقاط من جميع الشهر وان لم يزد مبلغ الدم عن الاكثر انتهى
نعم يظهر من صاحب الحدائق الخلاف حيث لم يعتبر التوالي تمسكا باطلاق الاخبار السالم عن مزاحمة ما دل على ان الطهر لا يكون اقل من عشرة وبناه
على ما قرره في المسئلة الآتية من جواز تخلل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة وان الذي لا يكون اقل من عشرة هو الطهر بين الحيضتين فحاصل مذهبه في
اقل الحيض واكثره يرجع الى عدم اعتبار التوالي فيهما وجواز تخلل الطهر بينهما فلو رات خمسة ثم انقطع الدم ثمانية ايام ثم عاد خمسة كان الدم الثاني عنده
من الحيضة الاولى وكانت الثمانية طهرا كما صرح به في هذا الفرض واستشهد على ذلك برواية منها ذيل رواية يونس المتقدمة وهو قوله ولا يكون الطهر
في اقل من عشرة واذا حاضت المراة وكان حيضها خمسة ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام
فذلك من الحيض تدع الصلوة وان رات الدم من اول ما رات الدم الثاني تمام العشرة ايام ودام عليها عدت من اول ما رات الدم الاول والثاني عشرة
ايام ثم هي مستحاضة ومنها رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت الصادق عليه السلام عن المراة اذا طلقها زوجها متى تملك نفسها فقال اذا رات الدم من
الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها قلت فان عجل الدم عليها قبل ايام قرئها فقال اذا كان الدم قبل عشرة ايام فهو املك بها وهو من الحيضة التي
طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة فهي املك بنفسها وفي معناها الرضوي قال فيه وربما يعجل الدم من الحيضة
الثالثة والحد بين الحيضتين القرء وهو عشرة ايام بيض فان رات الدم بعد اغتسالها من الحيض قبل استكمال عشرة ايام بيض فهو ما بقي من الحيضة
الاولى وان رات الدم بعد العشرة البيض فهو ما يعجل من الحيضة الثانية وظ رواية ابن مسلم المتقدمة بان ما كان قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى
وما كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقلة بناء على ان المراد بالعشرة في الفقرتين هي العشرة من مبدء انقطاع الدم الاول لا من مبدء رؤية الدم
اذ لا يتاتى ح الحكم بحيضية ما تراه بعد العشرة والجواب اما عن ذيل رواية يونس فبمنع ظهوره في كون مبدء العشرة من انقطاع الدم لان الظرف في قوله
لم يتم لها من يوم طهرت متعلق بالفعل لا قيد للعشرة نعم لو كان متوخرا عنها تعين كونه مبدء لها وح فمراده بقوله عليه السلام ولم يتم لها من يوم
طهرت عشرة ايام انه لم يتم لها من يوم نقائها الى يوم الدم الثاني عشرة ايام من اول حيضها يعني ان يوم نقائها لم يكن متمما للعشرة والمراد بالفقرة
الثانية ح على اضطراب فيها متنا ومعنى انه ان رات الدم قبل تمام العشرة ولكن دام الدم الى ما بعد العشرة فيجعل متمم العشرة حيضا والباقي
استحاضة فيكون موافقا للقول المشهور ومناسبا للتفريع على عدم كون الطهر اقل من عشرة هذا مع ان في حاشية نسخة التهذيب الموجودة
عندي المصححة المقروة على الشيخ الحر العاملي بدل قوله طهرت طمثت وانطباقه على مذهب المشهور واضح ويؤيده ما ذكرنا ان الظ من العشرة في قوله

في الفقرة الثانية تمام العشرة هي عين العشرة المذكورة في الفقرة الاولى ولا ريب ان المراد تمام العشرة من مبدء ظهور الدم الاول لا من زمان انقطاعه
والانصاف ان الرواية لا تخ من اضطراب لا يبعد ان يكون ناشيا من ضم الراوي حين كتابة الرواية بعض ما حفظه بالفاظه الى ما نقله بالمعنى مع اختلاف
الرواية في يب والكافي فلاحظ واما الجواب عن الرواية الثانية فباحتمال ان يراد بقوله فهو من الحيضة الاولى نعين توابعها ناش منها لا بعض منها
فيكون من ابتدائية لا تبعيضية فان الغالب ان الاستحاضة من توابع الحيض ولا يقدح في ذلك كونها في الفقرة الثانية تبعيضية قطعا وهذا هو
المناسب لاطلاق الحكم بكونه منها حتى لو تجاوز الاول او المجموع منهما العشرة او على تقدير كونه بعضا منها لا بد من تقييده بما اذا لم يتجاوز المجموع عشرة
او يق ان المراد من العشرة من حين رؤية الدم الاول فيفيد الحكم بكون ما كان بعد العشرة من الحيضة الثالثة بما اذا تخلل فيها اقل الطهر لكنه بعيد
نعم هذا الوجه غير بعيد في رواية ابن مسلم كيف كان فلا اقل من احتمال هذا بما احتمله ما سيجيء من الدليل في المسئلة الآتية وهي ان اقل الطهر عشرة
ايام متوالية اجماعا محققا في الجملة ومستفيضا كالاخبار منها روايتا ابن مسلم ومرسلة يونس ورواية ابن الحجاج المتقدمة جميعا في المسئلة السابقة
ومنها صحيحة اخرى لابن مسلم لا يكون القرء في اقل من عشرة فما زاد واقل ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم ولا اشكال في ذلك انما الاشكال
في ان المراد بالطهر مطلق حالة الطهارة للمراة التي يوجب ترتيب جميع احكام الطهارة او خصوص الطهر الفاصل بين الحيضتين فلا ينافي تخلل الطهر
اقل من العشرة بين اجزاء الحيضة الواحدة حتى يكون النقا المتخلل بين ايام الحيض معدودا من الحيض صريح جملة من معاقد الاجماع كعبارة الانتصار في
الغنية وهي وكذا الثاني ... الاخبار ... واما العيون الاخيرة فواضح واما الغير فان القرء عبارة عما بين الحيضتين كما صرح به في
جملة من اخبار عدة الطلاق وفي بعضها انه مشتق من القرء بمعنى الجمع سمي به لان الدم يجتمع في هذه الايام فاذا جاء وقت الحيض قذفه الرحم ويؤيد اختصاص
الاجماع بما ذكرنا ما نقله عن ابن سعيد والمصنف والفخر والشهيد الثاني وغيرهم من كون النقا المتخلل بين الثلثة المتفرقة طهرا على مذهب من لم يعتبر التوالي
قال المصنف في عند ذكر فروع التلفيق اذا قلنا بالتلفيق فكل قدر من الدم لا يجعل حيضا تاما وكذا كل قدر من الطهر لكن جميع الدم حيض واحد وجميع
النقا طهر كامل واحد حتى ان العدة لا تنقضي بعود الدم ثلث مرات ولو كان قدر كل من النقا طهرا كاملا لخرجت العدة بعد ثلثة انتهى وبمثله صرح في
النهاية ويؤيد هذا بل يدل عليه مضافا الى الاخبار المتقدمة مرسلة داود مولى ابي المغراء العجلي عمن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له المراة تكون حيضها
سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لا صفرة ولا دما قال تغتسل وتصلي قلت يغتسل
وتصلي وتصوم ثم يعود الدم قال اذا رات الدم امسكت عن الصلوة والصيام قلت فانها ترى الدم يوما وتطهر يوما قال فقال اذا رات الدم امسكت واذا
رات الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت فاذا رات الدم فهي مستحاضة قد انتظمت لك امرها كله ورواية ابن ابي عمير عن
يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام المراة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلثة ايام او اربعة قال تصلي قلت
فانها ترى الدم ثلثة ايام او اربعة قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فان انقطع الدم عنها والا فهي بمنزلة المستحاضة ونحوها رواية اخرى ليونس
بن يعقوب عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام فهذه روايات ... ظاهرة فيما ذكر لكن الانصاف عدم دلالة الاخيرتين على المطلوب لان الظ ان المراة المذكورة
امرت بذلك لتحيرها واختلاطها الحيض عند كل دم والطهر عند كل نقاء الى ان يتعين لها الامر لان كلا من الدم حيض في الواقع وكل نقاء طهر كيف ولو كانت
حيضا واحدا لم يتجاوز العشرة ولو كانت حيضا متعددة لم يفصل بينها اقل من العشرة ضرورة وعلى هذا ايضا يحمل ما عن المقنع والفقيه والاستبصار
وظ من الفتوى بمضمونها قال المحقق في المعتبر بعد حكاية حمل الشيخ الروايتين في الاستبصار على امراة اختلطت عادتها في الحيض وتغيرت عن اوقاتها
كذلك عن ايام اقرائها او اشتبه عليها صفة الدم ولا يتميز لها دم الحيض عن غيره قال وهذا تاويل لا باس به ثم قال لا يقال ان الطهر لا يكون اقل من عشرة لانا
نقول هذا حق لكن هذا ليس طهرا على اليقين ولا حيضا بل هو دم مشتبه يعمل فيه بالاحتياط انتهى واما رواية مولى ابي المغراء فلا دلالة فيها الا على وجوب الاتيان
بالعبادة عند النقا ولا كلام في الحكم فيه وانما الكلام في الحكم على ايام النقا بالطهر بعد انكشاف تخللها بين اجزاء حيض واحد ليترتب قضاء الصوم
ونحوه ولا تعرض لذلك في الرواية وليست في مقام بيانه ايضا واما الروايات المتقدمة فالمرسلة منها قد عرفت الحال في ذيلها واما صدرها فمحل الدلالة
منه على المطلب قوله عليه السلام فذلك الذي رايته في اول الامر مع هذا الذي رايته في العشرة بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض والانصاف انه لا يدل الا
على ان الدمين محكوم عليهما بانهما دم الحيض واما كون ايام النقا في حكم ايام الدم او طهرا حقيقيا فلا تعرض له في هذه الفقرة بل في قوله عليه السلام
في صدر المرسلة او في الطهر عشرة ايام دلالة على ان ايام المتخلل ليست طهرا ودعوى ارادة الطهر بين الحيضتين مدفوعة بما ستعرف في بيان حال
معاقد الاجماع نعم لو سلم ظهور ذيلها فيما تقدم عن صاحب الحدائق في المسئلة السابقة كان صارفا لما ذكرنا من الظهور لكنك عرفت منه انه لا يكون
الطهر الا بين الحيضتين وما ذكرنا من دلالة صدر المرسلة على كون ايام النقاء المتخللة بين الثلثة المتفرقة حيضا هو الذي فهمه في مسئلة حيث صرح
فيما لو رات الدم يوما او يومين ثم ينقطع ثم يعود قبل انقضاء عشرة ايام بمقدار ما يتم به ثلثة ايام بان جميع العشرة ايام بحكم الحائض في
احدى الروايتين اذ لا ريب في ان المراد باحدى الروايتين رواية يونس المتقدمة ونحوها المحقق والمصنف قدس سرهما في المعتبر والتذكرة في

اواخر باب النفاس ومما يشير الى عد ايام النقا في الحيض على القول بعدم التوالي في دليلهم وفهم كون الثلثة في ضمن العشرة اذ الظاهر انه احتراز عن صيرورة
الحيض اكثر من العشرة كما لا يخفى على الفطن واما عن رواية ابن مسلم ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله الضعيفة سندا فبما تقدم من التوجيه ان كان بعيدا
الا انه اولى من طرحهما لشذوذهما ومخالفتهما للشهرة لاطلاق الاجماع في كون اقل الطهر عشرة كما عرفت وغيره واما تقييده بكونه بين الحيضتين في معاقد الاجماع
فلان ما بين ايام الحيض الواحد ليس طهرا عندهم مع ان ظاهره في المنتهى كما عن صريح كره وصريح ف الاجماع على عدم تحقق الطهر بين ايام حيض واحد بل قال في المنتهى
في فروع الملفق بالاصل عندنا ان الطهر لا يكون اقل من عشرة فعلى هذا لو رات بين ثلثة ايام الحيض والعاشر نقاء ثم رات العاشر كان الكل حيضا ونسب
كون النقاء طهرا الى احد قولي الشافعي وقال في كره عبارة التذكرة هكذا لو رات الدم ثلثة ايام ثم انقطع فهو دم حيض لحصول شرايطه فان رات قبل العاشر وانقطع
عليه فالجميع حيضا وكذا ايام النقا المتخللة بين الدمين انتهى لان ثلثة ايام متوالية فهو حيض قطعا فاذا انقطع وعاد قبل العاشر كان الدمان وما بينهما
حيضا ذهب اليه علماؤنا اجمع انتهى وفي ف الاجماع على انه لو رات ثلثة ايام وبعد ذلك رات يوما وليلة نقاء يوما وما كان الحيض تمام العشرة واما ما حكيناه عنه
سابقا فلعله محمول على فرض تلفيق الحيض من ايام الدم فقط كما هو احد قولي الشافعي واما ما تقدم من الجامع ونهاية المنتهى وشرح الارشاد للفخر والروض من
كون ايام النقا المتخللة بين الثلثة المتفرقة طهرا عند من لم يعتبر التوالي فهو غير ثابت لان ابن سعيد في الجامع كما تقدم كلامه لم يرد على ان الثلثة المتفرقة في العشرة وما
حيض على رواية يونس الا دعوى خلافها الكل وهذا اعتراف بالاجماع على المذهب المختار واما فخر الاسلام فالمحكي عنه انه استدل لاعتبار التوالي بانه لو لم
يعتبر لزم اما كون الطهر اقل من عشرة لو جعل ايام النقا طهرا واما خروج الاقل عن كونه اقل لو جعل ايام النقا المتخللة حيضا ثم اجاب بالتزام الاول واختصاص
لزوم كون اقل الطهر عشرة بما بين الحيضتين وهذا كما ترى ليس فيه حكاية لهذا القول عن القائلين بعدم اعتبار التوالي وانما هو استضعاف لهم بامكان ان
يقولوا بذلك نعم كلام الماتن في نه والشارح في ض ظاهر في حكاية هذا القول عنهم ولعله اجتهاد في الملازمة لا حكاية فافهم مع ما عرفت من تصريح المص في كره
تبعا للمعتبر والوسيلة بكون مجموع العشرة على هذا القول حيضا بل هو ايض ظاهر ط قال في الاول لو رات اقل من ثلثة ايام ثم رات النقا كل ثم الدم وانقطع لما
دون العشرة كان طهرا عند اكثر علمائنا وعند بعضهم بضم الثاني الى الاول فان بلغ ثلثة فالجميع حيض وكذا لو نقا وبالدم والنقا في الساعات انتهى ثم قال
واذا كان عادتها عشرة فراتها متفرقة وتجاوزت تحيضت بعادتها واحتسبت النقا من الحيض عند القائلين بالتلفيق مط وعندنا بشرط ان تقدم حيض صحيح
انتهى وفي ط اذا رات ساعة دما وساعة طهرا كذلك لم يكن حيضا على مذهب من يراعي ثلثة ايام متواليات ومن يقول يضاف الثاني الى الاول فمتى كان تتم ثلثة ايام من
جملة العشرة كان الكل حيضا وان لم تتم كان طهرا انتهى وقد عرفت من المحقق ذلك ايضا في توجيه رواية يونس بن يعقوب ارسال المسلمات ومع ذلك كله فهذه الكلية ارسال
المسلمات ومع ذلك كله فلا يمكن الاتكال على ظ روايتي ابن مسلم ابن الحجاج المتقدمتين اما الصحيحة الاخيرة لابن مسلم فهي من ادلة المشهور بناء على ان تفسير القرء بما
بين الحيضتين في كثير من الاخبار وبالطهر المطلق في بعضها شاهد صدق على ان الطهر المطلق ليس الا ما بين الحيضتين ولا طهر سواه مع انه لو سلم ما ذكره كشف
في صدق الصحيح الا ان دليله ظ في مطلب الثانية كما لا يخفى ويؤيده قول الشهيد بل قيل عليه انه لو جوزنا الطهر الحقيقي بين اجزاء الحيض لزم ترتب جميع احكام الطاهر في ايام
اذا رات النقاء في ساعة مع علمه بعود الدم ولذا قال في النهاية انه يجوز الطلاق ح ويخرج عن كونه بدعيا لها حكم الطهر في الصوم والصلوة والاغتسال وغيرها
انتهى فيكون الاخبار الكثيرة الدالة على وجوب التحيض وترك العبادات واجراء تمام احكام الحيض في ايام العادة مقيدة بما اذا كان الدم فيها مستمرا من اولها
الى اخرها مع ان هذا فرض بعيد لو نزلنا عن جميع ما ذكرنا من ادلة الطرفين كان المرجع الى استصحاب الحيض في احكامه واصالة عدم الطهر واحكامه لان
النقاء ان كان في ايام يمكن جعلها مع ما بعدها من ايام الدم او بعضها حيضا فالمرجع الى استصحاب الحيضية واحكامها واصالة عدم الطهر واحكامه
وان لم يكن كذلك مثل ما لو رات خمسة ثم رات دما بعد نقاء ثمانية ايام كان المرجع الى اصالة عدم تحقق دم الحيض زائدا على الخمسة لان استصحاب الحيض
منقطع هنا باتفاق القولين ومما ذكرنا يظهر ايضا ضعف التفصيل في النقا المتخلل بين الواقع في خلال اقل الحيض على مذهب من لم يعتبر التوالي فيكون طهرا وبين
الواقع بعد تحقق اقل الحيض بمضي ثلثة فيعد حيضا بل ظ كاشف اللثام ان محل الكلام هو الاول حيث انه بعد دعوى الاجماع على ان اقل الحيض ثلثة
متوالية قال ان ما ذكرناه من الاجماع على ان الاقل ثلثة متوالية مبني على ان من لم يشترط التوالي يحكم بكون الثلثة في العشرة وما بينها من النقاء
حيضا لا الثلثة خاصة كما في شرح شاد لفخر الاسلام والروض والهادي وذلك للاجماع على ان اقل الحيض ثلثة واقل الطهر عشرة ولذا يحكم بدخول المتخلل
من النقا بين ثلثة متوالية وما بعدها الى العشرة في الحيض ولكن هؤلاء يخصصون تحديد الطهر بما بين حيضتين ودخول المتخلل بالنقاء بما بعد الثلثة
ويقولون ان الثلثة هنا حيضة واحدة للاجماع والنصوص على ان اقل الحيض ثلثة ولا دليل على التخصيص انتهى ولعل منشاء ما ذكره من اعتراف
القائلين بعدم التوالي بكون النقاء المتخلل بعد اقل الحيض حيضا ما تقدم من ير من انه لا قائل بالتقاط العشرة من جميع الشهر ثم ان صاحب الحدائق
مع قوله بكون النقاء طهرا استغرب ما نسب الى الاكثر في مسئلة اعتبار استمرار الدم في الثلثة المتوالية او المتفرقة من انه يكفي ان ترى الدم في
جزء من كل يوم فيلزمه انه اذا رات في كل يوم قبل دخول الوقت شيئا من الدم ثم طهرت في الوقت وهكذا الى اخر عادتها ان لا يسقط الصلوة
عنها وكذا اذا رات بعد الثلثة دم الحيض في بعض ليالي رمضان ثم طهرت قبل الفجر فيجب عليها الصوم وعلى هذا القول فيمكن فرض حايض

بسنم حيضها الى ثمانين يوما بان ترى الاول والخامس والعاشر والعشرين والثلثين والاربعين والخمسين والستين والسبعين والثمانين ولا يسقط
عنها في هذه المدة صوم ولا صلوة بل يمكن مضي عمر المراة كله كذلك هذا كله لو اعتبر في التلفيق اليوم الكامل واما لو اجتزأنا بالتلفيق من الساعات فربما يطول الحيض الواحد
في سنين كثيرة كما لا يخفى وحيث علم ان الحيض لا ينقص عن الثلثة ولا يزيد عن العشرة لم يمتنع ان يكون ما بينهما حيضا بل قد يجب ذلك فيه للدليل الخاص الشرعي
كالمقدار الذي تراه المراة بحسب العادة المستقرة لها فانه لا يجب فيحكم عليه بالحيضية لقاعدة الامكان الاتية اما مط كما هو المشهور واما بشرط انضمام وصف
الحيض كما احتمله الاردبيلي وجزم به جماعة ممن تاخر عنه وقد اشار الى ما يستقر به العادة بقوله وتستقر العادة بشهرين متفقين في حصول الحيض فيهما
عددا او وقتا اجماعا محققا ومستفيضا والاصل فيه قبل الاجماع مضمرة سماعة قال سئلته عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة
قال فلها ان تجلس ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها وفي مرسلة يونس الطويلة فان انقطع الدم في اقل من سبع او
اكثر فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي ولا تزال كذلك حتى تنظر ما تكون في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته في الشهر الاول سواء حتى توالى عليه حيضتان
او ثلث فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه وتكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت قد صارت سنة الى
ان تجلس اقراءها وانما جعل الوقت ان توالى عليه حيضتان او ثلث لقول رسول الله ص للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد
سنة لها ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا الخبر وقد تبين من هذا الخبر مضافا الى سابقه والى الاجماع بقسميه عدم تحققها بمرة واحدة خلافا لبعض
العامة نعم حكي عن شرح الكتاب لفخر الاسلام انه حكاه عن بعض اصحابنا ولكنه في غاية البعد كيف كان فيرده بعد ما تقدم من النص والاجماع مخالفة ذلك
لمعنى العادة لغة وعرفا لانها من العود ويصح سلبها عن المراة عرفا ثم ان ظ الروايتين كما لا يخفى على المتامل يشمل قسمين من العادة العددية خاصة والعددية
والوقتية معا فتحقق العادة شرعا بالنسبة الى الوقت خاصة سواء كان اعتبارها من حيث اوله او من حيث اخره او من حيث وسطه او من حيث احد الطرفين مع الوسط
يحتاج الى دليل غير المضمرة والمرسلة وقد يتمسك بقوله في المرسلة فهذه لا وقت لها الا ايامها قلت او كثرت وفيه انه في مقام بيان العدد والوقت كناية عن الحيض نعم
التمسك فيه بعموم مثل قوله في مرسلة يونس المتقدمة في مسئلة اعتبار التوالي فاذا رات المراة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة الخبر حسن مع تحقق الصدق العرفي
والظاهر تحققه بالمرتين بل الظ ان ايام الحيض التي اعتادتها وتكرر الدم فيها كثيرا بحيث صارت عادة عرفية فتحصل من ذلك ان احكام العادة تدور مدار العادة
الشرعية وهي المختصة بمورد الروايتين والعادة العرفية الحاصلة من تكرر الدم مرارا كثيرة وان كان خارجا عن موردهما كالوقتية المحضة الحاصلة بتوافق
شهرين وحيضتين في الوقت كالعددية الناقصة الحاصلة في الوقتية المذكورة كما سيجيء وكثير من افراد العادة التي ذكرها المحقق والمص قده في مع وغيره والشهيد
قده في كرى وغير ذلك مما يبعد استنباطه من الروايتين فلا يكفي في ثبوت حكم العادة في هذه الافراد تكرر الدم مرتين بل لا بد من تحقق العادة عرفا فالنسبة بين
العادة العرفية والشرعية عموم من وجه هذا ولكن لا يبعد ان يتوقف مضافا الى عدم القول بالفصل بين العادة الحاصلة من المرتين والحاصلة من ازيد ان
المستفاد من الروايتين سيما الاخيرة ان توالي الحيض على نهج واحد موجب للاخذ بالجامع بينهما في الدم الثالث سواء اتفقا في الوقت فقط او في العدد فقط او
فيهما فيوخذ في الاول بوقتهما وفي الثاني بعددهما وفي الثالث بوقتهما وعددهما جميعا والمراد بتوالي الحيضتين ان لا يتخلل بينهما حيض يخرجهما عن نظامهما فلا
يقدح تخلل نقاء شهر او اكثر ولا تخلل حيض لا يخرجهما عن نظامهما كما لو رات في الشهر الاول خمسة وفي الثاني ثلثة وفي الثالث خمسة وفي الرابع ثلثة وفي الخامس خمسة
وهكذا في كل فرد خمسة وفي كل زوج ثلثة فانه يحكم هنا بتحقق عادتين فاذا رات في الشهر الفرد دما مستمرا اخذت بالخمسة واذا استمر بها الدم في الشهر الزوج اخذت
بالثلثة الى غير ذلك من اقسام العادة والحاصل ان المستفاد من الروايتين بيان ضابط لتحديد العادة العرفية كما بين ضابط كثير السهو بقوله ع اذا كان
الرجل ممن يسهو في كل ثلاث فهو ممن يكثر سهوه ويشير الى ذلك بل ينادي به قوله عليه السلم في الرواية الاخيرة لم يجعل القرء الواحد سنة لها وانما سن الاقراء وادناه
حيضتان فصاعدا فدل على ان كلما كانت سنة المراة الاخذ باقرائها المعتادة فاقل ما يتحقق به العادة تحقق حيضتين ثم ان هي العادة اما متفقة او مختلفة
فالمتفقة ان يكون ايامها متساوية كاربعة في كل شهر فاذا تجاوز الدم العشرة تحيضت بالاربعة خاصة واما المختلفة فاما ان يكون مترتبة او لا فالمترتبة كما
اذا رات في الشهر الاول ثلثة وفي الثاني اربعة وفي الثالث خمسة ثم عادت الى ثلثة ثم الى اربعة ثم الى خمسة وهكذا صار ذلك عادة فاذا تجاوز الدم في
شهر العشرة تحيضت بنوبة ذلك الشهر على الترتيب بحسب العادة الى ان قال ولو نسيت نوبته فالحكم عندي انها تجلس اقل الحيض ولو نسيا حد الاخرين تحيضت
بالاربعة لانها المتعين ثم تطهر والاحوط ثلثة لاحتمال ان يكون ما حيضا ما فيه الى ان قال وان لم يكن مترتبة مثل ان رات في الاول الثلثة وفي
الثاني الخمسة وفي الثالث اربعة فان امكن ضبطه واعتاد فهو كالمتفق انتهى ولك ان تجري نحو ذلك في الوقتية المحضة ايض كان ترى في شهر اوله وفي الثاني
ثانيه وفي الثالث ثالثه ثم في الرابع اوله وفي الخامس ثانيه وفي السادس ثالثه وهكذا ومثال غير المترتبة ايض واضح ثم اعتياد الوقت خاصة قد يكون بالنسبة
الى اوله وقد يكون بالنسبة الى الوسط اخرى وقد يكون بالنسبة الى الوسط والحاصل ان اقسام العادة اكثر من ان تذكر ذكر بعضها المصنف في كتبه
تبعا للمحقق وتبعهما الشهيد وغيره وان احتمل الشهيد نسخ كل عدد لما قبله وانتفاء العادة بذلك الا انك عرفت ان الاشكال فيها تارة من جهة
خروجها عن مورد النص ولعله لذا احتمل في كرى ما عرفت من النسخ واخرى في تحقق العادة فيها بالمرتين وعرفت اندفاع الاول بكفاية عموم العادة

في ذلك والنسخ انما يكون مع عدّ كونها منتظمة متسقة واندفاع الثاني اما بعد القول بالفصل بين التكرار مرارا او مرتين واما بان المستفاد من النص تحديد العادة العرفية ولكن المسئلة بعد لا تخلو عن الاشكال لان عدّ اعتبار تعدد الشهر الهلالي في تحقق العادة العددية وفاقا للمحكي عن ق وط والنهاية وكري ومع صد وغيرها والمنقبة في الاخير الى كلمات الاصحاب فلو رات في اول شهر خمسة وفي وسطه او اخره خمسة كفى في العددية لكن في بيان الدور اذا استمر الشهر الثاني تحيضت فيه بالخمس على اشكال انتهى والظاهر انه لا اشكال في التحيض بخمسة ولعله لان تعدد الحيض لم يصيرها عادة واما في الوقتية فعن المحقق الثاني اعتبار تعدد الهلال فيه محتجا بان الشهر في كلام النبي والائمة صلى الله عليه وعليهم انما يحمل على الهلالي نظرا الى انه الاغلب في عادة النساء وفي الاستعمال قال ولو رأته ثلثة ثم انقطع عشرة ثم رأته ثلثة ثم انقطع عشرة ثم رأته وعبر العشرة فلا وقت لها معلوم لعدم تماثل الوقت باعتبار الشهر انتهى ونظر فيه في الروض بان تكرر الطهر يحصل الوقت واحتجاجه بان الشهر في النصوص يحمل على الهلالي انما يتم لو كان في النصوص ذكر الشهر وليس الا في مضمرة سماعة ومرسلة يونس وفي الاحتجاج بهما اشكال لضعف الثانية بالارسال والاولى بجرح سماعة وانقطاع خبره انتهى **اقول** اما التمسك في اعتبار الهلالي بالاخبار فضعيف بعد ما عرفت من ان المستفاد من الخبرين عموم ثبوت العادة بالمرتين ولذا اعترف هو نفسه كغيره من الاصحاب بعدم اعتبار الهلالي في العددية ناسبا ذلك الى كلمات الاصحاب ويكون ذكر الشهرين في الروايتين محمولا على الغالب ومع ذلك كيف يمكن الاقتصار على الشهرين الهلاليين بل عرفت ان مقتضى الاقتصار على مورد الرواية خروج كثير من افراد العادة كالوقتية المحضة وغيرهما مما اعترف بها في جامع المقاصد فالتمسك بالخبرين لاعتبار الهلالي في غاية الضعف واضعف منه الجواب عنهما في الروض بضعف السند اما الجواب عن عدم تماثل الوقت في غير الهلاليين بتكرر الطهر فحسن توضيحه انه اذا تكرر طهران مثلا وكان رأت ثلثة حيضا ثم عشرة طهرا ثم ثلثة حيضا ثم عشرة طهرا ثم ثلثة حيضا فيصدق على الدم المرئي بعد مضي مثل ذلك الطهر من الحيض الثالث انها رأت الدم في ايام حيضها لانها اعتادت بالحيض عقيب عشرة الطهر فاليوم الحادي عشر من ايام الطهر معدود من ايام حيضها عرفا فاذا رات الدم فيه تحيضت قال في المنتهى لو اعرف المراة شهرها صارت ذات عادة وهو اجماع اهل العلم والمراد بشهر المراة المدة التي لها فيها حيض وطهر واقله ثلثة عشر يوما عندنا انتهى ونحوه بعينه في ير وقال في ط اذا رات المبتداة دم الحيض خمسة ايام وعشرة ايام طهرا بعد ذلك ثم رات خمسة ايام دم الحيض ثم عشرة ايام طهرا ثم استحيضت فقد حصلت لها عادة في الحيض والطهر فيجعل ايام حيضها خمسة ايام وايام طهرها عشرة ايام وكذا اذا رات دم الحيض خمسة ايام وخمسة وعشرين يوما طهرا ثم رات خمسة ايام حيضا وخمسة وعشرين طهرا ثم استحيضت فيجعل حيضها في كل شهرين خمسة ايام لان ذلك صار عادة لها انتهى ونحو ذلك في ير وغرضهما من حصول العادة في الطهر حصول العادة بانحصار طهرها في عدد معين ليكون ما بعده وقت الحيض ولا يتحيض الا فيه فيكون المراة في المثالين المفروضين معتادة في الحيض من حيث العدد والوقت اما من حيث العدد فمعلوم فيه عدد ايام الحيض واما من حيث الوقت فمعلوم فيه ايام الطهر الحاصل من تكرره لوقت الحيض كما عرفت من عبارة الروض فهي في الحقيقة عادة وقتية للحيض اذ يصدق على الدم المرئي بعد كل عشرة ايام طهر في المثال الاول وخمسة وعشرين في الثاني انها رأته في ايام حيضها وليست هذه العادة مقصودة بنفسها للطهر حتى يرد عليه ما قيل من ان مقتضى الادلة كالروايتين وغيرهما ان تكرر الحيض يثبت عادة فيه واما ان ذلك يثبت عادة في الطهر ايضا لو فرض تساويهما كالحيض فممنوع لا دليل عليه الى ان قال فح من استمر بها الدم فيما فرضه من المثال بعد ان تحكم بحيضية خمسة ومضي اقل الطهر الى ما يقتضيه الادلة من الاوصاف وغيرها فتامل انتهى ولا ريب ان مراد الشيخ من عادة الطهر ليس وجوب الحكم بطهرية الدم المرئي فيه ان كان محكوما عليه بالحيضية ولو بقاعدة الامكان بل غرضه تحصيل وقت الحيض حتى يتحيض بمجرد الرؤية عند حضوره ويرجع اليه عند استمرار الدم كما عرفت من كلام الشيخ بقي الكلام في ان حصول العادة الوقتية بتكرر الطهر لا يحصل بحيضين لان الطهرين المتساويين انما يقعان بين ثلث حيضات مع ان ظاهر النص والفتوى حصول العادة مط بحيضين الا ان يقال ان العادة هنا ايض انما حصل بالحيضتين الاخيرتين لانهما الموقتان بما بعد الطهر المعين دون الحيض الاول نعم يحتاج اليه لتحقق تساوي الطهر المحصل للوقت فقد تلخص مما ذكر انه اذا استوت الحيضتان عددا او وقتا في شهرين هلاليين متواليين حصلت العادة بمجرد تحقق الحيض الثاني وان كان ما بعده من الطهر مخالفا لما بعد الحيض الاول من الطهر واما اذا استويا الا على هذا الوجه بان نقصا عن الشهرين او زادا فلا بد من تكرر طهرين متساويين كما يعلم ذلك مما ذكره الشيخ من المثالين ولعل ذلك هو مراد الشهيد من اعتبار تكرر طهرين متساويين فيختص ذلك بصورة حصول العادة في اقل من الشهر وفي الزائد من الشهر الا ان المنسوب اليه اعتبار ذلك مط قال في كري لا يشترط في العادة تعدد الشهر وما ذكره في الخبر من الشهرين بناء على الغالب فلو تساوى الحيضان في شهر واحد كفى في العددية صرح به في ط وق وكذا لو تساويا في الزيادة على شهر اما الوقتية فالظاهر اشتراط تكرر طهرين متساويين وقتا ولو تساويا عددا واختلفا وقتا استقر العدد لا غير فح تستظهر برؤية الدم الثالث الى ثلثة ولو عبر عن العشرة يجعل الى العدد ولو استقر وقتا واختلفا عددا اعتبر الوقت واقل العددين لتكرره ولعموم خبر الاقراء ويمكن ان يكون وقتية لا غير لعدم العود العدد الاول واما لو اختلفا عددا ولم يستقر الطهر بتكرره مثلا وبامرين فلا وقتية هنا قطعا وفي العدد الوجهان ويظهر من كلام الفاضل انه لا عبرة باستقرار الطهر ويظهر فائدته لو تغاير الوقتية في الثالث فان لم يعتبر استقرار الطهر جلست لرؤية الدم وان اعتبرنا فبعد الثلثة او حضور الوقت هذا ان تقدم على الوقت ولو تاخر ذلك امكن استظهار ويمكن القطع بالحيض هنا اذ وجوده في الجملة مقطوع به وتاخره وقته يزيده انبعاثا والاقرب ان اتحاد الوقت انما يؤثر في الجلوس برؤية الدم فيه وقلما يتفق دائما وفي المدبح اذا استقرت العادة ثم تقدمها او تاخرها الدم فيه بيوم

او يومين الى العشرة حكم بانه حيض فان زاد على العشرة فلا انتهى كلام الذكرى وانت خبير بان ظ كلامه الاعتراف بانه متى جاء الدم الثالث في وقت الاولين حكم عليه بالحيضية فما يتفرع عليه من الاحتياج الى تستظهر برؤية الثالث الى الثلثة وانكار نفي الوقتية المتقدم بناء على استظهار المبتداة والمضطربة قبل العادة بالدورة الثالثة محل نظر ولعل منشأ ذلك توقف العلم بتساوي الطهر الثاني للاول على العلم بكون الدم الثالث حيضا فلا بد من استكشاف ذلك بمضي الثلثة بناء على وجوب استظهار غير المعتادة وبعد ذلك يتحقق العادة ولذا قال في الحجرية على ما حكي عنه ان في الجلوس بعد حضور الوقت قبل الثلثة اذا رأته قبل الثلثة بناء على اعتبار عادة الطهر اشكالا الا ان قلنا باستظهار المبتداة والمضطربة بتوقيفه بعد الاغماض عما ذكرنا من الاحتمال في كلامه ان المعتبر عند حصول نقاء بعد الحيض الثاني مثل النقاء الواقع بعد الحيض الاول فلو زاد او نقص لم يتحقق في حقها عادة حتى لو تقدمت عادتها او تاخرت فهو مغتفر كما عرفت من وجوب التحيض عند رؤية الدم الثالث في وقت الاولين لعموم اذا رات الدم في ايام حيضها تركت الصلوة لكنه يقول ان تحيضها ليس من جهة مجرد استواء الحيضين بل استواء الطهرين ايض مدخل في ذلك نعم غاية الامر انه لا ينفك رؤية الدم الثالث في الوقت المتقدم عن استواء الطهرين ولذا لا يظهر ثمرة هذا الاشتراط في هذا الفرض وانما تظهر في هذا الدم اذا وجد قبل وقت الاولين او بعده فانه لا يحكم بالحيضية بمجرد الرؤية بناء على استظهار المبتداة لانها غير داخلة في المعتادة ولا ممن تتحيض بها الوقت قبل العادة لتدخل في عموم ما دل على ان المتقدم على الحيض بيومين او مطلقا حيض معللا بانه ربما تعجل بها الوقت لان المفروض عدم تحقق العادة لفقد شرطها وهو استواء الطهرين وهذا بخلاف ما لو رات الدم الثالث في وقت الاولين او بعده ثم رات الرابع مقدما على الوقت او متاخرا فانه وان لم تره في ايام حيضها الا انه يصدق انه تعجل بها الوقت فيحكم عليه بالحيضية فمن هنا يظهر فساد ما اعترض به على الشهيد من انه لو لم يحكم على الدم الثالث الذي قبل العادة بالحيضية لم يحكم عليه لو في الرابع فهو لغو اذ لا فرق بين الثالث والرابع فتنوع ثمرة هذا الاشتراط نعم لو قلنا بالاستظهار في الدم المتعجل قبل العادة انتفت هذه الثمرة بقي الكلام في سند الشهيد في هذا الاشتراط الوارد على الاطلاق ولم نعثر عليه كما اعترف به جماعة وقد عرفت انه يحتمل ان يكون مراده اعتبار استقرار الطهر في غير ما اذا استوت الحيضتان في شهرين هلاليين متواليين بل فيما اذا استويا فيما دون او في الزائد عليهما بل سياق عبارته لا يابى ذلك حيث ذكر اولا عدم اعتبار تعدد الشهر في العادة العددية وجواز حصولها في اقل من شهرين او في الزيادة عليهما ثم قال اما الوقتية فيحتمل حصول العادة الوقتية في هاتين الصورتين فالظاهر اشتراط تكرر طهرين متساويين فيه والانصاف ان عبارة الشهيد في المقام لا تخلو من اشكال واضطراب كما اعترف به بعض المعاصرين من الاعلام ثم انه هل يؤخذ باقل العددين في العادة الوقتية المحضة ويجعل عادة لها فتتميز بالعددية الناقصة ام لا احتمالات الاول وصرح مع صد والروض الثاني لعدم تحقق الاستواء والاستقامة وهو حسن ان اوجبنا الجمود على ظ النص والا فالظاهر صدق ايام الاقراء على العدد الاقل وقد عرفت ان الجمود على ظ النص يوجب خروج اكثر اصناف العادة لكن الاقوى عدم ثبوت العدد الناقص فلا يرجع اليها عند الاستمرار لان الظ من ادلة رجوع المستحاضة الى ايامها وتركها ما عداها ما ثبت ايام معلومة حيضيته فاذا اختلف الاقل فلم يأخذ ما اقراءها وانما اخذت بعض واحد من اقرائها وقد نص في المرسلة الطويلة على ان النبي صلى الله عليه وآله لم يسن لها القرء الواحد وانما سن لها الاقراء هذا كله لو كان خلاف العددين بيوم كامل ولو كان ببعض يوم فلم يصرح به في كشف الغطاء انه لا يقدح وهو على اطلاقه مشكل وهل العبرة في العادة مابين الاخذ والانقطاع سواء كان بينهما نقاء محكوم بالحيضية على مذهب واحد مع الاختلاف ام لم يكن او بايام الدم وان تخلل النقاء او بايام الدم المتصل ولا ينظر الى المنفصل بعد النقاء وجوه ظاهر اكثر العبارات الاول خصوصا فيما لو اعتادت النقاء في اثناء العادة وكذا اكثر النصوص وظاهر بعضها الثاني مثل قوله في المرسلة القصيرة كلما كبرت سنها نقصت ايامها مضافا الى انصراف اطلاق ايامها التي كانت تقعد فيها وعود ذلك الى ايام الدم فتامل وجزم بعض من قارب عصرنا الى الثالث مدعيا انه المستفاد من الفتاوى والنصوص بعد امعان النظر ويترتب على الوجوه انه لو اعتادت ثلثة ثم نقاء يوم ثم الدم يومين فايام حيضها ستة على الاول وخمسة على الثاني وثلثة على الثالث ثم انه لا فرق في المرتين المثبتتين للعادة بين ثبوت حيضيتهما بالوجدان او بقاعدة الامكان او بالصفات مع استمرار الدم او بالملفق من الثلثة او اثنين منها اما ثبوتها بالوجدان فظ واما الصفات عند استمرار الدم فلان ظاهر روايات صفة الدم جعل الشارع اياها طريقا للحيض الواقعي اما مط كما ذهب اليه صاحب المدارك ومن تبعه اما في مورد اختلاط الحيض بالاستحاضة بعبور الدم العشرة كما هو مذهب المشهور وعلى كل تقدير فقد جعلها الشارع بمنزلة الوجدان في اثبات الحيض الواقعي كسائر الطرق الشرعية الموضوعة للواقعيات ومنه يظهر ضعف ما قيل من ان الرجوع الى الصفات على الرجوع الى الروايات للتحيز فكما لا يثبت بها العادة كذلك الصفات ويظهر ايض وجه ثبوتها بقاعدة الامكان لان المستفاد من دليل تلك القاعدة على تقدير تماميتها جعل اجتماع الشروط وفقد الموانع المقررة في الشرع طريقا للحيض الواقعي كما لا يخفى على من تامل في ادلتها بل ظ الروايتين المتقدمتين فيما يثبت به العادة كون الدم في المرتين حيضا بمقتضى الامكان لا الوجدان والظ انه لا خلاف في ذلك كما انه لا خلاف في ثبوتها بالصفات فالذي لا نعرف فيه خلافا نعم قد يشكل في بعض افراد التمييز الحكم بتحقق العادة على الدم المحكوم بكونه حيضا كما لو رات في المرة الاولى اسود وفي المرة الثانية احمر ولذا تردد في كرى واستقرب في ير العدم هذا كله فيما يتحقق به العادة اما ما به تزول فالظاهر انه لا خلاف عندنا في عدم زوالها بمرة واحدة خلافا للمحكي في هي عن ابي يوسف بناء على مذهبه من ثبوت العادة بالمرة ولا في زوالها بطرو عادة اخرى حاصلة من تكرر الدم مرتين متساويين على خلاف العادة الاولى ف

قال في هي لو كانت عادتها ثلثة فرأت خمسة في شهر وانقطع فهو حيض اجماعا فلو استمر في الرابع جلست عادتها الثلثة عندنا وعند ابي حنيفة ومحمد و عند ابي يوسف تحيض خمسا اما لو رأته في الشهر الرابع خمسة كالثالث واستمر في الخامس كان حيضها خمسة لتحقق العادة الثانية وهو اتفاقي انتهى و قال ايضا وانتقال المكان لو انتقل المكان في شهر ثم استمر في الثاني عملت على عادتها القديمة خلافا لابي يوسف ولو رآها مرتين ثم استمر في الثالث بدلت الى ما رأته مرتين عندنا وعند الثلثة انتهى والوجه فيما ذكره ظهور ذلك عرفا من ادلة العادة فان كان في ذلك خفاء في نظر العرف بالنسبة الى المرتين فانما هو لخفاء تحقق العادة فيما عندهم والا فلو فرض تحقق عادة عرفية بعد تحقق مثلها فلا يرتابون في ان مراد الشارع من وجوب الجلوس بقدر ايام عادتها هي العادة الفعلية دون ما كان لها عادة في الزمان السابق وبالجملة فلا ريب في نسخ العادة الثانية للاولى عند اهل العرف حيثما فرض تحقق العادة عندهم بحكمهم او حكم الشارع اما لو تكرر مخالفة العادة لا على نسق واحد فظ كلام المنتهى عدم زوال العادة لانه قال في رد ابي يوسف لقائل بزوالها بالتخلف مرة ان العادة المتقدمة دليل على ايامها التي اعتادت فلا يبطل حكم هذا الدليل الا بدليل مثله وهي العادة بخلافها انتهى لكن ذلك يشكل فيما لو وقع التخلف مرارا متعددة سيما اذا صدق في العرف انه ليس لها ايام معلومة ويؤيد الاشكال رواية اسحق بن جرير المتقدمة في صفات الحيض قال فيها فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم عليها الحيض اليوم و اليومين والثلثة ويتأخر مثل ذلك وما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد الخبر دلت على الرجوع الى التميز مع اختلاف وقت الدم بعد استقرار العادة العددية الا ان يقال ان المراد من اختلاف ايام حيضها اختلافها من اول الامر بان لا يتحقق لها عادة فالمراد من تقدم اليوم واليومين تقدمه عن محله في المرة السابقة لا تقدمه وتأخره عن عادتها المستقرة اذ مجرد تقدم الدم على العادة او تأخره عنها باليومين او الثلثة لا يوجب الرجوع الى التميز كما سيجيء وكيف كان فالرجوع في زوال العادة الى حكم العرف غير بعيد ولما ذكر المصنف ما يتحقق به العادة ذكر ما يتفرع على تحقق العادة وعدمه من الاحكام والكلام في احكام المعتادة وغيرها المعبر عنها بالمبتدأة والمضطربة يقع تارة في وقت تحيضهما و اخرى في مقداره بعد تحقق الحيض وقد ذكر المصنف قدس سره بعض هذه الاحكام ونحن نستوفي الكل **فنقول** لا اشكال ولا خلاف في ان ما تراه المرأة من الدم ذي الصفرة وهي لون الاصفر او ذي الكدرة وهي ضد الصفا في ايام الحيض وهي الايام المختصة بالحيض بحسب عادة المرأة حيض ويدل عليه بعد العمومات الآمرة بالقعود عن الصلوة ايام الحيض خصوص المستفيضة كقوله عليه السلام في مرسلة يونس القصيرة وكلما رأت المرأة في ايام حيضها من صفرة او غيره فهو من الحيض وكلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض وفي المرسلة الطويلة في حكم المضطربة انها لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة في ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله وفي ط روي عنهم عليهم السلام ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر وفي صحيحة ابن مسلم عن المرأة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها وان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت الى غير ذلك من الاخبار التي لا يبعد دعوى تواترها مع ان المحكي عن السيد والشيخ في الناصريات والخلاف كما سيجيء في قاعدة الامكان دعوى الاجماع على الكليتين وبالجملة فلا اشكال في المسئلة بناء على ما فسرنا به ايام الحيض واما ما فسره به في ض واستظهره المصنف في نهـ وهو صريح المبسوط والسرائر من ان المراد بايام الحيض ايام امكان الحيض سواء كانت ايام العادة او غيرها فعلى هذا تدخل المبتدأة ومن تعقبت ايام عادتها دم بعد اقل الطهر وضابطه ما امكن كونها حيضا قال في الروض بعد تفسيرها بايام الامكان وربما فسرت بايام العادة والنصوص بعمومها دالة على الاول انتهى فلا يخلو عن اشكال بل نظر ومنع لعدم العموم في النصوص بل المتبادر من ايام الحيض فيها ايام العادة سيما الفقرة المتقدمة من مرسلة يونس الطويلة وسيأتي ان ليس فيها نص صريح ولا ظاهر نعم ينطبق هذا التفسير على ما سيأتي من قاعدة الامكان مع ان هذا الكلام بصريح عبارة اخرى عن القاعدة فلا مناسبة لذكره هنا في ذيل بيان موضوع العادة ولا لقوله فيما بعد وكل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض نعم يمكن ان يستظهر ارادة هذا المعنى بقرينة مقابلة هذه الفقرة بقوله كما ان الاسود الحار الواقع في ايام الطهر فساد اي استحاضة اذ لو لم يرد من ايام الطهر ايام امتناع الحيض في مقابل ايام امكانه بل اريد منه خصوص ما عدا ايام العادة لم يستقم الكلام على عمومه لوجوب اخراج كثير من الافراد حتى لا يبقى الا ما امتنع كونه حيضا من ايام عادة الطهر فيندفع بان المراد ايام وجوب الطهر في مقابل ايام وجوب الحيض لا ايام امتناع الحيض في مقابل ايام امكانه فتأمل وكيف كان فما تراه المعتادة في ايام طهرها لا يحكم عليه بالفساد على الاطلاق بل فيه تفصيل وتوضيحه ان الدم اما ان يحدث للمعتادة قبل العادة واما ان يحدث للمعتادة قبل العادة واما ان يحدث بعدها فان حدث قبلها فالظاهر الحكم بالحيضية ولو مع الصفرة لقوله عليه السلام في موثقة سماعة عن المرأة ترى الدم قبل وقتها قال اذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت و نحوها الاخبار المستفيضة الدالة على ان الصفرة قبل الحيض مطلقا او بيومين من الحيض ولا يعارضها مفهوم ما دل على ان المرأة اذا رأت الدم في ايام حيضها تركت الصلوة ولا صحيحة ابن مسلم ان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت لانهما مقيدان بالمستفيضة المذكورة مع ان الظ من الشرطية في الاول سوقها لمجرد بيان الوجوب عند الوجود ثم ان صريح تلك المستفيضة كظ الموثقة اناطة الحكم بتقدم الدم على وجه يصدق عليه تعجيل العادة فلو رأت عشرين

يوما او اكثر قبل عادتها فالظ عدم صدق تعجيل الوقت فاليوم واليومان محمولان على التمثيل خلافا لظ المحقق والشهيد الثانيين فالحقاه بالمبتدأة والمضطربة وان اختلفا فيهما في التحيض بالرؤية وعدمه وللمحكي عن جماعة فاطلقوا الحاقه بما تراه في العادة بل ربما حكي عن بعض الاجماع وكان المحكي عنه كاشف اللثام كما صرح بحكايته عنه بعض اخر لكن نسبة هذه الدعوى اليه توهم بل ظاهره اختيار ما في الذكرى من اختياره جعلها كالمبتدأة ودعوى الاجماع انما هي على حيضية العدد الذي اعتادته المرأة سواء رأته في العادة او متقدما عليها او متأخرا عنها الا على تحيض المعتادة بمجرد رؤية الدم قبل عادتها وذلك واضح على من لاحظ كشف اللثام وكيف كان فيشهد لهذا القول اطلاق موثقة سماعة المذكورة مضافا الى قاعدة الامكان ويرد على الاول منع صدق تعجيل الوقت بمطلق التقدم وعلى الثاني منع جريان قاعدة الامكان بعدم استقراره كما سيجيء في المبتدأة والمضطربة نعم في موثقة عبد الرحمن البصري المتقدمة في اكثر الحيض قال فاذا رأت المرأة الدم من الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها قلت فان عجل الدم عليها قبل ايام قرئها فقال اذا كان الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى فهو املك بها وهو من الحيضة التي طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة وهي املك بنفسها دلالة على وجوب التحيض برؤية الدم الثالث بمجرد مضي العشرة من الحيضة السابقة لكن لا يبعد دعوى انصرافها الى الدم المتصف بالصفات وسيجيء تحيض المبتدأة والمضطربة ايضا برؤية الدم متصفا بالصفات نعم يمكن الاستيناس بها للتعميم بالدلالة في موثقة سماعة بان يستشهد بها على صدق التعجيل بمجرد التقدم على العادة قليلا كان او كثيرا حيث ان الراوي سئل عن صورة تعجيل الدم فاستفصل الامام فيها بين ما انفصل عن الحيض السابق بعشرة وبين ما انفصل باقل منها هذا مضافا الى ما يظهر من الروض من ان الفرق في التقدم بين اليومين والزائد عنهما احداث قول ثالث لكنه غير ثابت ودلالة الموثقة ايضا على صدق تعجيل الوقت بمطلق التقدم ممنوعة اذ الثابت بها بعد التسليم صدق تعجيل الدم لا تعجيل الوقت فمعناه تقدم العادة ولا منافاة بين ان تعجل الدم فترى حيضا ولا يتقدم العادة بل ترى الحيض ايضا عند حضورها والحاصل ان تعجيل الوقت انما يصدق اذا نظر من جهة قرب الزمان بالعادة ان المرئي دم العادة تقدم على وقتها هذا كله ما لو حدث قبلها وان حدث بعدها فعلى التحيض وجهان من ان الحكم بالحيضية فيه اولى من الحكم في صورة التقدم لان التأخر يزيده انبعاثا مع امكان دعوى عدم القول بالفرق بين التقدم والتأخر وقوة احتمال ان يستفاد من تعليل الحكم بالتعجيل في الموثقة المتقدمة اناطة الحكم بمطلق التخلف ومن ان الاصل عدم الحيض وقد عرفت عدم جريان قاعدة الامكان هنا لعدم استقراره وضعف الوجوه المذكورة للتحيض مضافا الى ما تقدم من الصحيح في ان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت الدالة على ان مطلق الدم المرئي او خصوص الصفرة بعد الحيض بيومين ليس من الحيض لكن الانصاف ان الظ من هذا الا ما اذا رأت الدم في ايامها وحدث عن ايامها بيوم او يومين لا ما اذا احدث الدم بعد ايامها وبين المسئلتين بون واضح وربما اشتبه الامر على بعض فتخيل ان الكلام هنا في المسئلة الاولى فاختار في المسئلة ان الدم اذا تأخر عن العادة فلا بد من الاستظهار بيوم او يومين ومنه يظهر ايضا فساد ما اجاب به في نوع عن صاحب الذخيرة حيث جعل المسئلة التحيض مع اتصاف الدم بصفات الحيض من ان هذا مخالف للاخبار الدالة على الاستظهار اذ لا تفصيل فيها بين كون الدم بالصفات وعدمه فالحكم بالتحيض في المقام لا يخلو عن اشكال كما لا يخلو عن قوة للوجوه المذكورة ولذا مال الى الحكم بالتحيض من لم يحكم به في المتقدم كالشهيد والمحقق وعليه فالظاهر انه لا فرق بين التأخر بزمان طويل او قصير لانه كلما طال الزمان زاد انبعاثا اذا المفروض انها لم تر الدم في العادة ثم ان المحكي عن الشيخ في ط انه قال ومتى استقر بها عادة ثم تقدمها الدم او تأخر بيوم او يومين حكمت بانه من الحيض وان تقدم باكثر من ذلك او تأخر بمثل ذلك الى تمام العشرة حكم ايضا بانه دم الحيض انتهى والظاهر ان المراد بقوله تأخر بمثل ذلك الى تمام العشرة ما لو تجاوز الدم العادة لا ما اذا تأخر حدوث الدم عن العادة كما فهمه في ك تبعا لظاهر كرى فيكون الغرض من هذا الكلام بيان مقدار تحيض من تقدمها الدم وتأخرها مع الرؤية في العادة هذا تمام الكلام فيما لو حدث الدم قبل العادة على وجه يصدق تعجيل العادة بان تقدم بزمان قليل او حدث بعدها طال الزمان او قصر ولو حدث في زمان متقدم لا يصدق معه تعجيل العادة كما لو رأته قبل عشرين يوما من العادة فقد عرفت ان اخبار التقدم على العادة لا تفي بالدلالة على التحيض في هذا الفرض فحكمه حكم دم المبتدأة فلا بد من التعرض له وان اهمله المصنف قدس سره **فنقول** ان الاظهر انها تتحيض بالرؤية بشرط اتصاف الدم بصفات الحيض وبدونه تستظهر الى مضي ثلثة وفاقا لجماعة من المتأخرين تبعا لصاحب المدارك اما الحكم مع وجود الشرط فيدل عليه مضافا الى اخبار الصفات ان لم نقل بورودها في صورة تردد الامر بين الحيض والاستحاضة العرفية وهي الدم المتصل بايام العادة فلا ينفع في صورة عدم اختلاط الحيض بالاستحاضة رواية اسحق بن عمار الواردة في الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كانت صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين بناء على عدم القول بالفصل بين الحامل وغيرها ومفهوم ما سيجيء من صحيحة ابن الحجاج واطلاق صحيحة ابن المغيرة عن ابي الحسن الاول في امرأة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس خرج عنها الصفرة لما سيجيء و يؤيد ذلك بناء العرف على التحيض وترتيب اثار الحيض عند وجدان الدم بالصفات بمجرد سماع قول الشارع اعتزلوا النساء في المحيض او غير ذلك من

الخطابات الواردة في احكام الحائض ويشهد بما ذكرنا ما تقدم من نص بعض غير واحد من النساء للامام عليه السلام عند بيانه اوصاف الحيض فقال لبعضهن والله لو كان امرأة ما زاد على هذا وقال اخرى اتراه كان امرأة واما عدم الحكم مع عدم الصفات فيدل عليه اصالة عدم الحيض السليمة من ورود قاعدة الامكان عليها في المقام لما تقدم وما دل على انها ان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت ومفهوم قوله عليه السلام اذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة بناء على عدم القول بالفصل بين المبتدأة وما تراه المعتادة في غير وقتها مما لا يلحق بوقتها ومفهوم رواية الحامل المتقدمة وصريح منطوق صحيحة ابن الحجاج عن امرأة نفست فمكثت ثلثين يوما او اكثر ثم طهرت ثم رأت دما او صفرة قال ان كانت صفرة فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلوة ولا يخفى صراحتها من حيث التفصيل بين الدم والصفرة الكاشف عن انصراف الدم في سائر الاخبار الى ما يقابل الصفرة خلافا للمحكي عن ج والمهذب والوسيلة والجامع وجملة من كتب المصنف قده وكري وضه فقالوا بالحيض برؤية الدم مطلقا ولو كان صفرة بل هو الاشهر كما عن كشف الالتباس وربما ينسب الى ظ المقنعة وهو توهم لانه لم يرد في المقنعة على ان قال ان الحائض هي المرأة التي ترى الدم الاحمر الخارج منها بحرارة فينبغي لها اذا رأت ذلك ان تترك الصلوة انتهى وكيف كان فربما يستدل لهذا القول بقاعدة الامكان كما ذكره المصنف قده في هي ولف وباخبار الصفات المتقدمة بناء على عدم القول بالفصل بين كون المرئي متصفا بالصفات او غير متصف كما ادعاه استادنا الكل في شرح المفاتيح وتبعه في الرياض وباطلاق الاخبار الدالة على ترك الصوم بمجرد رؤية الدم وانها اي ساعة رأت الدم فقد افطرت واطلاق صحيحة ابن المغيرة المتقدمة في ادلة المختار وخصوص الموثقة المتقدمة في حكم من اذا عجل عليها الدم قبل ايام اقرائها بناء على عدم الفصل بين المبتدأة والمعتادة اذا تقدم دمها العادة على وجه لا يلحق بالعادة بان يتقدم عليها بزمان كثير ومضمرة سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة لا يكون طمثها عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس فتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة وموثقة ابن بكير اذا رأت المرأة الدم في اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام وموثقته الاخرى في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة وفي الجميع نظر اما في قاعدة الامكان فلعدم جريانها في المقام لعدم استقرار الامكان وجعله بحكم المستقر باصالة بقاء الدم الى الثلثة مدفوع اولا بمنع جريان اصالة البقاء في مثل ما نحن فيه بل الاصل عدم حدوث الزائد على ما حدث كيف ولو ثبت بحكم الاصل بقاؤه الى الثلثة لم يحتج الى قاعدة الامكان للاتفاق من الطرفين على ان الدم المستمر الى ثلثة حيض واما ما يحيط بالعادة برؤية الدم مع اصالة عدم حدوث الزائد فلان العادة سبب شرعي للحكم وليس من جهة الامكان حتى يعتبر فيه الاستقرار ومما ذكرنا يظهر استقامة ما ذكره المحقق وعدم استقامة ما اعترض عليه المصنف قده فان المحكي عنه في المعتبر بعد ما استدل على لزوم الاحتياط بالعبادة بان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتحقق المسقط قال ولو قيل لو لزم ما ذكرته قبل الثلثة لزم بعدها لجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز فيكون هو حيضا لا الثلثة قلنا الفرق ان اليوم واليومين ليس حيضا حتى يتكمل ثلثا والاصل عدم التتمة حتى يتحقق اما اذا استقر ثلثا فقد كمل ما يصلح ان يكون حيضا ولا يبطل ذلك الا مع التجاوز والاصل عدمه انتهى واعترضه المصنف قده بانه اما ان يعتبر في صيرورة الدم حيضا اصالة الحيضية له او وجود ما يعلم انه حيض والثاني يلزم منه ان لا يحكم بالحيضية الا بعد الانقطاع على العشرة اذ بدونه لا يقطع لجواز ان يكون الحيض ما يتلوه وان اعتبرت اصالة الحيضية فهي موجودة في البابين انتهى وثانيا بانه لو سلم جريان اصالة البقاء في الدم لكنه لا يجدي في اثبات الامكان المستقر ليدخل تحت معقد اجماعات قاعدة الامكان لان مراد المجمعين من الاستقرار هو الواقعي المتيقن وبعبارة اخرى الدم الموجود في ثلثة ايام وليس لفظ الامكان المستقر واردا في نص شرعي حتى يترتب على الثابت منه بالاستصحاب ما يترتب على المستقر الواقعي فافهم وبه يندفع ما يتوهم انه لو بني على اصالة بقاء الدم لم يجز الحكم بالحيض بعد الثلثة لاصالة بقائه الى ما بعد العشرة مضافا الى ان مجرد بقائه الى ما بعد العشرة لا يوجب عدم حيضية المرئي ابتداء الا اذا فرض حدوث دم اخر اقوى منه و[illegible] ان الاصل عدمه وان قلنا بجريان اصالة البقاء في هذا الدم الموجود لا مع التجاوز عن العشرة مع تجدد الدم الاقوى ليس كانقطاع الدم على ما دون الثلثة بحيث يكشف عن امتناع كون المرئي اولا حيضا في الواقع ليكون احتماله موجبا لعدم استقرار الامكان وانما هو حكم شرعي ظاهري يرجع الى ترجيح احد الدمين اللذين يمكن حيضية كل منهما امكانا مستقرا على الاخر لمرجح شرعي وهي الصفة ولاجل ما ذكرنا كلا او بعضا لم يتمسك بهذه القاعدة احد ممن ادعى الاجماع عليها كالمحقق والمحقق الثاني وكاشف اللثام وغيرهم عدا المصنف قده وتبعه في شرح المفاتيح والرياض واما اخبار الصفات فقد اعترفنا بمضمونها الا ان دعوى عدم القول بالفصل ممنوعة جدا كيف والظاهر من كلام المصنف قده في هي ولف في مواضع متعددة اختصاص النزاع بالدم المتصف كما اعترف به صاحب المدارك تبعا للمحكي عن ابن فهد في المهذب البارع فاعتراض الوحيد البهبهاني وبعض من تبعه على صاحب المدارك في فهم هذا من كلام المصنف كانه لم يقع في محله بل كلمات غير المصنف ممن اخبار التحيض بالرؤية مطلقة يمكن دعوى انصرافها الى المتصف بالصفات سيما مع ذكرهم اياها في تعريف الحيض فتطبيق كلامهم على عبارة المقنعة المتقدمة غير بعيد خصوصا مع جعل الصفرة في مقابل الدم في غير واحد من النصوص كما تقدم بعضها ومنه يظهر ضعف الاستدلال بالموثقة المتقدمة في عدة الطلاق وصحيحة ابن المغيرة وبما دل على افطار الصائمة برؤية الدم مع انه

لا يخفى

لا يخفى على المتأمل سوق هذه الاخبار لبيان حكم اخر وهو ان الدم في اي زمان وقع تفطر الصائمة لدفع ما ربما يتوهم من كونه كالسفر لا يقدح فيه حدوثه بعد الزوال وبالجملة لا ريب في ان رؤية الدم فيها كناية عن خروج الحيض فلو رضي انسان بالتمسك باطلاق الرؤية وعدم جعلها كناية عن الخروج عن العدة يرضى بان يتمسك باطلاق الدم وعدم جعلها كناية عن خصوص دم الحيض وهذا واضح واضعف من ذلك كله التمسك بالموثقات الاخيرة فان المفروض فيها تحقق الحيضية وانما السؤال عن مقدار التحيض كما لا يخفى وكيف كان فالظ ضعف هذا القول ونحوه في الضعف اطلاق القول بالاستظهار الى الثلثة كما عن الاسكافي والسيد وسلار والحلبي والحلي والمحقق الثاني والشهيد في س للاصل المتقدم المندفع بما تقدم وقد تقدم احتمال حمل اطلاق كلماتهم على الدم المتصف هذا كله في المبتدأة واما المضطربة فالاقوى انها كالمبتدأة لاتحاد الدليل وعن البيان وس التفصيل في المضطربة بين ظنها بالحيض وعدمه هذا كله في وقت تحيض المرأة باقسامها من المعتادة وغيرها واما مقدار تحيضها فاعلم انه لا اشكال في ان الدم اذا انقطع على العشرة فهو حيض سواء في ذلك المعتادة وغيرها على المشهور وسيأتي الكلام والخلاف في بعض افرادها مثل ما بعد الاستظهار وغيره ولو تجاوز الدم عشرة ايام رجعت المرأة في تمييز حيضها عن طهرها الى ما نصبه الشارع مائزا في حقها بحسب حالها وتوضيحه ان المرأة لا تخ اما ان تكون بالفعل ذات عادة مستقرة واما ان لا تكون كك والثانية اما ان تكون ممن سبقت لها عادة فنسيتها واما ان تكون ممن لم يستقر لها عادة اصلا والاولى تسمى ناسية والثانية اما ان تكون مبتدأة اي ابتدأ بها الدم او ابتدأت به مرة او مرتين مختلفتين واما ان لا يكون كك بان تكرر منها الدم مرارا وتسمى مضطربة وقد يطلق المبتدأة على الاخيرتين وعلى الاصطلاح الاول جرى في المعتبر المحكي عن ط والجمل والغنية وئر وسيلة وهي وفي النسبة الى كثير منها نظر وعلى الثاني جرى في يع كالمصنف في بعض كتبه والشهيد ونسبه غير واحد الى من تاخر عن المصنف وربما يستشهد له بمرسلة يونس الطويلة حيث حصر فيها المستحاضة في ثلثة اقسام وجعل الثالثة منها واحدا وفيه انه جعل المبتدأة بالمعنى الاخص ايضا مقابل الناسية والمعتادة فالقسم الرابع وهي من لم يستقر لها عادة مع تكرر الدم غير مذكور فيه في المرسلة الا على التقريب الذي ذكره جمال الملة في حاشيته قده من شمولها لمن لم يستقر لها عادة وعدم شمولها للناسية كما سيأتي وهذا الخلاف وان لم يكن فيه مزيد ثمرة الا ان المرسلة الشريفة مشتملة على فوائد كثيرة اخر فينبغي التيمن بذكر المرسلة **فنقول** روى الكليني عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن محمد بن عيسى عن يونس عن غير واحد انهم سألوا ابا عبد الله عليه السلام عن الحائض والسنة في وقته فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله سن في الحيض ثلث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد فيه مقالا بالرأي اما احدى السنن فالحائض التي لها ايام معلومة قد احصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت فاستمر بها الدم وهي في ذلك تعرف ايامها ومبلغ عددها فان امرأة يقال لها فاطمة بنت ابي حبيش استحاضت فاتت ام سلمة رضي الله عنها فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن ذلك فقال تدع الصلوة قدر اقرائها او قدر حيضها وقال انما هو عرق فامرها ان تغتسل وتستثفر بثوب وتصلي قال ابو عبد الله عليه السلام هذه سنة النبي صلى الله عليه وآله في التي تعرف ايام اقرائها ولم يختلط عليها الا ترى انه لم يسألها كم يوم هي ولم يقل اذا زادت على كذا يوما فانت مستحاضة وانما سن لها اياما معلومة كانت لها من قليل او كثير بعد ان تعرفها وكذلك افتى ابي عليه السلام وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عرق عابر او ركضة من الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل وان سال قال وان سال مثل المثعب قال ابو عبد الله عليه السلام هذا تفسير رسول الله صلى الله عليه وآله وهو موافق له فهذه سنة التي تعرف ايام اقرائها ولا وقت لها الا ايامها قلت او كثرت واما سنة التي قد كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر فان سنتها غير ذلك وذلك ان فاطمة بنت ابي حبيش اتت النبي صلى الله عليه وآله فقالت اني استحاض ولا اطهر فقال النبي صلى الله عليه وآله ليس ذلك بحيض انما هو عرق فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي فكانت تغتسل في كل صلوة وكانت تجلس في مركن لاختها فكانت صفرة الدم تعلو الماء قال ابو عبد الله عليه السلام اما تسمع رسول الله صلى الله عليه وآله امر هذه بغير ما امر به تلك الا تراه لم يقل لها دعي الصلوة ايام اقرائك ولكن قال لها اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي فهذا يبين ان هذه امرأة قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها الا تسمعها تقول اني استحاض ولا اطهر وكان ابي عليه السلام يقول انها استحيضت سبع سنين ففي اقل من ذلك تكون الريبة والاختلاط فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره وتغير لونه من السواد الى غيره وذلك ان دم الحيض اسود يعرف ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كله اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه من السواد ثم تدع الصلوة على قدر ذلك ولا ارى النبي صلى الله عليه وآله قال اجلسي كذا وكذا يوما فما زادت فانت مستحاضة كما لم تأمر الاولى بذلك وكذا افتى ابي عليه السلام في مثل ذلك وذلك ان امرأة من اهلنا استحاضت فسألت ابي عليه السلام عن ذلك فقال اذا رأيت الدم البحراني فدعي الصلوة واذا رأيت الطهر ولو ساعة من نهار فاغتسلي وصلي قال ابو عبد الله واري جواب ابي عليه السلام هاهنا غير جواب ابي عليه السلام في المستحاضة الاولى الا تراه قال تدع الصلوة ايام اقرائها لانه نظر الى عدد الايام وقال هيهنا اذا رأيت الدم البحراني فدعي الصلوة وامرها هاهنا ان تنظر الى الدم اذا اقبل واذا ادبر وتغير وقوله البحراني شبه قول النبي صلى الله عليه وآله ان دم الحيض يعرف وانما سماه بحرانيا لكثرته ولونه وهذه سنة النبي صلى الله عليه وآله في التي اختلط ايامها

قال في ق مثعب الماء مسايل الماء ح

حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم ما كان من قليل الايام وكثيره قال واما السنة الثالثة فهي للتي ليس لها ايام متقدمة ولم تر الدم قط ورأت اول ما ادركت واستمر بها فان سنة هذه غير سنة الاولى والثانية وذلك ان امرأة يقال لها حمنة بنت جحش اتت رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت اني استحضت حيضة شديدة فقال عليه السلام احتشي كرسفا فقالت انه اشد من ذلك وذلك اني اثجه ثجا فقال تلجمي وتحيضي في كل شهر في علم الله ستة او سبعة ثم اغتسلي غسلا وصومي ثلثا و عشرين او اربعا وعشرين واغتسلي للفجر غسلا واخري الظهر وعجلي العصر واغتسلي غسلا واخري المغرب وعجلي العشاء واغتسلي غسلا قال ابو عبد الله عليه السلام فاراه قد سن في هذه غير ما سن في الاولى والثانية وذلك لان امرها مخالف لامر هاتين الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع وكانت خمسا او اقل من ذلك ما قال لها تحيضي سبعا فيكون قد امرها بترك الصلوة اياما وهي مستحاضة غير حائض وكذلك لو كان حيضها اكثر من سبع وكانت ايامها عشرا او اكثر لم يامرها بالصلوة و هي حائض ثم مما يزيد هذا بيانا قوله صلى الله عليه وآله تحيضي وليس يكون التحيض الا للمرأة التي تريد ان تكلف ما تعمل الحائض الا تراه لم يقل لها اياما معلومة تحيضي ايام حيضك ومما يبين هذا قوله صلى الله عليه وآله في علم الله وان كانت الاشياء كلها في علم الله فهذا بين واضح ان هذه لم يكن لها ايام قبل ذلك قط وهذه سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون حتى يصير لها ايام معلومة فتنتقل اليها فجميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلث لا يكاد ابدا تخلو من واحدة منهن ان كانت لها ايام معلومة من قليل او كثير فهي على ايامها وخلقتها التي جرت عليها ليس فيه عدد معلوم موقت غير ايامها فان اختلطت الايام عليها وتقدمت وتأخرت وتغير عليها الدم الوانا فسنتها اقبال الدم وادباره وتغير حالاته وان لم تكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رأت فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون فان استمر بها الدم اشهرا فعلت في كل شهر كما قال لها فان انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر من سبع فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي ولا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول سواء حتى توالى عليه حيضتان او ثلث فقد علم الآن ان ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه وتكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت فقد صارت سنة الى ان تجلس اقراءها وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله صلى الله عليه وآله للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا فان اختلطت عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره وليس لها سنة غير هذا لقول رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي ولقوله صلى الله عليه وآله ان دم الحيض اسود يعرف كقول ابي اذا رأيت الدم البحراني فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت اني اثجه ثجا انتهى الخبر وهو مشتمل على احكام كثيرة الحائض والمستحاضة بل ظاهره حصر سنن المستحاضة في الثلث لا حصر نفس المستحاضة في ثلث كما في الروض حتى احتاج لذلك الى ادخال من لم يستقر لها عادة في احد القسمين الاخيرين ثم رجح ادخالها في ثانيهما حيث قال انه عليه السلام حصر الاقسام في الناسية والذاكرة والمبتدأة ولا يخفى ان من لم يستقر لها عادة بعد لا تدخل في الناسية ولا في الذاكرة لعادتها فلو لم تدخل في المبتدأة بطل الحصر الذي ذكره عليه السلام انتهى ثم قال معترضا على نفسه لا يقال ان قوله عليه السلام في تعريفها يعني تعريف المبتدأة وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رأت يدل على خلاف مطلوبكم لانه فسر المبتدأة بانها من تستحاض في اول الدور لانا نقول ان اول التعريف صادق على المدعى وان اجري آخره وهو انها التي استحاضت اول ما رأت على ظاهره بطل الحصر فلا بد من حمله على وجه يصح معه الحصر وهو ان يريد بالاولية ما لا يستقر معها العادة بعد وهو اول اضافي يصح الحمل عليه وقد دل عليه مواضع من الحديث انتهى وفيه مع ما في التكليف الذي ذكره في قوله لانا نقول مع كونه مخالفا لظاهر اللفظ بل صريح قوله عليه السلام لم تر الدم قط ورأت اول ما ادركت واستمر بها ما عرفت من دلالة الرواية على حصر المستحاضة في ثلث ولا يجوز ان ليس في موضع منها دلالة على ذلك وانما يدل على حصر سنن المستحاضة في ثلث واضعف من ذلك ما ذكره المحقق الخونساري في حاشية الروضة من عدم ظهور الرواية في الناسية وانما المراد بذات السنة الثانية هي من ليس لها عادة بالفعل وان كانت لها سابقا وان المراد بقوله اغفلت تركت لا نسيت وانت خبير بان عدة مواضع من الرواية تأبى عن ذلك فالتحقيق دخول الناسية في الرواية وح فلا بد من الحاق من لم يستقر لها عادة باحدى الاصناف المزبورة ولا اشكال في عدم لحوقها بالمعتادة فيبقى داخلة في احد الاخيرين لكن الظاهر من مساق الرواية عدم اختلاف حكم الاخيرين وان ما وقع في الرواية من الحكم برجوع الناسية الى التمييز والمبتدأة الى الروايات انما هو لان الغالب في المبتدأة اتحاد لون الدم وكثرته لقوة زائدة وفي الناسية خلاف ذلك ولذا صرح عليه السلام فيما بعد في الناسية بقوله و ان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت اني اثجه ثجا فدل على رجوع حمنة الى الروايات انما كان لاتحاد لون الدم الذي استفاده عليه السلام من قولها اني اثجه ثجا فلو فرض اختلاف الدم في المبتدأة فليس لها الرجوع الى السبع والثلث والعشرين بمقتضى التعليل المذكور فيجب الحاقها بالمعتادة وهو غير معقول واما خروج سنتها عن السنن الثلث وهو باطل بمقتضى الحصر المنصوص عليه في مواضع من الرواية فتعين الحاقها بالناسية في الرجوع الى التمييز مع ان حكمها يمكن ان يستفاد من تعليل رجوع الناسية الفاقدة للتمييز مع ان الى الروايات بان قصتها قصة حمنة

فدل على ان كل من كان مثلها لا بد ان ترجع الى الروايات وتقدم في الروايات ان ارجاع حمنة الى الروايات لمخالفتها للقسمين الاولين في العادة والتمييز فدل على ان التمييز كالعادة مقدم على الروايات مط والمرجع بعدها الى الروايات مطلقا ايض فافهم هذا مع ان دعوى شمول السنة الثالثة لمن لم يستقر لها عادة لا تخلو عن شهادة بعض الفقرات لم يثبت من ذلك كون المبتدأة والناسية لا تعملان في الحكم المذكور في الرواية وانما ذكر كلا منهما مورد السنة عليحدة من باب غلبة دخول الناسية في موضع التمييز وغلبة دخول المبتدأة في موضع الروايات ومن هنا ذكر الوحيد في شرح المفاتيح ان بالنسبة في الرواية يظهر ظهورا تاما ان حكم المبتدأة والمضطربة واحد انتهى ومنه ايض يظهر اندفاع ايراد صاحب الحدائق على المشهور من اختصاص التمييز بالناسية والروايات بالمبتدأة فلا وجه للتعدي عن مورد كل منهما الى غيره والتسوية بينهما ولنرجع الى حكم اقسام المستحاضة فنقول اذا تجاوز دمها العشرة رجعت ذات العادة المستقرة اليها باجماع العلماء عدا مالك كما عن المعتبر ويدل عليه قبل ذلك الاخبار المستفيضة بل المتواترة الواردة في المستحاضة وستأتي جملة منها ثم ان ظاهر العبارة تقديم العادة على التمييز عند اجتماعهما وهو المحكي صريحا عن المقنعة والمبسوط واتباعهم والشيخ في غير المبسوط و الحلبي والحلي وابن سعيد والمحقق والمصنف في كتبهما والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم وهو الاظهر لعموم المستفيضة الدالة على وجوب رجوع المستحاضة الى عادتها وخصوص المستفيضة الدالة على ان الصفرة في ايام الحيض حيض كالموثقة لبيان ان الصفة لا تنظر اليها في ايام العادة وقد صرح به عليه السلام في قوله في المرسلة الطويلة فيمن جهلت ايامها انها لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه الى ان قال اخوه فهذه سنة النبي صلى الله عليه وآله في التي اختلط عليها ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم وهذه المستفيضة هي المخصصة لعموم ادلة الرجوع الى الصفات فلا يبقى لها عموم يعارض عموم ادلة الرجوع الى العادة مع ان بعض اخبار الصفات صريحة في اختصاص اعتبارها بصورة عدم العادة مثل مصحح اسحق ابن جرير قال دخلت امرأة على الصادق عليه السلام فقالت له ما تقول في امرأة تحيض فتجوز ايام حيضها قال ان كان ايام حيضها دون العشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتأخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد ومن تتبع ما ذكرنا يظهر ضعف المحكي عن الشيخ في المبسوط والاصباح من تقديم التمييز بل ادعى في الخلاف اجماع الفرقة على ان اعتبار صفة الدم مقدم على العادة لكنه قوى في آخر كلامه تقديم العادة كما عن ط فهذا رجوع عما في المبسوط وفي الضعف ما في سبيله من التخيير بينهما ثم انه لا فرق في اطلاق النص والفتوى بين العادة المستفادة من الاخذ والانقطاع والمستفادة من التمييز لصدق اقرائها ومال المحقق الثاني الى تقديم التمييز على القسم الاخير قال لان الفرع لا يزيد على اصله مع احتمال الترجيح لصدق الاقراء وفيه بعد لانه خلاف المتبادر انتهى وفيه ان الفرق بين القسمين ان كان من جهة عدم تحقق الحيض الواقعي بمجرد القطع بالصفات والمتبادر من ايام قرئها الواقعية التعبدية مع الجهل بالواقع ففيه ان العادة المستفادة من الاخذ والانقطاع مع كون الدم محكوما شرعا بالحيضية بمجرد قاعدة الامكان اولى بان يرجح عليها ادلة التمييز كما لا يخفى فلا بد من تخصيص الحكم بالحيض القطعي الوجداني وهو خلاف الاجماع ظاهرا مع ان اللازم من ذلك عدم الاعتبار بهذه العادة ولو لم يزاحمها التمييز ومنه يظهر فساد الفرق ان كان من جهة ان المتبادر من اقرائها الاختصاص بالحاصل من الاخذ والانقطاع مع ان هذا التشكيك ابتدائي لا يقدح في عموم المطلقات بل ربما يقال ان العموم هنا اقوى وفيه نظر فالتحقيق ان الخدشة في تحقق العادة بل من التمييز او بقاعدة الامكان بحيث يترتب عليها آثار العادة ولو مع سلامته عن مزاحمة التمييز اولى كما تقدم في بيان تحقق العادة من ان ثبوت العادة بالتمييز مشكل الا ان يتمسك فيه بالاجماع كما يظهر من ... فيمكن ان يقال ان القدر المسلم من الاجماع اذا ما لم يعارضها تمييز عموما ادلة الرجوع الى الاوصاف سليمة عن مزاحمة الرجوع الى العادة والمسئلة محل اشكال ولذا توقف فيه الشارح في الروض وكاشف اللثام ثم ان ظ جماعة وصريح آخرين ان محل الخلاف هو مطلق ما لو اجتمع العادة مع التمييز سواء امكن الجمع بينهما بجعل المجموع حيضا واحدا ام لا قال في يع وذات العادة تجعل عادتها حيضا وما سواها استحاضة فان اجتمع مع العادة تمييز قيل تعمل على العادة وقيل تعمل على التمييز وقيل بالتخيير والاول اظهر انتهى ونحوه عبائر جماعة كالمصنف في لف وير وكاشف الرموز وصاحب الموجز وشارحه وظ هذا العنوان كما ترى يشمل صورة امكان الجمع وفي سبيله بعد تقسيم غير المبتدأة الى اقسام اربعة بحسب وجدان العادة والتمييز او احدهما او فقدهما قال الثاني ان تكون لها عادة و تمييز يجوز ان تعمل على العادة وعلى التمييز مخيرة بينهما مثاله امرأة عادتها سبعة في كل شهر ثم رأت عشرة ايام بصفة دم الحيض في شهر ثم اتصل الدم او رأت ثلثة ايام بصفة دم الحيض والباقي دما احمر وقد اتصل الدم فان شاءت عملت على العادة وان شاءت عملت على التمييز وامثال ذلك كثير انتهى ولا يخفى امكان الجمع في المثالين في التحيض بين العادة والتمييز ومع ذلك قال بالتخيير ومنه يعلم ان مراد المحقق من اجتماع العادة والتمييز في عبارة يع ليس مخصوصا بصورة تعارضهما وعدم امكان الحكم بحيضية كل منهما مستقلا او مجتمعا الا ان القائل بالتخيير على الظ منحصر في ابن حمزة في سبيله وقد عرفت ان كلامه في صورة امكان الجمع والظاهر من ذلك كله كلام الشيخ المحكي عن مبسوط حيث قال واما القسم الثاني وهي التي لها عادة وتمييز مثل

ان تكون امرأة تحيض في اول كل شهر خمسة ايام فرأت في شهر عشرة ايام دم الحيض ثم رأت بعده دم الاستحاضة واتصل فتكون حيضها عشرة ايام اعتبارا بالتميز وكذلك اذا كانت عادتها خمسة ايام فرأت ثلثة ايام دما اسود ثم رأت دما احمر الى اخر الشهر ان حيضها ثلثة ايام وما بعدها استحاضة اعتبارا بالتميز وكذلك اذا كانت عادتها خمسة ايام من اول الشهر فرأت في اول الشهر ثلثة ايام دما احمر وثلثة ايام دما اسود واربعة ايام دما احمر واتصل كان حيضها ثلاثة ايام الاسود اعتبارا بالتميز ويكون حيضها ايام الدم الاسود وكذا اذا كانت عادتها ثلثة ايام من اول الشهر فرأت ستة ايام دما احمر واربعة ايام دما اسود واتصل جعل حيضها الاربعة الايام التي كانت فيها دما اسود اعتبارا بالتميز ولو قلنا في هذه المسائل انها تعمل على العادة دون التميز لما دل عليه ما قال المستحاضة ترجع الى عادتها لكان قويا اتوا بانتهى ولا يخفى ان ما ذكره من الامثلة مما يمكن الجمع فيه بين العادة والتميز وسنوه في الظهور بل الصراحة كلام المصنف في التحرير قال اما الجامعة للعادة والتميز فان اتحد الزمان فذلك اجماعا وان اختلف فللشيخ قولان اصحهما العمل على العادة انتهى وحمل قوله الخلاف على اتحاد الزمان وقال في المنتهى الثالث ذات عادة وتميز فان توافق مقتضاهما تحيضت بما دلا عليه وان اختلفا فان تخلل بينهما اقل طهر كما اذا رأت عشرين يوما ضعيفا ثم خمسة ايام قويا ثم ضعيفا وعادتها الخمسة الاولى فقدر العادة حيض بحكم العادة والقوي حيض اخر بحكم التميز وان قلنا بتقديم العادة خاصة فالخمسة الاولى حيض والثاني استحاضة وان قلنا بتقديم التميز خاصة فالخمسة الاخرى حيض والثاني استحاضة وان لم يتخلل بينهما قدر الطهر كما لو كانت تحيض في خمسة اول الشهر فرأت في دور عشرة ايام سوادا ثم حمرة واستمر فالاقوى الرد الى العادة انتهى ثم اخذ في الاستدلال عليه ثم ذكر القول بالتميز ولا يخفى ان مثاله لما يمكن الجمع فيه بين العادة والتميز بجعل مجموع العشرة حيضا ومثل ذلك كلامه في التذكرة حيث قال وان كانت يعني المعتادة عددا ووقتا المتجاوز دمها العشرة مميزة فان اتفق زمان التميز والعادة فلا بحث وان اختلفا اما بالزمان كما لو كانت عادتها الخمسة الاولى فرأت في شهر الاستحاضة صفة الحيض في الخمسة الثانية او بالعدد كما لو رأت الستة الاولى بصفة دم الحيض او اربعة فللشيخ قولان انتهى ولا يخفى ظهور المثالين بل صراحة الاخير في كون صورة امكان الجمع محل الخلاف وقال في مع صد اذا اختلفا يعني العادة والتميز زمانا سواء اختلفا عددا ام لا فللشيخ قولان وقال ايضا ان ذاكرة العدد الناسية للوقت اذا عارض تميزها عدد ايام العادة لم ترجع الى التميز بناء على ترجيح العادة على التميز انتهى ولا يخفى ان تعارض العادة والتميز في ذاكرة العدد الناسية للوقت لا يتصور الا بزيادة ايام التميز على العادة ونقصانها عنها ان زاد امكن التحيض بالزائد كما صنعه شارح الجعفرية بعد ما عرفت حيث صرح في الناسية للوقت خاصة انه ان زاد التميز على العادة يوخذ به لعدم التعارض وان نقص عنها يوخذ بها وكيف كان فلا مجال للتامل في ان مرادهم من تقديم العادة على التميز او العكس او التخيير الاقتصار في التحيض على احدهما وان امكن جعل المجموع حيضا واحدا او ما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض متاخري المتاخرين من جعل محل الخلاف ما اذا لم يمكن جعل المجموع حيضا واحدا تبعا للمحقق في الروض حيث نسب الى الاصحاب انهم ذكروا ان المعتادة وقتا وعددا انه مع امكان الجمع بينهما يجمع بجعل ما زاد عن عادتها من ايام التميز حيضا قال لكن المصنف في نهاية استقرب في هذا اختصاص العادة بالحيض وفيه منع انتهى وانت خبير بان احدا من الاصحاب لم يذكر الجمع بين العادة والتميز مع الامكان بجعل المجموع حيضا واحدا نعم ربما استظهر مما تقدم من النهاية اختصاص محل الخلاف بما اذا لم يمكن الجمع بينهما بتعدد الحيض لتخلل الضعيف بمقدار اقل الطهر وهو الظاهر من المسالك ايضا واما في غير هذه الصورة فالاصحاب كما عرفت بين مقدم للتميز ومقدم للعادة ومخير فيه وكانه قده لم يظفر باكثر العبارات المتقدمة كما اعترف به قبل ذلك فيما لو رأت ايام التميز على العدد في ناسية الوقت حيث قال اني لم احقق لاحد من الاصحاب تصريحا بشيء غير ان اطلاق كلامهم يقتضي جعل ايام التميز كلها حيضا انتهى وقد عرفت ان زيادة التميز على العادة معنونة في كلام كثير منهم وذكروا الخلاف في تقديم التميز او العادة وليس لهم اطلاق يقتضي جعل ايام التميز كلها حيضا وكان الذي دعاه ومن تبعه الى تخصيص محل الخلاف بغير صورة امكان الجمع ما ذكره في المعتبر وهي من انه اذا اختلف زمان التميز وزمان العادة مثل ان ترى في ايام العادة صفرة وكدرة وقبلها او بعدها بصفة الحيض فان لم يتجاوز المجموع العشرة فالكل حيض وان تجاوز ففيه قولان ونظيره من المنتهى كصريح التنقيح عدم الخلاف في الجمع مع عدم التجاوز واصرح من ذلك عبارة الشهيد في كتبه الثلث حيث قيد محل الخلاف بصورة التعارض وعدم امكان الجمع وكانهم حملوا عدم التجاوز في عبارة الفاضلين على عدم تجاوز مجموع التميز والعادة العشرة مع تجاوز اصل الدم اياها ولا يخفى منافاة كلامهم على هذا المعنى لما عرفت من كلماتهم بل لا بد من حمل التجاوز وعدم التجاوز على تجاوز اصل الدم وعدم تجاوزه واطلاق التميز في صورة عدم التجاوز مع اختصاص مورده بصورة تجاوز الدم العشرة يراد به مجرد اختلاف لون الدم كما عبر به بعضهم كثيرا في هذا المقام لا التميز الجامع للشرائط ويظهر ما ذكرناه من ذكر عدم تجاوز مجموع الدم المتصف والفاقد عن العشرة في مسائل التميز كثيرا للمتتبع في عباراتهم وما يشهد لذلك انه نسب في المعتبر والمنتهى الى الشيخ في المبسوط الرجوع الى العادة مع تجاوز العشرة مع ان الشيخ لم يذكر في المبسوط مثالا الا واحد التجاوز العادة والتميز العشرة كما مر في الامثلة هذا كله مضافا الى ان طرح الزائد على العادة ولو مع وجود الوصف هو الظاهر من الاخبار المتواترة الدالة على ان المستحاضة تاخذ ايامها وتدع ما سواها واصرح منها صحيحة اسحق بن جرير والمرسلة الطويلة المتقدمتان فظهر انه لا اشكال في اختصاص العادة بالحيض وطرح التميز الا ان يوخذ بعمومها ادلة التحيض بما بصفة الحيض وتخصيص عموم الظاهر منها لم يكن بصفة بهذه العمومات ولا ريب في اباء غير واحد من تلك العمومات كصحيحة اسحق والمرسلة عن هذا الحمل واما ما ذكره الشهيد في كتبه من تقييد محل الخلاف بصورة امتناع الجمع فيحتمل ان يريد به صورة انتفائهما في الزمان والعدد

كما قيد المصنف قده بذلك فيما عرفت من عباراته في كتبه فلا مخالفة فيه لما ذكرنا ويحتمل ان يريد به الاحتراز عما ذكره الفاضلان من عدم تجاوز مجموع الدم العشرة فلا مخالفة فيه ايضا ويحتمل ان يريد به ما ذكره الشهيد الثاني من الاحتراز عما لو امكن الجمع بينهما بجعل المجموع حيضا واحدا او بجعل كل منهما حيضا مستقلا بان يتخلل بينهما ضعيف يبلغ اقل الطهر فيرد عليه ما تقدم من مخالفته لظاهر كلام جماعة وصريح اخرين فضلا عن ظاهر الاخبار ومعاقد الاجماع ويحتمل قريبا ان يريد به خصوص الجمع على ان يكون كل منهما حيضا مستقلا كما عرفته عن تصريح المصنف قده في نه والشارح في المسالك وهذا ايضا لا يخلو عن منافاة لظاهر كلمات الاصحاب في الاخبار الا انه يمكن حمل كلماتهم على اجتماع عادة وتميز في حيض واحد لكن ظهور الاخبار في طرح ما سوى ايام العادة سيما المرسلة الطويلة مما لا ينكر فالقول بظاهرها كما عن جماعة من متاخري المتاخرين كصاحب الذخيرة وشرح المفاتيح والوحيد في شرح المفاتيح لا يخلو عن قوة هذا كله في المعتادة واما غير ذات العادة من الاقسام الثلثة الباقية فمن كان منهن ذات التميز واجدة لما يميز به حيضها عن طهرها رجعت اليه اي الى التميز والتميز يحصل بصفات الحيض والاستحاضة فما كان من الدم الجامع لشروط الحيض على صفته جعله حيضا وجعل ما عداه استحاضة ورجوع غير المعتادة في الجملة الى التميز هو المعروف بين الاصحاب بل الظاهر كونه مجمعا عليه كما هو صريح في ظاهر المعتبر وهي في المستحاضة ان كان لها طريق تميز بين دم الحيض والاستحاضة رجعت اليه فان لم يتميز لها رجعت الى عادة نسائها او قعدت في كل شهر ستة ايام او سبعة ايام الى ان قال دليلنا على ذلك اجماع الفرقة روى حفص بن البختري فذكر الحسنة الاتية انتهى وظاهر معقد الاجماع وان كان هي المبتدأة الا انه في مقام اخر قيد رجوع الناسية الى الروايات بفقدها التميز ثم استدل عليه بالمرسلة الطويلة مع ان حكم السبع في ظاهرها مختص بالمبتدأة بالمعنى الاخص وعن هي فاقدة العادة ذات التميز كالمبتدأة والمضطربة والناسية ترجع اليه وهو مذهب علمائنا وعن المعتبر انها يعني المبتدأة بالمعنى الاعم والمضطربة يعني التي لم يستقر لها عادة ترجعان الى التميز فما شابه دم الحيض فهو حيض اذا اجمع الشرائط وما شابه دم الاستحاضة ليس حيضا وهو مذهب فقهاء اهل البيت وقال ابو حنيفة لا اعتبار بالتميز انتهى وحكي عن ابي الصلاح ارجاع المضطربة اولا الى عادة نسائها ثم الى التميز ثم الى الروايات وارجاع المبتدئة الى عادة نسائها الى ان تستقر لها عادة وعن الصدوق والمفيد انهم لم يتعرضوا للتميز وظاهر الغنية ان المبتدأة والمضطربة ترجعان الى اكثر الحيض واقل الطهر فيصير المسئلة خلافية الا ان الاقوى ما ذكرنا للاخبار المتقدمة في اول الحيض المشتملة على بيان صفات الحيض والاستحاضة فان المتيقن من مدلولها صورة اشتباه الحيض بالاستحاضة لاستمرار الدم ففي حسنة حفص بن البختري قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام امرأة فسألته عن المرأة تستمر بها الدم فلا تدري دم حيض او غيره فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة فخرجت وهي تقول والله لو كان امرأة ما زاد على هذا وفي صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار وفي رواية اسحق بن جرير قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام امرأة فسألته عن المرأة تحيض فيجوز ايام حيضها قال ان كان حيضها دون العشرة ايام استظهرت بيوم ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل فقالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد فالتفتت الى مولاة لها وقالت تريبه كان امرأة ويظهر من ذيل الحسنة المتقدمة ان تميز الحيض عن الاستحاضة بهذه الصفات مما هو مركوز في اذهان النساء ومن المسلمات عندهن بالتجربة ووجه حجية التميز بها الصدق في الحيض عرفا على ذي الصفة وسلبه عرفا عن فاقدها فقد تطابق العرف والشرع على ان الاصل في غير المعتادة الرجوع الى هذه الصفات عند الاشتباه وظهر ضعف ما اعترض به صاحب الحدائق على المشهور من ان الرجوع الى التميز في مرسلة يونس المتقدمة مختص بالمضطربة وجعل فيها سنة المبتدأة الرجوع الى الروايات وفيه مضافا الى ما عرفت من عدم الحاجة الى المرسلة في وجوب الرجوع الى التميز بل هو اصل عرفي وشرعي عند الاشتباه وقد اعترف بذلك في بعض الحكي من كلامه ان مورد الرجوع الى التميز في المرسلة وان كان مختصا فيها بالمتحيرة والناسية الا انه لا يخفى على المتدبر فيها ان المناط في ذلك مجرد فقد ان العادة لا خصوص سبقها ونسيانها وان ابيت الا عن اختصاصها بموردها فيكفي في الحكم بالنسبة الى المبتدأة بالمعنى الاعم العمومات المتقدمة السليمة عن معارضة ما يقبل لتخصيصها على ما ذكره من ان حكم المبتدأة في المرسلة هو الرجوع الى الروايات لا التميز وما ذكره من جملة من الاخبار تدل على ان حكم المبتدأة هو الرجوع الى الايام مثل موثقة ابن بكير عن المرأة اذا رأت الدم في اول حيضها فاستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما وموثقته الاخرى المقطوعة قال في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرة الثانية اقل ما تترك امرأة الصلوة وتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو ثلثة ايام فاذا دام عليها الحيض صلت في وقت الصلوة التي صلت وجعلت وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها للصلوة اقل ما يكون من الحيض وموثقة سماعة عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها فقال اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كن نساؤها مختلفات فاكثر وقتها عشرة ايام واقله ثلثة ايام ولا يخفى عدم نهوض شيء منها لرفع اليد عما ذكرنا من المعيار العرفي والشرعي اما المرسلة فلان ظاهرها بالنسبة الى المبتدأة وان كان في مواضع لا يكون منها ما لا يبعد فيها اختلاف الدم

ما دام كانت لها عادة فبعدها ترجع الى الروايات ما كانت متميزة منه بحسب اللون

فلا يكتب عدم الصلوة

الصلوة عشرة ايام كذا في النسخ

المقصد الثاني

الا انه يظهر من قوله عليه السلام في اخر الرواية ان قصتها قصة حمنة بنت جحش الخ ان تحيض المبتدئة بالايام انما هو اذا كانت ترى الدم على لون واحد فراجع الرواية خصوصا قوله عليه السلام في اخر الرواية بعد ذكر تغير الدم بالاقبال والادبار فان لم يكن الامر كذلك ولكن اطبق الدم عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنتها السبع والثلث والعشرين لان قصتها قصة حمنة بنت جحش حين قالت انى اثجه ثجا الخ مع ان الظاهر المتبادر من استمرار الدم استمراره على لون واحد ومنه يظهر الجواب عن اطلاق الموثقات ولو اغمض عن ذلك فتعارض مع ادلة التميز بالعموم من وجه فيرجع الى المرجحات مثل موافقة المشهور ومخالفة ابى حنيفة من الجمهور ومع الاغماض عن ذلك فالمرجع اطلاقات الحيض الصادق عرفا على الواجد للصفات المسلوب عرفا عن فاقدها ومع الاغماض عن ذلك فالمرجع في تشخيص الحيض في المقام وتميزه عن الاستحاضة الى العمل بالظن وان كان الشبهة في الموضوع لان المفروض انسداد باب العلم والامارات الخاصة وعدم امكان الرجوع الى الاصل لان الخصم لا يقول به بل لم يقل به احد عدا ما تقدم عن الغنية من الرجوع الى اكثر الحيض واقل الطهر فتدبر ثم انهم ذكروا للتميز شروطا منها ما هو كالمستغنى عنه مثل تجاوز الدم العشرة واختلافه في صفته ومنها ما لا يخلو اطلاق اعتباره عن اشكال وهي ثلثة الاول والثاني ان لا ينقص القوي عن الثلثة ولا يزيد على العشرة ولا اشكال فيهما لان دليله قصر الحيض على الناقص في الاول والتحيض بمجموع القوي في الثاني وما في الحدائق من الطعن في الشرط الاول مستندا الى اطلاق الاخبار بل صريح المرسلة بلزوم التحيض بالقوي قليلا كان او كثيرا فهو ضعيف في الغاية لان اخبار التميز في مقام تميز دم الحيض عن الاستحاضة بعد احراز قابلية الدم لكونه حيضا باستجماع شرائطه والمراد بالقليل والكثير في المرسلة القليل والكثير مما يقبل الحيضية شرعا لا ما يعم الساعة والشهر مثلا ولو فرض دلالة المرسلة على ذلك لزم تقييدها بالادلة القطعية الدالة على تحديد طرفي الحيض نعم ربما يتوهم ان ادلة التحديد لا توجب طرح التميز في المقام راسا او يجوز الاخذ بمقدار العشرة من الزائد في الفرض الثاني كما سياتي عن ط عملا بعموم ما دل على التحيض بالقوي الا ما امتنع التحيض به شرعا والاخذ منه بمقدار عادة الاهل او الروايات كما احتمله بعض اخر فقال في ط اذا رات المبتدئة ما هو بصفة دم الاستحاضة خمسة ايام ثم رات ما هو بصفة الحيض باقي الشهر يحكم في اول يوم ترى ما هو بصفة دم الحيض الى تمام العشرة بانه حيض الى تمام وما بعد ذلك استحاضة وان استمر على هيئته جعلت بين الحيضة الاولى والحيضة الثانية عشرة ايام طهرا وما بعد ذلك من الحيضة الثانية ثم على هذا التقدير انتهى وكذا يجوز اكمال القوي الناقص في الفرض الاول من طرفيه او احدهما بما يبلغ اقل الحيض لانه المتيقن في مخالفة الاصل او بعادة النساء او الروايات بناء على ان الظاهر من ادلة الرجوع اليهما عدم الفرق بين ما اذا اختلط تمام الحيض بالاستحاضة ولم يمكن التميز او اختلط بعضه جدا كما في المقام حيث احتجنا في اكمال الناقص الى التتميم فيكون الفرق بين هذا وبين الرجوع الى الروايات او عادة النساء ان الامر يتعين محل الاخذ بالروايات او عادة الاهل على الاول دون الثاني ممن تبع الشيخ فيما حكيناه عنه كاشف اللثام وسيد الرياض واضافا اليه تكميل الناقص بما في الاخبار او بعادة النساء لكن ظاهر الشيخ فقد صرح في المبسوط بعدم جواز الاكمال فقال بعد العبارة المتقدمة فاذا رات اقل من ثلثة ايام دم الحيض ثم رات دم الاستحاضة الى اخر الشهر فهذه لا تميز لها فلترجع الى عادة نسائها انتهى لكن الانصاف ان ظاهر ادلة التميز هو التحيض بالقوي وجعل الضعيف استحاضة من دون زيادة على احدهما من الاخر فالزائد والناقص خارجان عن موردها بل قد يقال ان مراعاة ادلة التميز في طرف القوي بجعل الناقص حيضا ثم تكملته من الضعيف ليس باولى من مراعاتها في طرف الضعيف في الفرض الاول بجعل مجموعه استحاضة فيخرج الناقص عن الحيضية لكن يرد عليه ان مراعاة عموم الحكم على الضعيف بالاستحاضة في ادلة التميز يوجب خروج هذا المورد عن ادلة التميز اذ المفروض اختلاط الحيض بالاستحاضة فكيف يجعل تميزها بجعل الجميع استحاضة فيلزم من الرجوع الى ادلة التميز طرحها والرجوع الى غيرها من الاخبار وعادة النساء بخلاف ما لو حكمنا على الناقص بالحيضية وعلى الضعيف بالاستحاضة الا ما يحتاج اليه في تكميل الناقص فانه قد حصل التميز من دون تقييد زائد على ما هو المعلوم في كل من الضعيف والقوي من تقييد بصورة القابلية شرعا واضعف من ذلك رد ما تقدم عن الشيخ ومن تبعه بالاجماع على اعتبار الشرطين المتقدمين اذ لا يخفى ان القدر المجمع عليه الذي دل عليه ادلة تحديد طرفي الحيض هو عدم جواز العمل بمقتضى التميز بجعل القوي حيضا والضعيف استحاضة من دون ادخال شيء من احدهما في الاخر فان هذا هو المخالف لادلة تحديد الحيض قلة وكثرة ولا دليل على هذا الشرط غير ظهور ادلة التميز على ما ذكروه من الاكمال والنقص لا اجماع عليه كيف وان الشيخ قد صرح هو بهذا الشرط حيث قال وجماعه المراة بصفة الحيض انما يكون لحكم اذا اجتمع شرطين احدهما ان تراه بتلك الصفة ثلثة ايام لان ما نقص عنها لا يكون حيضا الثاني ان لا يزيد على العشرة لان ما زاد على العشرة لا يكون حيضا انتهى وكان مراده امتناع جعل تمام ما زاد على العشرة حيضا ومع ذلك فقد عرفت ما تقدم عنه فالاولى الفصل بظهور ادلة التميز في غير الاكمال والتنقيص الا ان خروج ما بين الامرين عن مورد النص لا يقتضي خروج باقي صور التميز الغير المنصوصة التي فهمنا من الروايات ضابطا كليا يشملها فان كون احد الدمين القابلين اكبر والاخر اصفر لا يزيد في مقام الترجيح على صورة كون بعض احد منهما جامعا لجميع صفات الحيض مع خلو البعض الاخر عنها او عن بعضها وتمام الاخر خاليا عن الكل فتامل بعض الكلام في [illegible] الجميع لعموم ادلة التميز الا ما امتنع [illegible] البعض مقدار العشرة مرة اخرى

المتجاوز من غير فرق بين المتقدم منه والمتأخر فتخصيص الشيخ قده الحيض بالعشرة الاولى لعله لمراعاة قاعدة الامكان في الدم المتصف بصفة الحيض فحاصل مذهبه قده ان الدم اذا اختلف لونه حكم على ما فقد صفة الحيض بالاستحاضة لامتناع كونه حيضا بدلالة اخبار التميز واما المتصف بصفة الحيض فيحكم بحيضيته مهما امكن ومنه يعلم مخالفة مذهب الشيخ لمن تبعه الا انه يشكل قول الشيخ قده بان قاعدة الامكان معارضة بالمثل بالنسبة الى العشرة اللاحقة فالاظهر ان يقال ان الفرض المذكور خارج عن مورد روايات التميز وروايات الاخذ بالثلثة والسبعة الا ان المتيقن من الروايات الاولى اناطة الحكم باللون مع اختلاف اللون ومن الروايات الثانية اناطة حكمها بالحيض المختلط بالاستحاضة مع اتحاد اللون فيحكم بالاستحاضة على الاصفر ويبقى الاحمر حيضا مختلطا بالاستحاضة من دون التميز فيرجع فيه الى الروايات والشرط الثالث عدم قصور الدم الضعيف وحده او مع ما في البين من ايام النقاء عن اقل الطهر ولا اشكال في اعتبار هذا الشرط بعدما تقدم من ان الطهر لا ينقص عن العشرة واذ لا يعتبر في الحكم على القوي بالحيضية استجماع شرائط الحيض كذلك يشترط في الحكم على الضعيف بالطهرية استجماعه لشرائط الطهر وهذا واضح لا ينبغي الخلاف فيه بل لا خلاف فيه كما عن كشف اللثام نعم قد طعن فيه صاحب الحدائق زاعما انه لا دليل هنا بل ظاهر الاخبار يرده مثل موثقة ابى بصير عن المراة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة وترى الدم اربعة ايام والطهر ستة فقال اذا رات الدم لم تصل واذا رات الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوما فاذا تمت ثلثون يوما ورات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت بالكرسف في كل صلوة فاذا رات صفرة توضات وموثقة يونس بن يعقوب المراة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة قلت ترى الطهر ثلثة ايام او اربعة ايام قال تصلى قلت فانها ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فان انقطع الدم عنها والا فهي بمنزلة المستحاضة وحكى القول بمضمونهما عن الصدوق في الفقيه والمفيد والشيخ في يه وط وحملهما في الاستبصار على امراة اختلطت عادتها في الحيض وتغيرت عن عادتها وكذا ايام اقرائها واشتبه عليها صفة الدم ولا يتميز لها دم الحيض عن غيره فاذا كانت كذلك ففرضها اذا رات الدم ان تترك الصلوة واذا رات الطهر ان تصلى الى ان تعرف عادتها ثم قال ويحتمل ان يكون هذا حكم امراة مستحاضة اختلطت عليها ايام حيضها وتغيرت عادتها واستمر بها الدم وتشتبه دم الحيض ثلثة ايام وما يشتبه دم الاستحاضة ثلثة ايام ففرضها ان تترك الصلوة كلما رات ما يشبه دم الحيض وتصلى كلما رات دم الاستحاضة الى شهر تعمل بعد ذلك ما تعمله المستحاضة ويكون قوله رات الطهر عبارة عما يشبه دم الاستحاضة لان الاستحاضة حكم الطهر انتهى كلام الاستبصار **اقول** لا يخفى انه ليس في ظاهر الخبرين ولا في فتوى الصدوق والشيخ بمضمونهما ولا في الحملين الذين ذكرهما في الاستبصار منافاة لمذهب المشهور هنا من اعتبار بلوغ اقل الطهر في الضعيف لان معنى ذلك ان الدم الضعيف بمنزلة النقاء الحقيقي والخبران يدلان على انه لا يشترط في الطهر الحقيقي كونه عشرة فهما في الحقيقة منافيان لاطلاق ما دل على اعتبار كون الطهر عشرة فما زاد وح فلو فرض العمل بظاهرهما كما عن الصدوق والشيخ فلا بد ان يخصص بهما ادلة اقل الطهر او ان يخصصا بادلة التميز فيصير مورد خارجا عنهما فان دلالتهما على عدم اعتبار اقل الطهر في الدم الضعيف من ذات التميز هذا كله مع ما عرفت سابقا في مسئلة اقل الطهر من انهما لا يدلان الا على وجوب التحيض كلما رات الدم والتعبد كلما رات الطهر وهذا ما نقول به ولعله ايضا مراد الصدوق والشيخ من فتويهما كما اعترف به المحقق في توجيه كلام الشيخ وقد تقدم في مسئلة اقل الطهر ولا دلالة فيهما على كون كل دم حيضا واقعيا وكل طهر طهرا واقعيا كيف والا لزم اما كون الحيض الواحد اكثر من عشرة لو جعل جميع ما تراه في ثلثين يوما من الدم حيضا واحدا واما عدم تخلل العشرة بين الحيضتين المستقلتين وكلاهما ضروري البطلان عند اصحابنا واما الحمل الاخير الذي ذكره في الاستبصار فهو وان كان صريحا في عدم اعتبار بلوغ الضعيف اقل الطهر كما اعترف به في كرى الا انه لا ريب في مخالفته لظاهر الخبرين مع ان الظاهر ان الشيخ انما ذكره احتمالا لا على وجه يفتى به ولذا صرح في مواضع من ط باعتبار هذا الشرط في الدم الضعيف منها ما سبق ومنها قوله في محكي ط ايضا ان رات دم الحيض خمسة ايام مثلا ثم رات دم الاستحاضة وجاز العشرة ثم رات دم الحيض تستوفي من وقت ما رات دم الاستحاضة عشرة ايام ثم يحكم بما تراه بعد ذلك انه من الحيضة الى خمسة عشر يوما ثم رات دم الحيض كان ذلك من الحيضة الثانية لانها استوفت اقل الطهر وكذا ان رات دم الحيض اقل من خمسة ايام ثم دم الاستحاضة وجاز العشرة المستقبلة فان رات اولا دم الحيض سبعة ايام ثم رات بعد ذلك دم الاستحاضة وجاز العشرة لتستوفي اقل الطهر عشرة ايام سواء انقطع الدم قبل ذلك وتغير ورجع الى لون الحيض او لم يرجع لان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام انتهى وكيف كان فلا اشكال في اشتراط بلوغ الضعيف اقل الطهر بنفسه او بانضمام النقاء اذا اتفق معه لكن المتيقن من ذلك الذي يدل عليه ادلة اقل الطهر هو ان الضعيف متى كان دون اقل الطهر لم يجز الحكم بحيضية مجموع طرفيه ولا كل واحد منهما بالاستقلال مع الحكم على الضعيف بكونه طهرا فاذا رات دما اسود ثم اصفر ثم اسود فلا يجوز الحكم على كل من الاسودين بالحيضية وعلى الاصفر بالطهر انما الاشكال في انه هل يكون هذا الفرض خارجا عن مورد التميز كما عن المعتبر وكره نظرا الى عدم امكان العمل بمقتضى ادلة التميز هنا لوجوب رفع اليد عنها بالنسبة الى حيضية احد الطرفين او كون الوسط استحاضة ولا مرجح ففي الحقيقة لا يحصل التميز بالرجوع الى ادلته في هذا الفرض او يكون داخلا تحتها لاقتضائها بعمومها وجوب الحكم على القوي بالحيضية ما لم يمتنع شرعا وعلى الضعيف بالاستحاضة كذلك وعليه فهل يجعل المجموع من القوي والضعيف حيضا مع فرض الامكان بان لم

التميز

الى حيضية كل من الاسودين بمقتضى العموم فينبها الاصفر ولا يمكن الحكم بطهرية الاصفر فيتبعه احد الاسودين لان الحكم بطهرية الضعيف من باب عدم صلاحية الحيض واصالة الطهر فاذا اتفق علامة الحيض في الطرفين فمع امكان الحيضية الوسط ولا يكفي امكان الاستحاضة في كون الاصفر اما فصلا عن بقيته لاسود له او يحكم على احد الاسودين بالحيضية وعلى الاخر مع الاصفر بالاستحاضة لمنع ما ذكر من كون طهرية الضعيف من جهة عدم علامة الحيض بل الظاهر انه من جهة وجود علامة الاستحاضة فالاصفر واجب الطهرية بمقتضى ادلة التميز كما ان الاسود واجب الحيضية ومنه يظهر فساد قياس الدم الضعيف على النقاء المتخلل بين دمين ممكني الحيضية مع عدم تجاوز المجموع العشرة بل جعله اولى بالحكم عليه بالحيضية ثم على تقدير تخصيص الحيضية باحد الاسودين فهل المحض هو المتاخر كما عن ظ او المتقدم كما عن كري في المدارك ويظهر عن محكي التذكرة لم افف في شيء منهما على دليل يعتد به ولعل جعل المجموع حيضا مع الامكان لا يخ عن قوة ثم ان الظاهر ان فائدة هذا الشرط منحصرة فيما اذا تخلل الضعيف بين قويين لم يثبت حيضيتهما بدونهما والا فلو فرض عدم مسبوقية الضعيف بقوي او عدم ملحوقيته به كان بلوغ الضعيف حدا او مع النقاء اقل الطهر حاصلا لا محالة وكذا لو كان متخللا بين قويين لكن ثبت حيضية احد الطرفين بعادة او نحوها اذ يحصل القطع بعد حيضية الضعيف وكونه في حكم العدوح فيخرج القوي عن مورد التميز فظهر من ذلك ان مقصودهم من الاشتراط هو بيان حكم صورة تخلل الضعيف بين قويين امكن حيضية كل منهما وان ما ذكره كاشف اللثام من انه لا خلاف في هذا الشرط انما الخلاف فيما اذا كان الضعيف اقل من عشرة والقويين مع صلاحية الدم للحيضية في كل من الطرفين ليس في محله لما عرفت من ان هذا هو محل الاشتراط لا غير وسياتي عن قريب ما يوضح ما ذكرنا فالاجود جعل اصل اشتراط هذا الشرط محل الخلاف كما صنع في كري وجامع صد وضح مما ذكرنا يظهر ان كل من تعرض لهذا الشرط بكون القوي ان الحافان للضعيف البالغ اقل الطهر عنده حيضين مستقلين فيمكن لذات التميز حصول حيضتين في شهر احد وقد صرح به في غير موضع من هي وط والبيان بل ربما تسبب الى ظاهر كلمات الاصحاب بل الظاهر للمصنف قده في بيان المقصود من هذا الاشتراط الحكم بتعدد الحيض حيث قال بشرط ان لا ينقص الضعيف وهو مع النقاء عن عشرة لانا نريد ان نجعل طهرا والقوي بعده حيضة اخرى انتهى ولعل هذا كله لعموم ادلة التميز الا انه يشكل هذا في الناسية فان ظاهر رواية يونس انها تعرف ايامها بصفة الدم وفيها مواضع اخر من الدلالة على عدم تحيض المستحاضة اكثر من شهر مرة ثم انه لا اشكال في حصول التميز بصفات الحيض والاستحاضة المنصوصة في النصوص المعتبرة كالسواد والحرارة والدفع واضدادها واما غيرها كالثخن والنتن فالتميز بها لا يخ عن اشكال وان كان يظهر من الشيخ والمحقق حيث اطلقا الاول التميز بصفات الحيض والاستحاضة وعن الثاني بجعل ما شابه دم الحيض في الاحضا وما شابه الاستحاضة استحاضة بل عرفت في اول المسئلة دعوى اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلام بذلك وقد صرح بذلك ايض قدس سره والشهيدان والمحقق الثاني وغيرهم حيث ذكروا ان القوة والضعف يحصل بصفات ثلث الاولى اللون فالاسود قوي الاحمر وهو قوي الاشقر وهو قوي الاصفر والاكدر كما في تبه وزاد في لك ان الاصفر قوي الاكدر الثانية الرائحة فذو الرائحة الكريهة قوي قليلها وهو قوي عديمها الثالثة الثخانة فالثخين قوي الرقيق ويلزمهم ملاحظة مراتب الصفات فالاشد سوادا او حرارة او ثخانة قوي ما دونه وذكروا ان ذا الوصفين قوي ذي الواحد اذا لم يكن اقوى منهما ولعل هذا كله لما يستفاد من الاخبار من ان العبرة بقوة الدم وضعفه عند اشتباه الحيض بالاستحاضة كما يشعر به بل يدل عليه التعبير عن ذلك في المرسلة بالاقبال والادبار وقوله عم دم الحيض اسود يعرف وقوله عم دم الحيض ليس به خفاء فان الظاهر من وكوله الى الوضوح مع انه لا يتضح عند العرف ولا يمتاز عن الاستحاضة الا بالقوة والضعف مطلقا لا خصوص ما نص به في الروايات ان العبرة في التميز بمطلق الامارات المحضة بالحيض غالبا الكاشفة عند العرف عن الحيض كشفا ظنيا الا ان العبرة بمطلق الظن حتى يلزمه اعتبار الظن ولو من غير الصفات وهو باطل اجماعا ولو وجد في احد الدمين صفة وفي الاخر اخرى مع تساويهما في القوة ولم يمكن التحيض بمجموعهما فعن ظ كري او محتمله التحيض بالمقدم وحكاه فيها عن الشافعي ولم يعلم وجه الترجيح ولذا تردد في النهاية ولو انحصر الدم في القوي والاقوى وتعارضا فلا اشكال في تقديم الاقوى بناء على التقدم ولو اجتمع معها ضعيف كما لو رات السواد ثلثا والحمرة ثلثا ثم رات الصفرة وتجاوزت فهل الحيض السواد خاصة كما عن المعتبر وهي موضع من كره مستندا الى ان الحمرة مع السواد طهر عند التجاوز ومع الانفراد عن الصفرة فكذا مع الانضمام ام هو مع الحمرة كما عن ية الاحكام وموضع اخر من كره لعموم ادلة التميض بما هو بصفات الحيض ولا يرجح الاقوى على القوي لما هو في مقام عد التناقض عن جعل احدهما استحاضة فلا يجري مع الانضمام هذا مع ما عرفت من الاشكال في ترجيح الاقوى على القوي لعدم مساعدة ادلة التميز ثم ان المستفاد من اطلاق المصنف قده الحكم برجوع ذات التميز مطلقا الى تميزها في مقابل رجوع المعتادة الى عادتها مع ما عرفت من ظهور كلامه قدس سره في تقديم العادة على التميز عند التعارض ان المضطربة اذا كانت لها عادة في احد من الوقت والعدد ترجع في الاخر الى التميز لا انها ترجع الى التميز مط حتى فيما اعتادت به من الوقت والعدد فالناسية للوقت الذاكرة للعدد ترجع في تعيين الوقت الى التميز ثم تاخذ منها ما يقتضيه عادتها من العدد سواء زاد على ما يقتضيه التميز ام نقص عنه وفاقا لجامع صد وشارح المفاتيح وصاحب الحدائق الا انه ذكر ان اطلاق كلام الاصحاب هو الرجوع الى التميز حيث انهم اطلقوا رجوع المضطربة بجميع اقسامها الى التميز وقد تبع في ذلك مع صد حيث اعترض بهذا على كلام المصنف في عدة

اطلاقه رجوع المضطربة الى التميز وانت خبير بضعف هذا الاعتراض ... عنها اليه فيما لو كان ... العدد او كليهما ونحوه في الضعف ما في الروض حيث فرق بين زيادة التميز على العدد المحفوظ ونقصانا عنه فحكم في الثاني بوجوب العادة وفي الاول ان اطلاق كلامهم بتقديم العمل بالتميز كلاهما حيضا ووجه الفرق بين الصورتين بان العادة انما تقدم على التميز عند التعارض ومع زيادة ايام التميز على العدد وانقطاعه على العاشر وما دونه اذ هو الفرض لانه من شروط التميز لا تعارض بل يمكن الجمع بينهما بجعل الجميع حيضا قال ومثل هذا في ذاكرة الوقت والعدد مع عبور الدم العشرة فانهم ذكروا هنا انه مع امكان الجمع يجمع ويجعل ما زاد من ايام التميز عن عادتها حيضا وقد اشرنا اليه فيما سلف لكن المصنف قده في تبه استقرب في ذاكرتهما مع زيادة التميز على العشرة ومجاوزة العشرة اختصاص الحيض بالعادة وعلى هذا يمكن اختصاص العدد في المبني عليه منع انتهى **اقول** قد عرفت سابقا ان كل من يقدم العادة على التميز يجعل مقدار العادة حيضا والزائد استحاضة وان كان بصفة الحيض كما عرفت من تصريح الشيخ في ط والمصنف قده في كره وتبه وان ما نسبه اليهم في معتادة الوقت والعدد من جعل ما زاد من ايام التميز عن عادتها حيضا خلاف ما صرحوا به ويجري هذا في معتادة العدد مضطربة الوقت ويدل على ما ذكرنا مضافا الى عمومات ان المستحاضة في الحائض والنفساء تقعد عدد ايامها ما في المرسلة الطويلة من قوله عم ارايت لو كانت عادتها اقل من سبع لربما امرها بترك الصلوة وهي مستحاضة غير حائض وكذا لو كانت اكثر لما امرها بالصلوة وهي حائض واما الناسية للعدد الذاكرة للوقت فترجع الى التميز فان اتحد اول زمان التميز والوقت فتجعل اول حيضها واخر حيضها اخر التميز بحيث ما دام على اعتبار الاوصاف ولو علمت اجمالا الانتقاص عددها المنسي عن مقدار التميز او زيادته عنه امكن تكميل الناقص في الثاني وتنقيص الزائد في الاول ويحتمل قويا الرجوع الى التميز لاطلاق دلالة الرجوع الى التميز مع اغفال العادة في مرسلة يونس مع ان الغالب في نسيانها ما راسا بحيث لا تعلمها اجمالا عدد من مضافا الى اطلاق سائر ادلة التميز خرج منها ما لو علمت العادة تفصيلا لكن المستفاد من الفقرة المتقدمة في المرسلة امتناع امر المستحاضة بما يعلم مخالفته للعادة مضافا الى ما في صدق معرفة ايام الاقراء المغنية عن النظر الى لون الدم فيما كان من تعدد في الوقت محفوظا وان لم يتحد اول زمان التميز والوقت وتخالفا فان كان بينهما اقل الطهر فالمحكي في شرح المفاتيح عن جماعة تخيرها في جعل ايهما حيضا ... اول الوقت لعموم قوله عم اذا رات الدم في ايام حيضها تحيضت ... لادلته ويحتمل العمل بالتميز لعموم ادلته ما لم يعلم العادة العددية تفصيلا لاجمال الاقتصار على الوقت ونعلم ما قبل مضطربة العدد وهو احتمال الان واختار في شرح نجيح الوسط قال لعدم ظهور عموم في طرف الوقت انتهى **اقول** يكفي فيه عموم مثل قوله عم في مرسلة يونس القصيرة اذا رات المراة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة الا ان الرجوع في تعيين اخر الحيض هنا الى الروايات يقتضي اختصاصها بعادة التميز لا بد اما من الرجوع الى الظن واما من الاحتياط والاول اقوى ولو لم يكن بينهما اقل الطهر ففي ترجيح العادة كما عن الحلي اقوى لقوة دلالته وعموم الاخبار الدالة على ان الصفرة والكدرة في وقت الحيض حيض او التميز كما عن شرح المفاتيح لما ذكر من عدم عموم في طرف دلالة الوقت وجهان لا يخ اولهما عن قوة لما ذكرنا فان المستفاد من الاخبار سيما المرسلة ان التميز انما يعتبر اذا لم يعلم مخالفته للعادة سواء علمت العادة مفصلا ام لا نعم لو احتمل دخول بعض ايام التميز في العادة لم يبعد جعله حيضا لعموم ادلة التميز الا ما لا يصلح للحيضية ولو من حيث مخالفته للعادة فان فقدا اي العادة والتميز جعلت المبتدئة بكسر الدال وفتحها وهي من ابتدات بالحيض او ابتداها بان رات الدم مرة او مرتين الى عادة اهلها على المشهور وعن المعتبر نسبته الى الخمسة واتباعهم تارة والى اتفاق الاعيان من فضلائنا اخرى بل عن كره نسبته الى علمائنا وظ المحكي عن السرائر كصريح المحكي عن التنقيح عدم الخلاف فيه كما هو ليس ببعيد لما تقدم عن الغنية في المبتدئة ومنه يظهر عدم الاعتماد بما عن ية المصنف قده من التردد في هذا الحكم واحتمال ارجاعها الى اقل الحيض للاصل او العشرة للامكان لانه احتمال اجتهادي مقابل النص المجمع عليه كما عرفت وهي مضمرة سماعة قال سألته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها قال اقرائها مثل اقراء نسائها فان كن نسائها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلثة ويؤيدها رواية زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم وذكر بعض الفضلاء لحصول العلم العادي باتفاق الكل من عادة البعض او من اخباره بعادة الكل او محمول على صورة تعذر الرجوع الى غيرها ويمكن ايضا ان يؤيد برواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام النفساء اذا كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثي ذلك نعم ربما تعارض هذه الروايات بما تقدم في مرسلة يونس من تحيض المبتدئة مط او بعد فقد التميز بستة او سبعة في كل شهر ولكن لا مناص من تقييدها بمن تعذر عليها الرجوع الى الاهل بعد الكلام في ان الظاهر من جماعة كالشيخ والحلي وابن حمزة والمحقق في غير المعتبر والمصنف قده في غير المنتهى والشهيد والمحقق الثاني ثبوت الحكم للمبتدئة بالمعنى الاعم وهي من لم تستقر لها عادة وان تكرر الدم منها مرارا وهو مشكل لان اجماعا منهم الفاضلان في المعتبر والمنتهى اختصا الحكم بالمبتدئة بالمعنى الاخص لاختصاص رواية سماعة ومعاقد الاجماعات الجابرة لغيرها بالمبتدئة بالمعنى فان الشيخ لم يدع الاجماع الا على رواية سماعة مع انه عنون الكلام بمن ابتدات في الحيض وظاهره المبتدئة بالمعنى الاخص واما المحقق في المعتبر فهو وان اطلق المبتدئة في معقد اتفاق اعيان الفضلاء وفتوى الخمسة واتباعهم الا ان ارادة المبتدئة بالمعنى الاخص كما هو ... ظاهر لفظ المبتدئة في كلام كل من اطلق هذا العنوان نعم ربما يظهر من كثير من العبائر كعبارة ظ الوسيلة والسرائر ونحوهما شمول المبتدئة لمن لم تستقر لها عادة

بمقتضى جعل الايام التميز

من جهة حصرهم المستحاضة في ذات العادة والمبتدئة وكيف كان فالظاهر ان الحجة على العموم منحصرة في اطلاق رواية زرارة وابن مسلم بعد انجبارها لا لانها بالشهرة بل لظهور الاتفاق من التذكرة واعتضادهما برواية ابي بصير مع امكان ان يقال ان ظاهر كلام السائل ووقوع السؤال عن الجارية المفروضة من حيث كونها لا تعرف ايام اقرائها لا لخصوص كونها مبتدئة فالجواب بالرجوع الى عادة النساء ايضا من هذه الحيثية ثم ان المراد بنسائها اقاربها من الطرفين او من احدهما كالام والاخت والعمة والخالة كما صرح به في المعتبر وهو كذلك بل لعل ذلك لا خلاف فيه لصدق نسائها على من ذكر كلهن لان الطبيعة جاذبة من الطرفين كما في كرى ومع ذلك لا فرق بين الاحياء والاموات ولا بين المساوية لها في السن والبلد والمخالفات كما صرح به في المعتبر وعن كتب الشهيد اعتبار اتحاد البلد ولعله للانصراف فان للبلدان اثرا ظاهرا في تخالف الامزجة كما في كرى وفيه نظر وكذا في المحكي عن بعض معاصري الشهيد الثاني من اعتبار البلد فان فقد فاقرب البلدان وكانه يعني في الهواء المشابه ولعل الوجه فيه حصول الظن لكن لا يخفى عدم نهوض ذلك لتخصيص النص والفتوى ثم المحكي عن المعتبر ونهاية الاحكام وجماعة من متاخري المتاخرين اشتراط اتفاق النساء وصرح في محكي النهاية انهن لو كن عشرا فاتفقت تسع رجعت الى الاقران وهو الظاهر مع حيث رجحها مع اختلاف نسائها الى اقرانها وهو الظاهر من رواية سماعة المتقدمة بل ظاهرها اعتبار العلم بالاتفاق لا لانه جعل المرجع اقراء نسائها وهو امر وجودي لا بد من احرازه لتحقق المماثلة والمعمولة فان كن مختلفات بمنزلة النقيض للفقرة الاولى دون الضد وان كان ظاهره ذلك الا انه قد يقرب في العرف تبادر النقيض من الفقرة الثانية من الفقرتين المتقابلتين في مثل المقام ولو اغمض عن ذلك فكل منهما مشتمل على مناط وجودي لا بد من احرازه في اثبات الحكم المذكور فيه فافهم لكن يشكل اشتراط الاتفاق بان المتبادر من ذلك عرفا هو اتفاق الاغلب من دون العلم بمخالفة الباقي ومع العلم بمخالفة الشاذ مع ان تعسر تتبع الاحياء والاموات من الاقارب الحاضرة في البلد والغائبة عنه سيما اذا كن غير محصورات عرفا لعله يصير قرينة على ارادة ما ذكرنا نعم لو علم مخالفة الباقي فلا اعتداد ظاهرا بالغلبة لانه داخل في قوله عليه السلام فان كن مختلفات الا ان يندر الخلاف بحيث لا يضر بصدق عنوان العموم المعتبر في قوله اقراء نسائها خلافا للمحكي عن الشهيد والمحقق الثاني وغيرهم فاعتبروا الاغلب مع الاختلاف واجاب عنهم في المدارك بان مدرك الحكم ان كان رواية سماعة فهي بمنطوقها صريح في وجوب العدول عن عادة الاهل عند الاختلاف وان كان موثقة زرارة فلا وجه لاعتبار الغلبة انتهى وهو حسن الان يقول باطلاق الموثقة الا ما خرج كما نبه عليه في الروض وكيف كان فان اختلفن او فقدن رجعت الى عادة اقرانها اي من قارنها في السن وقت الرجوع ويحتمل كفاية اتحاد من هي اكبر حين كونها بسنها على المشكل عن شرح الجعفرية نسبته الى الاصحاب المتاخرين وان اختلفوا بين من قيد الاقران باهل البلد كالمبسوط وسيلة وبين من اطلق كالمهذب والسرائر بل في الروض نسبته الى الاكثر وفي الحكم من اصله اشكال بل منع لعدم ما يدل عليه بحيث ينهض لاطلاق الرجوع الى الروايات عدا وجوه اعتبارية مثل غلبة لحوق المراة في الطبع باقرانها كما يشهد مرسلة يونس القصيرة انها كلما كبر سنها قل حيضها الى ان ترتفع او دعوى عموم نسائها في مضمرة سماعة لاقرانها او قراءة اقرانها في موثقة زرارة اقرانها بالنون وضعف الكل واضح ومن هنا اهمل ذكر هذه المرتبة جماعة كالصدوق والسيد والشيخ في رسالة الحلبي وابن سعيد وانكرها اخرون كالمحقق في المعتبر والمصنف في المنتهى والفاضل المقداد والمحقق الثاني في جامع المقاصد وصاحب الذخيرة وغيرهم وهو الاقوى وان كان الجمع بينها وبين الروايات مع الامكان احوط ثم انه ليس في كلام الاصحاب تعيين للاقران كما اعترف به في الروض فالواجب الرجوع فيه الى اللغة والعرف ففي الصحاح القرن مثلك في السن والظاهر تحقق المقارنة عرفا بتولدهما في سنة واحدة وفيما زاد عنها اشكال وظاهر كلمات المعتبرين لهذه المرتبة اعتبار اتفاق الاقران ولعل المراد من ذلك ما اعتبر في عادة نسائها ثم ان ظاهر جماعة منهم المصنف في محكي كره والشارح في الروض ان الرجوع الى عادة الاهل والاقران انما هو في العدد حيث ذكروا انها تضع الايام حيث شاءت ولعله لان ظاهر الروايات لا يفيد ازيد من الرجوع اليهن من حيث العدد كما لا يخفى على المتامل مع ان انقضاء في الوقت بعيد جدا بل قد لا يتصادق ايام دمها دمهن كما لو لم ينتهين الى شهر كامل والمسئلة لا تخلو من شوب الاشكال الا ان الظاهر من النص والفتوى ما ذكره الجماعة فتدبر وتتبع فان اختلفن في مقابل الاتفاق الذي ذكرنا او فقدن اي لم يوجدن على وجه يمكن الرجوع اليهن تحيضت في كل شهر هلالي بسبعة ايام خاصة مطلقا كما عن الاقتصاد والتلخيص واختاره الوحيد في شرح المفاتيح وصاحب سيد الرياض وبعض مشايخنا المعاصرين وعزي وسيلة نسبته الى الرواية او في اول الشهر كما نسبه في محكي السرائر الى بعض اصحابنا لقول الصادق عليه السلام في مرسلة يونس المتقدمة وهذه سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون ثم قال في اخرها وان لم يكن لها ايام قبل ذلك و استحاضت اول ما رأت فوقتها سبع وطهرها ثلثة وعشرون ثم قال في اخرها وان لم يكن كذلك بل اطبق عليها الدم على لون فسنتها السبع والثلث والعشرون ولا يقدح اختصاص موردها بالمبتدئة بالمعنى الاخص او بها وبالمتحيرة لان المستفاد منها اناطة الحكم بفقد العادة والتميز كما لا يخفى مضافا الى الاجماع المركب على عدم القول بالفصل بين المبتدئة بالمعنى الاخص والمتحيرة وبين غيرهما ولا يعارضها قوله عليه السلام حكاية لقول النبي صلى الله عليه وآله لحمنة بنت جحش تحيضي في كل شهر في علم الله ستا او سبعا ثم اغتسلي وصومي ثلثة وعشرين او اربعة وعشرين لاحتمال كون الترديد من الراوي وعلى فرض كونه تخييرا فالجمع بينه وبين الفقرات المتقدمة بعيد جدا فلا بد من الاحتياط لدوران الامر بين التخيير والتعيين نعم يعارضها موثقتا ابن بكير اولهما في المراة اذا رأت الدم في اول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد

ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما وفي الاخرى في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرة الثانية اقل ما تترك امرأة الصلوة وتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو ثلثة ايام فان دام عليها الحيض صلت في وقت الصلوة التي صلت وجعلت وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها الصلوة اقل ما يكون من الحيض ونحوهما في المعارضة مقطوعة سماعة المتقدمة في عادة الاهل ولذا جمع المصنف بالتخيير بين المرسلة وبينهما بناء على ان ظاهرها تحيضها بثلثة ايام من شهر وعشرة من اخر وان اختلفوا بين من عمم العدد في المرسلة على الستة بحسب امزجتهن كما في الذكرى وعن ير وبين من جعل من ط بين عددي المرسلة والموثقات اما معينا التقديم الثلثة على العشرة دائما كما عن ق مدعيا عليه الوفاق واما مخيرا في ذلك كما عن فخر الدين في كشف الرموز وير الاحكام والبيان ناسبا له الى اشهر الروايات وكتب الشهيد والمحقق الثانيين وبين من اقتصر على السبعة مخيرا في العدد بين الاخيرين كما اختاره المصنف هنا وفي عد والتبصرة تبعا للمحقق في موضع من فع والوسيلة بل عن المقنعة انه المش معينا التقديم العشرة كما عن ير لكنك عرفت ان هذه الاقوال طرا مبتنية على ظهور الموثقات في الثلثة من كل شهر والعشرة من اخر وهو ممنوع اذ لا يبعد ظهور ان مقطوعة سماعة ظاهرة كما اعترف به محشي الروضة وشارحها في التخيير بين الثلثة والعشرة وما بينهما كما عن الصدوق والسيد ويؤيده رواية الخزاز عن الكاظم عليه السلام في المستحاضة كيف تصنع اذا رأت الدم واذا رأت الصفرة وكم تدع الصلوة فقال الحيض ثلثة واكثره عشرة وتجمع بين الصلوتين بناء على ان المراد به لبيان لها التحيض ما قل من الثلثة ولا اكثر من العشرة ولو لا منع ظهورهما في ذلك فلا اقل من احتمالهما له وللتخيير بين خصوص الثلثة والعشرة اما دائما كما هو ظاهر اختياره من تحيضه مضيفا اليهما التحيض بالسبعة واما بجعل الثلثة في شهر والعشرة في اخر كما فهمه المش على اختلاف اقوالهم المتقدمة وهذا الاحتمال الاضعف الاحتمالات واما موثقتا ابن بكير فظاهرهما تعين العشرة في الشهر الاول والثلثة في باقي الشهور كما عن الاسكافي ولو كان المراد بالعشرة فيها عشرة التحيض لان المفروض وجوب التحيض في ابتداء الدم الى العشرة كانت لوظيفة التخيير بالثلثة في كل شهر كما استوجهه المحقق في محكي المعتبر لكن لا يبعد ارادة الاسكافي بالعشرة الاولى عشرة التحيض ابتداء الدم فيتحد القولان وكيف كان فالروايات وان ادعي في محكي ف كونها مجمعا عليها الا انه لا دلالة فيها على التحيض في شهر بالعشرة وفي اخر بالثلثة فضلا عن ان يدل على التخيير بين ذلك وبين مضمون المرسلة اعني السبعة معينا او مخيرا فيها وبين الستة فان الجمع بينها وبين المرسلة خروج عن ظ الطرفين بل صريح المرسلة من غير شاهد عدا ما يتخيل من مقطوعة سماعة الممنوع دلالتها كما عرفت مع ان مورد الكل مختصة بالمبتدئة بالمعنى الاخص فالتعميم للمضطربة بضميمها يحتاج الى دليل فالاقوى بعد تسليم دلالتها الرجوع الى الرجحان وهي مع المرسلة ثم لو منع من وجود المرجح بتخير الفقيه في افتاء المراة الا في تخييرها الا ان نقول في تكافؤ الخبرين بالفتوى بالتخيير كما لا يبعدون التخيير في الافتاء فيستقيم ما ذكره الجماعة من تخيير المراة وبعضده مقطوعة سماعة على احد الاحتمالين بل على كليهما حيث ان المتيقن من مدلولها بعد الترديد بين الاحتمالين التخيير بين الثلثة والعشرة ومنه يعلم انه لو فرض عدم دلالة الموثقتين على التخيير المذكور كفت المقطوعة في الجمع عليها كما عرفت في معارضة المرسلة ولا يقدح في ذلك اجمالها الا انها معارضة على كل حال لكن يعارضها الموثقتان بناء على ظهورهما في مذهب المحقق و الاسكافي وح فالمتعين بعد فرض عدم الترجيح الرجوع الى مضمون الموثقتين لموافقتهما الاصالة عدم زيادة الحيض على المتيقن ومن هنا ينقدح توهم قول المحقق بعد ما اخترناه بل كونه اقوى منه بناء على عدم ثبوت الترجيح للمرسلة على وجه يطمئن به النفس لكن يمكن على هذا الفرض ان يقال ان حمل الموثقتين على ما هو ظاهرهما من مذهب المحقق والاسكافي يوجب مرجوحيتهما لشذوذهما فلا بد من طرحهما او ارجاعهما الى مضمون المقطوعة كما فهمه المش فينحصر التعارض بين المرسلة والمقطوعة فيقوى القول بالتخيير بين المرسلة والموثقات على احد الاقوال المتقدمة في التخيير ثم قد يطرح المقطوعة لسندها او اجمال دلالتها وان ادعي في المنتهى ان الاصحاب تلقوها بالقبول لكن الظاهر كون ذلك من حيث تضمنها العادة النسائية ويخير بين المرسلة والموثقتين فيتعين ما عن الجامع من التخيير بين السبعة والثلثة كما انه قد يطرح المرسلة لضعف سندها او دلالتها ويقتصر على الموثقتين والمقطوعة بدعوى ظهورهما في لزوم التحيض في الشهر الاول بالعشرة وفي الثاني بالثلثة او على مر الخزاز المتقدمة بدعوى ظهورها في لزوم الثلثة الاول والعشرة في الشهر الثاني نظير ما تقدم من دعوى ظهور الموثقات في عكس ذلك كما نسب القولين في محكي الذكرى الى بعض اصحابنا وقد يمكن ان يؤخذ بالمرسلة وحدها لرجحانها على ما عداها وح فاما ان يحكم بالتخيير بين الستة والسبعة لظاهر التخيير كما عن بعض واما ان يعين السبعة لاحتمال كون الترديد من الراوي فيقتصر على الاقل لانه المتيقن حكاه في السرائر عن بعض اخر وقد يطرح الروايات جميعا لضعفها وح فاما ان يؤخذ بعمومات وجوب الاخذ باليقين لان الروايات المخصصة لها معارضة بالموثقتين بناء على دلالتها على التحيض بالثلثة في كل شهر او بقاعدة الامكان الواردة على اصالة عدم زيادة الحيض مضافا الى اطلاق قوله عليه السلام ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى الممكن تطبيقه على المقام مع مراعاة ما دل على ان الحيض في كل شهر مرة وخصوص قوله عليه السلام في ذيل مرسلة يونس القصيرة المتقدمة في اقل الحيض بناء على عدم اختصاصها بالمعتادة فيحكم في كل شهر بعشرة كما نسبه في التهذيب الى بعض اصحابنا واما مع الغاء ذلك فيحكم بعشرة بعد كل عشرة لاقل الطهر كما نسبه الى بعض اخر وقد تقدم عن الغنية واما ان يرجع الى روايتي ابي بصير و يونس بن يعقوب المتقدمتين الدالتين على انها تدع الصلوة والصوم كلما رأت الدم وتصلي وتصوم كلما رأت الطهر الى ان تستقر لها عادة كما حكي عن موضع من ط لكن هذا ليس قولا اما في المسئلة اذ قد لا يتخلل الطهر بين ايام الدم فلا بد من الرجوع ح الى شيء اخر فهذه عشرون قولا في المبتدئة بناء على معنا

قول بشكاتي لقول المحقق كما ناشئة من الاخذ بمجموع الاخبار او بعضها او بين ارجحها لضعفها سندا او دلالة او الاقتصار على الاصل او قاعدة الامكان
مطلقا او في نفل شهر فقد عرفت ان الاقوى والاحوط هو الاخذ ... السبعة وبقاؤه في ... وما يظهر من شارح ... من التخيير بين السبعة والثلثة والعشرة
... ذلك التحيض بالثلثة ثم الجمع الى العشرة بين وظيفتي الحائض والمستحاضة ثم ... تخيير في العدد بين وضعه فيما شاء من الشهر كما عن جماعة منهم
المحقق والمنتهى في عبر كره والمحقق والشهيد الثانيان بل عن الحدائق نسبته الى الاصحاب ... عليها وضعه في اول الشهر كما عن كره واختاره كاشف
اللثام وبعض اخر قولان من اطلاق الروايات ومن دعوى ظهورها سيما المرسلة في تقديم التحيض مضافا الى قوله عليه السلام في ذيل مرسلة يونس القصيرة
المتقدمة في مسئلة التوالي عدت من اول ما رات الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة الخبر بناء على عدم ظهورها في المعتادة وحمل قوله عليه السلام فاذا
حاضت المراة وكان حيضها خمسة ايام على انه اتفق كون حيضها خمسة فطهرت لا ان عادتها كانت خمسة هذا مع ان عليها ان تتحيض في اول رؤية الدم الى ان
يتجاوز العشرة فلا وجه لرجوعها عن ذلك وتركها العبادة فيما بعد ذلك وقضائها ما تركته من العبادة ويرد عليه انه قد لا يتحيض اول الرؤية عمدا او جهلا
مع ان عدم الوجه في رجوعها عن ذلك لا يوجب الزامها بذلك واما ذيل المرسلة القصيرة فهو بظاهرها مخالف للمشهور موافق لما اختاره في الحدائق
من عدم لزوم تخلل اقل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة نعم يتجه الاستدلال بها بناء على التوجيه الذي ذكرنا فيها في مسئلة اقل الطهر فراجع واما المرسلة
الطويلة وغيرها من روايات المسئلة ففي ظهورها في لزوم التقديم اشكال بل منع لان تاخير التطهر عن التحيض او عطفه عليه بثم انما يدل على وجوب
تقديم التحيض اذا ثبت وجوب تقديمه في الدور الاول وليس في المرسلة الا وجوب التحيض في كل شهر سبعة او ستة ويصدق ذلك بتحيضه في الدور الاول بسبعة
من اخر الشهر ثم ... ثلثة وعشرين يوما ثم تحيضها سبعة ايضا وهكذا والحاصل ان الشهر انما وقع في المرسلة ظرفا للتحيض فقط لا له و
للتطهر اللهم الا ان يدعى تبادر ذلك عرفا او يقال بعد ان الرواية في مقام بيان الحكم على مجموع الايام بجعلها سبعة حيضا وثلثا وعشرين طهرا ان ظاهر الرواية
بل صريحها لزوم التوالي في ايام الطهر في كل شهر وهو لا يحصل الا بجعل السبع اول الشهر او اخره وحيث لا قائل بتعين الاخر ولا بالتخيير بين خصوص الاول
والاخير يتعين الاول ... فالقول بالتقديم لا يخ عن قوة مع كونه احوط ثم لو قلنا بوجوب تقديم العدد المأخوذ فلا اشكال حيث انها بمجرد
تجاوز الدم العشرة وفقد التمييز والعادة والاهل يجب عليها الرجوع الى الروايات فان اتفق بعد ذلك تميز او تمكن من الرجوع الى الاهل عدلت عنها اليه لكشف ذلك
عن كونها محكومة بغير الروايات ويظهر من بعض كلام الشيخ ره ... انه يجمع بين التحيض بالروايات والتحيض بالتمييز الحاصل بعده بشرط الفصل بينه وبين الحيض
السابق باقل الطهر ... بعض فروع الاخذ بالروايات ما هذا لفظه فلو رات المبتدئة ما هو بصفة دم الاستحاضة ثلثة عشر يوما ثم رات ما هو بصفة دم الحيض
بعد ذلك واستمر كان ثلثة ايام من اول الدم حيضا والعشرة طهرا وما راته بعد ذلك من الحيضة الثانية انتهى وانكر عليه في المعتبر والمنتهى ذلك
لكن من حيث حكمه بالتمييز مع استمرار الوصف الى ما بعد العشرة لا من حيث اصل التمييز واما لو قلنا بالتخيير فلها ان تجعل الحيض من العدد الذي ...
من ... منها ويجب الاختيار لمجرد تجاوز الدم مع حضور وقت العبادة الواجبة والظ انه يكفي اختيار التطهر او التحيض في اليوم الذي فيه وهو الحادي عشر مثلا
فلو اختارت الطهر فيه فلا يجب عليه جعل الحيض في ايام معلومة من الايام الماضية بل يكفي جعلها فيها في الجملة وكذا لو عينته في بعض ذلك الزمان فلها العدول
ولو علمت باستمرار دمها الى الزمان المستقبل جاز لها وضع العدد او بعضه في الدورة المستقبلة وح فهل للزوج الاعتراض عليها في اختيارها ام لا
وجهان بل قولان اقواهما ذلك بالنظر الى الحكم التكليفي بمعنى انه يحرم عليها التحيض مع منع الزوج لا الوضعي فلو تحيضت على وجه العصيان او غيره فليس
للزوج مواقعتها كما لو استعجلت الحيض بالعلاج وفي الزامها بالرجوع وجه مبني على استدامة التخيير مع الشروع فيما اختار وعدمها من استصحاب التخيير
الحاكم على استصحاب الحكم المختار بل لاطلاق ادلة التخيير ومن ان الشروع في التحيض يوجب كون الدم محكوما عليه بالحيضية في حقها شرعا ويتعين عليها الاحكام
الى ان ينقطع الدم او ينتهي المدة المضروبة للتحيض فالشروع في التحيض بمنزلة الدخول في امر لازم بالاختيار فلا مجال للاستصحاب والاطلاقات مسوقة لبيان
علاج المراة في ابتداء امرها فلا عموم فيها من حيث البقاء على ما اختار والعدول عنها هذا مع اختيارها التحيض في زمان والشروع فيه ولو اختارت
التطهر في زمان فلها العدول منه الى التحيض بناء على ما تقدم من ان الواجب هو اختيار احد الامرين من الطهر او الحيض في الزمان الحاضر واما لو اختارت
الطهر فيه لم يجب عليها تعيين الحيض من بين ما عدا ذلك الزمان فهي باق على تخييرها في التحيض وكذا لو عينته في بعض ذلك الزمان فله العدول عنه الى غيره
ويحتمل حال هذه المراة من اول رؤيتها الدم انها تتحيض برؤية الدم مط او بعد مضي الثلثة الى العشرة على الخلاف المتقدم فاذا تجاوز الدم العشرة
وجب عليها في اليوم الحادي عشر عند دخول وقت العبادة المشروطة بالطهارة اختيار كون ذلك اليوم طهرا او حيضا بناء على التخيير في وضع الايام حيث شاءت
وعدم اعتبار التوالي في ايام الطهر مطلقا او في الدور الاول وح فيتعين عليها تكميله من سابقه او من لاحقه او منهما مع القطع بالاستمرار
... في التكميل مع ... الاستمرار فان اختارت كون ذلك اليوم حيضا وجب عليها تكميله من سابقه اغتسلت بعد انقضاء اليوم لانه اخر
ايام حيضها ... المستحاضة ان استمر الدم وطهرا بعد البناء على تكميلها السابق العدول عنه والبناء على التكميل
من اللاحق او من الملفق منه ... على التكملة من اللاحق فان استمر الدم بمقدار الاكمال فهو وان انقطع قبله تعين الاكمال السابق و

يحتمل كشف ذلك عن بطلان اختياره من اول الامر لو اختارت الطهر في اليوم الحادي عشر اغتسلت ولا يجب عليها تعيين ايام الحيض من جملة الماضي من ايامها
او الباقي منها ولو عينت لم يتعين بمجرد القصد فاذا كان اليوم الثاني عشر وجب عليها ايضا اختيار احد الامرين من الطهر او الحيض على الوجه المذكور
في سابقه وهكذا اليوم الاخر فلو اختارت الطهر في جميع الايام الباقية من الشهر تعين الحيض في جملة العشرة الاولى في الوقت كما صرح جماعة منهم الشارح في الروض
يجب عليها تعيين الحيض من بينها للعمل على ... الشهر الثاني بناء على وجوب مواضعة الشهر الثاني في شهر الاول في الوقت كما صرح بجماعة منهم الشارح في الروض نعم
لجامع قصد وان قلنا بعدم وجوب ذلك كما احتمله في ... وما ... في الروض لعموم وجوب التحيض في كل شهر سبعة والتعبد ثلث وعشرين الصادق من دون
الموافقة في الوقت جاز لها اختيار الطهر في الشهر الثاني الى ان يبقى من الشهر اقل مقدار يجب تحيضه هذا ما يقتضيه اطلاق الاصحاب وان لم اقف على مصرح به
من ذلك ثم هل يختص التخيير في الاعداد على القول به بالدور الاول الاقوى العدم اذا جعلنا التخيير واقعيا بان ... الاخبار عن العينية الى التخيير جمعا بينهما
المقطوع عنه المتقدم واما لو حكمنا بالتخيير من باب التعارض بين الاخبار وفقد المرجح فالاقوى الاختصاص لان التخيير ح بين الخبرين لا بين مدلول كل واحد ... استمرار
على العدد الذي تضمنه ثم هذا التخيير على القول به لا يلزم منه التخيير بين الفعل وتركه كما زعمه المص ... حيث قال بان اختلاف العدد في الروايات مبني على رد
المراة الى اجتهادها ورايها فيما يغلب على ظنها انه اقرب الى عادتها او عادة نسائها او ما يكون اشبه بلونها والا لزم التخيير في اليوم السابع بين وجوب الصلوة وعدمها
ولا تخيير في الواجب انتهى وقد سبقه الى هذا غيره على ما يظهر من محكي المعتبر وضعفه اوضح لما ذكره في المعتبر والذكرى من وجود نظيره في التخيير المسافر بين القصر والاتمام
وكانهما قصدا دفع الاشكال عن جهة التخيير بين الاقل والاكثر وهذا صريح كلام المص قده في بيان الاشكال بل ... بايام الاستظهار وحل ان التخيير
بين فعل الواجب وتركه بمعنى التخيير في ايجاد سبب وجوب الشئ وعدمه ممكن واقع نظير تخيير الحاضر في شهر رمضان بين الاقامة والسفر والمسافر بين الاقامة وعدمها
بتحصيل الاستطاعة وابقاء النصاب ودعوى ان اختيار التحيض فيما نحن فيه لا يصلح ان يكون من هذا القبيل اذ ليس المراد من التحيض الا تكلف وظيفة الحائض
شرعا وليس هنا موضوع خارجي اختياري يكون وجوده سببا لحكم شرعي فلا محصل للتخيير هنا بين التحيض والعدم الا التخيير بين فعل العبادة وتركها وورود نظير ذلك
في الاستظهار لا يجوزه ولذا جعل هذا من شواهد حجية الاستظهار مدفوعة بان هذا ممتنع في التخيير الواقعي بين ايجاب الشئ على نفسه وتحريمه على ان يكون حيضية
اليوم السابع وطهريته في الواقع منوطا باختيار المكلف وليس كك بل لا يعقل ذلك فان ذلك اليوم في الواقع اما حيض واما طهر ولما جهلت المراة بذلك تخيرت
في البناء على ايهما شاءت نظير تخيير المجتهد بين الوجوب والتحريم عند دوران الامر بينهما وتخيير المقلد في الرجوع الى المجتهد القائل بوجوب فعل والى القائل بحرمته و
منه يعلم الحال في ايام الاستظهار ومما ذكرنا يظهر ان الاولى تنظير ما نحن فيه بايام الاستظهار كما في ... دون ما ذكر من الامثلة تبعا لكاشف اللثام
لان التخيير فيما نحن فيه بين البناء على وجوب الصوم والبناء على تحريمه لا بين ايجاد موضوع خارجي يترتب عليه وجوب الصوم وعدم ايجاده فافهم ثم ان ظاهر
النصوص والفتاوى كون الاخذ بما تقدم من الروايات وظيفة من استمر بها الدم الى ما بعد العشرة فلو رات بياضا لا يبلغ اقل الطهر بين دمًا يبلغ اقل الحيض
كما لو رات ثلثة او اربعة دما وثلثة او اربعة بياضا وهكذا كما هو مورد روايتي يونس بن يعقوب وابي بصير المتقدمتين فالظ خروج هذا الفرض عن مورد
الروايات المتقدمة فالحكم عليها بمقتضى الروايات بان تحيض ببعض الدماء وبكمله لو نقص عن العدد المامور باخذه بالبياض المتخلل عليه والمتاخر عنه او كليهما
مشكل واشكل منه تخييرها في التحيض باي الدماء شاءت فيحتمل الرجوع الى اقل الحيض مخيرا في جعله اي دم شاءت مع فقد المرجح والرجوع الى قاعدة الامكان وجعل
ما نقص عن العشرة من بياض احد الطرفين واما الرجوع الى روايتي ابي بصير ويونس فلا ينفع لانهما دلتا على ان حكم هذه المراة بعد ثلثين يوما حكم المستحاضة
ولم يتبين فيهما ما تحيض به بعد ... بحكم المستحاضة وبالجملة فلم اجد مصرحا بشئ في هذه المسئلة الا ان ظ كشف اللثام حيث عد في جملة الاقوال
المبتدئة والمضطربة الى الروايات قول الشيخ في النهاية والصدوق بان المتحيرة تصلي كلما رات الطهر وتدع الصلوة كلما رات الدم ان محل الكلام في المبتدئة والمضطربة
اعم من ان يستمر بها الدم او ينقطع ويعود دون العشرة ويؤيده ان استمرار الدم بحيث لا يتخلل نقاء يوما او اقل او اكثر نادر جدا فلا يحمل عليه اطلاق الموثقات
المتقدمة الواردة فيمن استمر بها الدم وح فالرجوع الى الروايات في جمعها لا يخ عن قوة واما المضطربة بالمعنى الاخص وهي الناسية لعادتها فلا يخ اما
ان تكون ناسية لوقتها وعددها وهي المعبر عنها بالمتحيرة او المحيرة لانها تحيرت بنفسها او حيرت الفقيه في امرها والاولى ولي واما ان تكون ناسية
للعدد دون الوقت واما ان تكون بالعكس اما الاولى فالاقوى ان حكمها حكم المبتدئة في وجوب اخذها بمرسلة يونس بل هذا هو المتيقن من
موردها وقد عرفت ان الاحوط بل الاقوى اقتصارها من تلك الرواية على السبع فتعينها هو الاقوى وفاقا للمحكي عن ف والجمل والعقود والاصباح
والمهذب والكافي والتحرير والتلخيص ومجمع الفائدة وشرح المفاتيح والرياض وعن ف دعوى الاجماع عليه الا ان المحكي عن بعض نسخ التلخيص ان
ذلك في الناسية لايامها او لوقتها فلا يشمل المتحيرة خلافا للمص هنا وفي عد والتبصرة بل الاكثر كما في كشف اللثام المشهور كما عن شرح المفاتيح
فجعلها بالسبعة او الثلثة من شهر والعشرة من اخر جمعا بين مرسلة يونس على ما اخترناه من عدم دلالتها على السبعة ... بين النفس و
بين ما تقدم في المبتدئة من موثقتي ابن بكير وقد عرفت عدم دلالتهما في موردها على الثلاثة من كل شهر والعشرة من اخر فضلا عن التخيير بين ذلك
بين مضمون المرسلة فكيف يتعدى عن موردها الى المتحيرة الا ان في بعضها ... يستفاد من مرسلة يونس اتحاد حكم المبتدئة والناسية في الرجوع

الى السبع فاذا احمل السبع فيهما على التخيير بينهما وبين الثلثة والعشرة ثبت ذلك في الناسية لان السبع لا يمكن ان يكون على التعيين بالتتبع الى الناسية و
على التخيير بالفصل الى المتبحرة فالاشكال منحصر فيما تقدم في المبتدئة من عدم دلالة الموثقتين ثم عدم مكافئتهما المرسلة يونس خصوصا بعد اعتضادهما
بالاحتياط اللازم عند جمع وان الامر بين التخيير والتعيين و هنا اقوال اخر تبلغ خمسة عشر كلها ناشئة عن الاجتهاد في فهم الروايات وطرحها والرجوع
الى الاصل او القاعدة او الاخبار الاخر كما تقدم نظيره في المبتدئة منها القول المتقدم بزيادة لزوم تقديم الثلثة في الشهر الاول والعشرة في الثاني كما
عن الاقتصاد ومنها ذلك القول مع ضم الستة الى السبعة في التخيير بينهما وبين موثقتي ابن بكير كما عن فع وتبه الاحكام وكشف الرموز وكتب الشهيدين
والمحقق الثاني ونسبه في الدروس الى اشهر الروايات وعن لك وانّ هذا هو المعروف من المذهب ولعله للتصريح بالست في مرسلة يونس واصالة عدم كون الترديد
من الراوي ويضعفه ما تقدم في المبتدئة ومنها تعيين احد الاعداد عليها بحسب ما يوافق مزاجها كما عن هي حيث قال الاشبه ردها الى اجتهادها
دائما فيما يغلب على ظنها انه اقرب الى عادتها او عادة نسائها او ما يكون اشبه بلون الحيض ونحوه عن نه وقد تقدم في المبتدئة ان وجهه اما استظهار ذلك
من الروايات واما الفرار عن محذور لزوم التخيير بين فعل الواجب وتركه ومنها تخيرها بين الستة والسبعة لمنع دلالة الموثقتين او سراية حكمها الى المضطربة
او ترجيحا للمرسلة عليهما عزاه في هي كما عن السرائر الى بعض اصحابنا ومنها تحيضها بثلثة او سبعة تخييرا بين المرسلة بعد تعيين السبع فيها وبين
الموثقتين بناء على ما تقدم من ظهورهما في ذلك وسراية حكم المبتدئة الى المضطربة بشهادة اتحاد حكمهما في السبعة كما يستفاد من المرسلة على ما عرفت
وحكي هذا عن المعتبر معللا له بالعمل بالرواية واليقين ولا يخفى ضعف العلة وعدم ثبوت صدق الحكاية ومنها تحيضها بالستة لطرح الموثقتين والعمل
بالمرسلة على المتقدم في المبتدئة حكاه في هي كما عن السرائر عن بعض اصحابنا وحكي عن الموجز ثبوت ذلك فيما عدا الشهر الاول ومنها تحيضها بثلثة في
الاول وعشرة في الثاني ومنها عكس ذلك حكاهما في هي كما عن السرائر لكن الموجود في محكي ئر ذكر هذه الاقوال الثلثة في المبتدئة بالمعنى الاخص و
في هي ذكرها فيها وفيمن لم تستقر لها عادة فلا حاجة الى تجشم الاستدلال لها فيما نحن فيه والعجب من كاشف اللثام حيث قال وفي هي وئر ذكر في
كل من المبتدئة والمضطربة ستة اقوال مع ان في هي لم يذكر الستة الا في المبتدئة بالمعنى الاعم والمحكي عن السرائر ذكرها في المبتدئة بالمعنى الاخص
ولعل وجه الاول بعد اشتراكه مع الثاني في طرح المرسلة ظهور الموثقتين ووجه الثاني تقديم العشرة في موثقة سماعة ومنها تحيضها بالثلثة
طرحا للروايات والرجوع الى المتيقن كما عن المعتبر واستوجهه في محكي ئر او اخذا بالموثقتين بناء على ما عرفت من ظهورهما في ذلك وسراية حكم المبتدئة
الى المضطربة ومنها الاخذ بالعشرة ذكره في هي لقاعدة الامكان بعد عدم الالتفات الى الروايات ومراعاة ما دل من الاخبار والمعتضدة بالغلبة على
ان الحيض في كل شهر مرة ومنها طرح الروايات وعدم الالتفات الى الغلبة المتقدمة واجراء قاعدة الامكان بقدر الامكان وهو ظاهر الغنية والمحكي
عن موضع عن ط وعن كشف الرموز استبعاد ذلك ومنها تحيضها كلما رأت الدم وتعبدها كلما رأت الطهر الى ان تستقر لها عادة كما عن ية و
الاستبصار وموضع من ط ولعل في هذا القول تعرض لصورة استمرار الدم وكان وجهه امكان حيضية كل دم باصالة عدم عوده بعد
الانقطاع والاقوى ابا بصير ويونس مقيدتان لهذا الحكم بما بينها وبين شهر كما عن يه والفقيه والمقنع ومنها وجوب عملها بالاحتياط والجمع لنفسها
بين وظيفتي الحائض والمستحاضة ويعبر عنه كما عن عد بالرد الى اسوء الاحتمالات كما عن ط واحد وجهي مسئلة والمراد به فرضها كونها حائضا بالنسبة
الى ما يحرم على الحائض وفرض كونها مستحاضة بالنسبة الى ما يجب على المستحاضة من الوضوء والغسل والعبادة الواجبة واما المندوبة فهي من محرمات
الحائض ان جعلنا حرمة العبادة ذاتية وان جعلناها تشريعية فيخرج عن محرمات الحائض وواجبات المستحاضة وح فيمكن القول بجواز فعلها
احتياطا في المندوبات ولا يصدق التشريع مع قصد الاحتياط والاحوط تركها فرارا عن احتمال الحرمة الذاتية وان كان ضعيفا كما سيشير عليه ان شاء الله
تعالى ثم ان هذا القول وان كان بحسب العمل اصوب الاقوال الا انه بحسب الدليل اضعفها لعدم الدليل على وجوب الاحتياط فيما نحن فيه عدا
ما يتخيل من ثبوت العلم الاجمالي بالحيض في زمان والطهر في زمان وعدم العلم بتعيينهما فيجب من باب المقدمة في كل زمان الاتيان بواجبات
المستحاضة لاحتمال كونها في ذلك الزمان مستحاضة وترك محرمات الحائض لاحتمال كونها حائضا وفيه بعد تسليم جريان باب المقدمة في مورد الا
الندب بحيث والوقايع الحادثة شيئا فشيئا ان هذا الوجه انما يقتضي وجوب جعل الحيض في كل شهر ثلثة ايام فلا يقتضي بعد انقضاء شهر مضى
انتهى منها مع ان القائل بهذا القول يلزمها بقضاء عشرة بل احد عشر وايضا فهذا الوجه لا يقتضي منع الزوج في جميع الزمان اذ كما ان المنع في زمان الحيض
حرام فالتمكين في زمان الطهر واجب الا ان يقال ان الواجب على الزوج الامتناع عن الوطي مط من باب المقدمة وانت اذا تاملت ما سيجيء مما ذكروه
في هذا الضابط من الفروع تعلم ان منشاه ليس ما ذكر من باب المقدمة هذا كله مع ان مضافا الى العسر والحرج ومنافاته كما قيل لما تقتضيه حكمة ايام
مع تدرة القائل به بل في البيان انه ليس قولا لنا وهو الظ من هي حيث نسبه الى الشافعي طرحا للمرسلة المقبول بها بين الاصحاب كما قيل المتضمنة
لشواهد كثيرة على صحتها وصدق مضمونها ثم انه ذكر جماعة تبعا للمصنف في كثير من كتبه ان الاحتياط بالنسبة الى المتحيرة يحصل بامور
الاول منع الزوج والمالك من الوطي وامتناعها عنه من باب المقدمة على ما ذكرنا ولو لم يجب عليهما الامتناع لم يجب عليها المنع لا

منعها بدوران الوجوب والحرمة لانه مع الحيض واجب ومع الطهر حرام مع مطالبة الزوج او السيد فلو وطي فلا كفارة كما عن يه وفي كشف اللثام
لاصالة البراءة لان الاحتياط انما يقتضي وجوب الامتناع من الفعل من باب المقدمة لا ترتب جميع احكام الحرام عليه كما لو ارتكب احد الاناءين المشتبهين
بالخمر فانه وان ارتكب حراما الا انه لا يترتب عليه شيء من احكام شرب الخمر نعم لو وطيها في تمام الشهر كل يوم مرة وجب عليه كفارات ثلث لاول الحيض و
وسطه واخره وعلى القول بحصول التفاء المتخلل مطلقا او خصوص المتخلل بين الثلثة الاولى بناء على عدم اعتبار التوالي فيها طهرا وجواز تلفيق الساعات فلا
كفارة لاحتمال وقوع الوطي كله في زمان الطهر على هذا القول الثاني عدم طلاقها مط كما عن ط ولكن ذكروا لو فعل ان الطلاق يحصل في اول يوم و
الحادي عشر لم يكن وعن النهاية المعتبر ايقاعه في يوم وبعد الثاني الى العاشر وفي الحادي عشر بعد مضي زمان ايقاعه في الاول وفي هي يعتبر ايقاعه في ايام
اربعة الاول والثاني والحادي عشر والثاني عشر والظ حصول الاحتياط بايقاعه في جزء من يوم ثم في الجزء التالي له من اليوم الحادي عشر لان الجزء الاول
ان كان طهرا فهو وان كان حيضا امتنع ثبوت الحيض في تاليه من اليوم الحادي عشر ولعله مراد التذكرة فيكون المراد بالحادي عشر في عبارتها اول جزء بعد
انقضاء عشرة ايام لا مطلق اليوم الحادي عشر لانه ان طلقها فيه قبل ان ينقضي العشرة او بعد ان ينقضي بازيد من لحظة امكن وقوع الطلاقين في الحيض ومنه
يظهر ضعف ما في جامع المقاصد من صحة طلاقها في اول يوم واخر الحادي عشر الا ان يكون كلامه وكلام التذكرة مبنيا على وحدة الحيض في كل شهر
فيستقيم ما ذكره وما تقدم عن المنتهى والنهاية مبني على مراعاة احتمال تعدد الحيض الا ان ضبط لحظة الطلاق الاول متعسر بل متعذر مع ان زيادة
اللحظة واللحظتين على عشرة الحيض لم يثبت مشاعها كما تقدم الثالث ذكر المصنف وغيره انها تعتد من الطلاق بالاشهر ولا يكلف بالصبر من جهة احتمال
تباعد الحيض بالصبر الى الياس او استقامة الحيض للحرج قيل وللنص على اعتبار السابق من الاشهر والاقراء وعن المصنف في ية احتمال الحاقها بالمسترابة الرابع ان
لا يراجعها الا في سنة وعشرين كما في كشف الغطاء الرابع في كشف اللثام انه لا يراجعها الا في تسعة وثلثين ولو اتفق طلاقها في ايام تحيرها فعدتها بالنسبة
الى رجوع الزوج من الطلاق الاول وبالنسبة الى التزويج من الطلاق الاخير كما في كشف اللثام وعن النهاية وفي النفقة اشكال كما عن تبه الاحكام
من الاستصحاب ومن ارتفاع علقة الزوجية شرعا واصل البراءة لتجدد وجوبها كل يوم والاول اقوى خلافا لكاشف اللثام والخامس و السادس
تركها قراءة العزائم واللبث فيما عدا المسجدين وعن يه تجويز الطواف وصرح في هي بالمنع عنه والسابع الاتيان بالصلوات المفروضة واما النوافل
فعن يه ان الاقرب ان لها التنفل كالمتيمم يتنفل مع بقاء حدثه لان النوافل من مهمات الدين فلا تمنع عنها سوى الرواتب وغيرها وكذا الصوم المندوب و
الطواف انتهى **اقول** اما الطواف فقد عرفت المنع عنه واما النوافل فالاقوى الجواز اذ لا يعد تركها احتياطا لما سيجيء من عدم كون حرمة العبادة
على الحائض ذاتية بل من حيث التشريع فينتفي حيث قصد الاحتياط لا التشريع ولذا لم يتأمل احد في كون فعل الفريضة احتياطا في حقها ولو كانت حرمة
الصلوة في حقها ذاتية لم يحصل الاحتياط بفعلها بل ربما كان الاولى تركها لتغليب الحرمة على الوجوب مما ذكر يظهر الكلام في الصوم المندوب ثم يجب
عليها بعد اداء الفرائض قضاؤها ايضا وحكم في كره بعدم الوجوب لانها ان كانت طاهرة صح الاداء والا سقط القضاء ولان فيه حرجا عظيما ثم قال و
يحتمل الوجوب لاحتمال انقطاع الحيض خلال الصلوة او في اخر الوقت وربما انقطع قبل غروب الشمس فيلزمها الظهر والعصر او قبل نصف الليل فيلزمها
المغرب والعشاء واختاره المصنف في يه على ما حكي وذكر في مقصد في كيفية القضاء ومقدار المقضي كلاما جامعا كفانا مؤنة الخوض في المسئلة فانه بعد حكمه
وجوب القضاء عن المصنف قده قال وح فاما ان تصلي اول الوقت دائما او اخره دائما وقد تصلي اوله وقد تصلي اخره ففي الاول تقضي بعد كل احد عشر يوما صلوتين
مشتبهتين لامكان ان ينقطع الحيض في اثناء العصر او العشاء فتفسد الصلوتان ويجب قضاؤهما وكذا يمكن انقطاعه في اثناء الصبح فيجب قضاؤها خاصة فيقين
البراءة يتوقف على قضاء صلوتين مشتبهتين وفي كيفية قضائهما كقضاء الصوم سواء وان كانت تصلي اخر الوقت دائما فيجب بعد كل احد عشر ثلث صلوات لامكان
ان يطرء الحيض في اول الظهرين او العشائين فتفسد الصلوتان وينقطع في اثناء غسل الاولى منهما او الثانية فيجب قضاؤهما لفساد الطهارة بها وكيف قدرت
صلوتها اخر الوقت فلا بد من ادراك الطهارة وخمس ركعات فاذا قدر صحة الفرض الثاني لمصادفة غسل الطهر فالاول فاسد والا فالثاني فتقضي سبع
صلوات صبحا ومغربا ورباعية مرددة بين الثلث ثم صبحا ومغربا بينهما المغرب لان الثانية مرددة بين ثنتان وواحدة من اخر ولو كانت تصلي اول
الوقت دائما وجب قضاء مشتبهين لاحتمال الانقطاع بعد فعلهما دون ما زاد اذ لو فرض ابتداء الحيض في اثناء الصلوة الاولى لا يجب لانها لم تدرك من الوقت
ما يسعها ولو كانت تصلي اول الوقت تارة واخره اخرى لو وسطه دائما وجب قضاء اربع صلوات مشتبهات لامكان الابتداء في اولها فتفسد
ويجب التدارك لامكانه وكذا يمكن الانقطاع في الثانية فتفسد الثانية والتدارك ممكن فيجب وجاز التماثل فلا بد من ثمان صلوات انتهى ثم قال
وفي بعض حواشي الكتاب ما صورته ينبغي ان تصلي كل صلوة مرتين اول الوقت واخره لانه ان كان احدهما حيضا صح الاخر قلت جاز ان ينقطع الحيض
في اثناء غسل الثانية فتفسد فيجب قضاؤها لادراك قدر الطهارة وركعة ولا يفيد تعدد وقوع الثانية حيث يبقى من الضيق بلا يجب الاولى لانا نقول
هذا يتم في الصبح اما الظهرين فلان حالة الضيق ان تغتسل لكل من الصلوتين مع كثرة الدم وقد يبقى من الوقت قدر الطهارة مرتين وخمس
ركعات فيمكن الانقطاع في اثناء الغسل الثاني فيجب قضاء الفريضة المؤداة بعد وفيها البقية ما انقطاعه ويقول ان صلت دائما اول الوقت مرة ثم

بعد كل احد عشر صلوة مشتبهة وان كانت تصلّي اوّله تارة واخره اخرى قضت بعد احد عشر صلوتين مشتبهين قلت قد بيّنا وجوب صلوتين في الفرض الاوّل لامكان الانقطاع في اثناء الثانية فتفسد الصلوتان ويجب تداركهما وبيّنا في الفرض الثاني وجوب ثلث لامكان طريانه في الفريضة الاولى و انقطاعه في الغسل المتطهر بها فلا يستقيم ما ذكره وفي الفرض الثالث وجوب اربع لامكان طريانه في الفريضة الاولى فتفسد الفرضان ويجب قضاؤهما لادراك قدر الطهارة وفعلهما من اوّل الوقت وامكان انقطاعه في اثناء الثانية فيجب فعلهما لادراك قدر الطهارة وخمس ركعات وهذا الذي ذكره يناسب مذهب العامة من اختصاص كل صلوة بوقت لا يشاركها فيه الاخرى انتهى كلامه رفع مقامه الثامن الغسل لكل صلوة بعد الثلثة لاحتمال انقطاع الحيض في كل وقت ولا تجمع بين صلوتين بغسل لاحتمال انقطاعه منهما ثم ان كانت كثيرة الدم اغتسلت لكل صلوتين وفي تداخل الغسلين وجهان مبنيان على التداخل الا ان الشهيد في البيان جزم بعدم التداخل ولو على القول بالتداخل لان استمرار الحدث يمنع عن التداخل ومال اليه في مع صد والاقوى خلافه وفاقا للروض وح فيجب عليها في اليوم والليلة ثمانية اغسال وعلى التداخل خمسة وجزم كاشف اللثام بوجوب تاخير غسل الاستحاضة عن غسل الحيض لوجوب المبادرة الى الصلوة بعده تحرزا عن مفاجات الحدث بخلاف غسل الحيض فان احتمال انقطاعه لا ينكر واحتمال تاخره لا يندفع التاسع صوم شهر رمضان كله لا كل يوم يحتمل الطهر مع الغسل كل ليلة لاحتمال الانقطاع مضافا الى غسل الاستحاضة العاشر قضاء صوم اكثر ايام الحيض وهل يحصل بقضاء عشرة ايام كما عن الشيخ لاصالة عدم التشطير لان الكلام بعد فرض عدم الالتفات الى الاصول في مقابل الاحتياط بل الظهور الايام في تحديد الحيض في غير الملفقة ام بقضاء احد عشر لاحتمال حصول الحيض في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الحادي عشر ولا دليل على اختيار بعض اليوم في احد الطرفين يوما مع ظهور الايام في اقل الحيض واكثره في الكاملة وقد سمعت دعوى الاجماع من الجامع على انها لو رات يومين ونصفا لم يكن حيضا هذا كله مع ما عرفت من امكان منع امتناع تجاوز الحيض عن العشرة بقليل بل صرح كاشف الغطاء بان الممنوع التجاوز بيوم كامل لكنه محل نظر وكيف كان فالاقوى سيما في مقام الاحتياط قضاء احد عشر كما اختاره المص قدّه تبعا للمعتبر الثاني الشيخ ابي علي ولد الشيخ قدس سرهما هذا كله اذا علمت المراة انها لا تحيض في الشهر الا مرة واحدة فاللازم عليها قضاء عشرة او احد وعشرين على القولين في التشطير وعدمه وهذه هي الامور التي تجب على المتحيرة **بقي الكلام** في انه لا ينبغي الاشكال في جواز ان لها ان تقضي في هذه الايام ما فاتها من العبادة فيها او في غيرها من الايام لما عرفت من عدم حرمة العبادة عليها ذاتا نعم لا بد من تكرر الفائت على وجه يحصل العلم لها بوقوعه في وقت الطهر والكلام اما في الصوم واما في الصلوة واما في الطواف اما الصوم فان علمت بان حيضها في الشهر مرة فيحصل بقضاء كل يوم بصوم يومين بينهما اربعة عشر او ثمانية او تسعة على القول بالتشطير كالاول والثاني عشر الى اخر الشهر وان لم تعلم ذلك و احتملت تعدد الحيض في الشهر فعلى قول الشيخ بصوم اول يوم وحادي عشره اذ لا يمكن اجتماعهما وعلى التشطير فلا يكتفي بذلك لاحتمال ابتداء الحيض في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الحادي عشر ولا يكتفي بزيادة الثاني عشر اذ لا يرتفع الاحتمال بها بل لا بد من اضافة الثاني الى البين فتصوم بعد ايام الاول والثاني والحادي عشر والثاني عشر لان الحيض ان ابتدأ في الاول انتهى الحادي عشر فيصح ما بعده او بالثاني صح الاول وان انتهى في الاول صح الثاني او في الثاني صح الحادي عشر في كره وعداها نصوم الاول والثاني عشر ويوم اخر بعد الثاني وقبل الحادي عشر واجزاء هذا المقدار واضح بادنى تامل **ثم ان الطريق الثاني** وان كان اقل كلفة من الاول الا ان الاول اعم نفعا اذ يمكن مراعاته قضاء ازيد من يوم الى تسعة ايام بخلاف الطريق الثاني والضابط فيه على ما في مع صد انه اذا ارادت قضاء يومين او اكثر الى التسعة كرر المقضي مرتين مع كون اول المرة الثانية الثاني عشر من المرة الاولى وصامت بين المرتين يومين متواليين او متفرقين منفصلين عن المرتين او منفصلين او متصلا باحديهما فاذا ارادت قضاء يومين صامت ستة ايام الاول والثاني ثم يومين قبل الثاني عشر والثالث عشر ولو ارادت قضاء ثلثة ايام زادت على الاولين الثالث وعلى الاخيرين الرابع عشر ولو ارادت قضاء اربعة زادت على الثلثة الاول رابعا وعلى الثلثة الاخيرة الخامس عشر وهكذا لو ارادت تسعة صامت تسعة ثم يومين ثم تسعة اخرى اولها من ثاني عشر الاول الى العشرين فكلما فسد يوم من ايام المرة الاولى صح بدله من الثانية وانما احتيج الى اليومين المتوسطين لاحتمال انقطاع الحيض في اثناء اليوم الاخير من المرة الاولى كالخامس وتعود في نظيره من الثانية وهي الخامس عشر فيفسد جميع المرتين الا الثلثة الاولى من المرة الثانية ثم اذا ارادت قضاء الصلوات والطواف نفعها ما ذكر من الضابطة فتدبر ولو ذكرت المضطربة الوقت في الجملة دون العدد فلا يخلو اما ان تذكر اوله او اخره او وسطه الحقيقي او غير الحقيقي او شيئا منه في الجملة فان ذكرت اوله اكملت الثلثة فلا اعني الثلثة لتيقنه ويبقى سبعة مشكوكة وفي وجوب الاحتياط فيها بالجمع بين وظيفتي الحائض والمستحاضة والغسل في كل وقت يحتمل الانقطاع كما عن ط والجامع ويع والمص قدّه في هذا الكتاب وغيره واحتمله الشهيد في ذكرى وس او وجوب اجراء احكام الطهر عليها كما عن موضع من ط وسيلة والمعتبر والبيان ومحتمل الذكرى ومستحسن لس او ارجاعها الى الروايات اما باخذ خصوص السبعة كما عن ق مدعيا عليه الوفاق واما على التخيير بينها وبين الستة و الثلثة من شهر والعشرة من شهر كما عن الشهيد تبعا للمص في المنتهى واختاره الوحيد في شرح المفاتيح والسيد في الرياض اقوال اقواها الثاني لعدم الدليل على الاحتياط مع اصالة عدم زيادة الحيض على المتيقن ولا يجري اصالة بقائه لما تقدم من عدم جريان الاستصحاب في مثله

ولذا لا دليل لنا يقتضيه هنا من وجوب التحيض الى العشرة واما الروايات فهي مختصة بناسية الوقت والعدد الا ان يدعى تنقيح المناط وان مرجع الروايات عند غالب النساء جعل الشارع مرجعا للمراة الجاهلة بعد هذا الواقعي بل يمكن ان يدعى شمول نفس المرسلة لما نحن فيه فان قوله في ذيلها وان اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره مطلق في ناسية العدد لا مجال لانكار شموله لذاكرة الوقت وح فقوله فيما بعد ان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارّة وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرون دال على ان ناسية العدد مع عدم التميز ترجع الى الروايات فهذا القول لا يخ عن قوة في خصوص السبعة كما نقد عن ق مدعيا عليه الوفاق لكن في السبعة كلاما تقدم في المتحيرة واما غيرها من الروايات فغير جارية في الناسية الا على ما ذكرنا في المتحيرة من ان المستفاد من ادلة اتحاد حكم المضطربة والمبتدئة فالسبع فيها على التخيير كالمبتدئة نعم الروايات باسرها غير جارية فيما لو علم اجمالا زيادة العدد المنقوص عن الروايات او نقصانها عنها ومما ذكرنا يظهر الكلام في سائر افراد هذا القسم مثلا لو ذكرت اخره فهو نظائرها فتجعل الثلثة حيضا والكلام في السبعة لبقية ما عرفت من الاقوال وعرفت ان مختار المص قدّه هنا وفي بعض كتبه انها تعمل في باقي الزمان الزائد على الثلثة في الصورتين ما تعمله المستحاضة بل و ترك ما تتركه الحائض وان لم يذكره المص ولا شيخه في المعتبر الا ان المصرح به في محكي الجامع انه لا يطاها الزوج ولا يطلقها وقد صرح في الروض تبعا لجامع المقاصد بلزوم التروك على هذا القول وتغتسل لانقطاع الحيض في كل وقت يحتمل انقطاعه فيه وهو في الصورة الاولى بعد انتهاء الثلثة وخصوص وقت العبادة المشروطة بها ومقتضى الاحتياط تاخير الاغتسال الى اخر الوقت وهو ان يبقى مقدار الطهارة مرتين وخمس ركعات لاحتمال انقطاعه واحتمال انقطاعه في اثناء الغسل الاول فيفسد الغسل والعبادة وان كان قائما هنا الا انه لا مفر منه ولذا قيل بوجوب قضاء عبادتها كما تقدم في المتحيرة وكيف كان فيجب احراز الاحتمالات بقدر الامكان وما لا يمكن احرازه يسقط التكليف به ويجب تداركه بالقضاء كما تقدم لاحتمال و الانقطاع فيه ولا يقدح احتمال الانقطاع قبله لصحة الغسل على التقديرين نعم يحتمل انقطاعه في اثناء الغسل الثاني للصلوة الاخيرة ويجب عليها خمسة اغسال للصلوات الخمس وفي تداخلها مع الاغسال الواجبة للاستحاضة حتى يقتصر على الخمسة كما اختاره في الروض لعموم نصوص التداخل او عدمه كما في البيان مستدلا بان استمرار الحدث يمنع عن التداخل قولان اقويهما الاول ولعل ما قيل من منع استمرار الحدث من التداخل انما هو لاعتبار رفع الحدث في غسل الحيض فلا يتداخل مع الغسل الغير الرافع وفيه نظر واما في الصورة الثانية فتغتسل للانقطاع في اخره لكن تجمع في السبعة السابقة بين وظيفتي الحائض والمستحاضة ومقتضى الاحتياط فيها تقديم الصلوة في اول الوقت حذرا من تجدد الحيض فيما بعده وعلى القول برجوعها الى الروايات تضم الى الثلثة الاخيرة تمام ما اختاره منها متصلا بها ولو ذكرت وسط الحيض اي الواقع بين الطرفين وان لم تكن وسطا حقيقيا ضمت الى المذكور يومين واقتصرت على المجموع او ضمت اليه تمام ما تاخذه من الروايات من قبل او من بعد او بالتفريق واحتاطت بضم تمام العشرة من قبل ومن بعد فلو ذكرت يوما ضمت اليه تسعة من قبل وتسعة من بعد ولو ذكرت يومين ضمت ثمانية من قبل وثمانية من بعد هكذا ولو ذكرت الوسط الحقيقي اعني المحفوف بمثلين وبين فان كان يوما واحدا حفته بيومين واقتصرت على ذلك على القول الاول وعلى القول الثالث واكمله بما يناسبه من الروايات كالسبعة في الثلثة فليس لها الاخذ بالستة ولا العشرة ولو اخذت الثلثة في شهر لم تاخذ العشرة في اخر للعلم بعدم بلوغ حيضها عشرة بحكم الفرض فتاخذ التسعة على الاشكال المتقدم في شمول الروايات الثلثة والعشرة للناسية ط فضلا عن العالمة بنقص عادتها عما تاخذه من الروايات وعلى القول با بالاحتياط تضم الى الثلثة ثلثة من قبل وثلثة من بعد ويكفي بالستة للعلم بعدم بلوغ حيضها عشرة كما تقدم ولو ذكرت يومين حفتهما بيومين او اكملتهما بما يناسبها من الروايات كالستة او العشرة لم يكن لها التحيض في الشهر الاخر بالثلثة للعلم بزيادة حيضها عنها وهي اربعة ولو ذكرت ثلثة حفتها بيومين فتقتصر على الخمسة او تاخذ من الروايات السبعة لعلمها بعدم كونها ستة ويزاد بها على الثلثة ونقصانها عن العشرة على ذلك ما لو ذكرت توسط ما زاد على الثلثة ولو ذكرت وقتا في الجملة كان يعلم حيضها اول الشهر فقط او مع ثانيه او مع ثالثه وهكذا الى تاسعه ولا يدري ان المعلوم اول الحيض او اخره فهو الحيض المتيقن وعلى الروايات تكمله احديها ان وضعتها قبله او بعده او بالتفريق وان ساوى احدها او زاد اقتصرت وعلى الاحتياط تكمله عشرة وتجعله نهاية عشرة وصرح في الروض هنا وفيما لو ذكرت وسطا غير حقيقي انها على الاحتياط تكمل ما يحققه عشرة من قبل او من بعد او بالتفريق ولا يخفى عدم تحقق الاحتياط الا باتمام العشرة من قبل ومن بعد كما في البيان ومع صد ثم من هذا القسم اذا اخذت فيه العدد كاملا لاحتمال لتسع صوم كما عرفت وان لحظ فيه الكسر لم يبق ما ذكرناه وتقضي ذاكرة الوقت المحتملة لكون عددها عشرة صوم احد عشر يوما لاحتمال طرو الدم في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الاخر ولو ذكرت المضطربة الفاقدة للتمييز العدد خاصة فان علمت وقت طرو الدم عليها رجعت الى عادتها بتجاوز العشرة ونص عليه في جامع المقاصد حيث قال وموضع الخلاف الا في ما اذا لم تعلم وقت طرو الدم عليها بان عرض لها جنون ونحوه فان علمته رجعت بتجاوز العشرة الى عدد العادة فان استمر الى الشهر الثاني فهو محل الخلاف انتهى وهو حسن اذ لا وجه للاعتبار في الدورة الاولى مع ظهور بعض الاخبار في وجوب عمل [illegible] اضنته لم الحيض بمقدار العادة والاستظهار انها ان لم تعرف قدر الدور الذي

ضل فيه العدد كما لو قالت حيضي خمسة او سبعة ولا ادري في كم اضللتها او عرفت قدر الدور ولم تعرف ابتدائه كما لو قالت ودوري ثلثون لكن لا
تعرف ابتدائه او عرفت ابتدائه ولا اعرف قدره فلا فرق بينها وبين المتحيرة الراجعة الى الروايات
الا من حيث نقصان العدد المحفوظ وزيادته عن الروايات لاحتمال الحيض والطهر والانقطاع في كل زمان نص على ذلك كله المصنف في تبعه والشارح في شرح
وجه واضح فان حفظت مع العدد قدر الدور وابتدائه كما لو قالت حيضي سبعة في كل شهر هلالي او في نصفه الاول او الاخير مثلا اضلت العدد من اول
لا يحتمل انقطاع الدم فيحتمل الحيض والطهر وما بعده يحتملهما والانقطاع الى اخر ما ضل فيه العدد فان اوجبنا عليه الاحتياط كما في ظ الكتاب تبعا
للمعتبر وط عملت في كل وقت ما تعمله المستحاضة وتترك ما تتركه الحائض وقد عرفت في المتحيرة ضعف القول بالاحتياط لفقد الدليل عليه بل الدليل من الاصول المعتبر
على خلافه مضافا الى استلزامه الحرج كما عرفت في حجته ولذا اختار الاكثر عدم وجوب ذلك عليها واختاروا انه لا يجب عليها الا تحيض بقدر العادة مخيرا في وضعه
حيثما شاءت من ط كما عن الاكثر او بعد العجز من الاجتهاد في تحصيل الظن بوضعها من الدور كما عن الذكرى والبيان معينا عليها وضعها في اول الدور كما
في كشف اللثام وخيرها اوسطها لما تقدم من وجوب العمل بمطلق الظن في كل مقام لم يجب الاحتياط للعسر ولم يقطع الشارع النظر عن الواقع وقد ادعى
المصنف قدس سره في باب قضاء الصلوات الاجماع على العمل بالظن في الشرعيات ومما يشير اليه في المقام قوله ع في مرسلة يونس الطويلة ولو كانت تعرف ايامها
ما احتاجت الى معرفة لون الدم دلت على ان الجهل بالايام سبب الحاجة الى معرفة لون الدم والاستكشاف به من كون الدم حيضا او استحاضة والروا[ية]
وان وردت في التميز بالصفات الغالبة الا انها لا تخلو عن اشعار بل دلالة عند التامل على لزوم الاجتهاد عند الجهل بالعادة فتامل الا ان يقال ان هذا
كله اجتهاد في مقابل اطلاق النصوص الامرة باخذ المستحاضة مقدار عادتها ودعوى ارادة العادة المعلومة من حيث الوقت مسلمة في بعضها
لا في جميعها ولذا ترجع من لم تستقر لها عادة وقتية الى العدد اجماعا كما عن الرياض والظاهر انه لا مستند لذلك الا هذه الاخبار كلها من باب تنقيح
المناط لعدم تعقل فرق بين نسيان العادة وعدمها او بعضها باطلاق اللفظ وعدم اختصاصه بالعادة المعلومة وقتا ومنه يظهر صحة الاستدلال
بما دل على رجوع المبتدئة الى عادة نسائها فان الظاهر ان ذلك من حيث قيامها مقام عادتها مضافا الى ما يستفاد من المرسلة الطويلة من حصر سنن
المستحاضة في الاخذ بالعادة والتميز والروايات فينتفي الاحتياط واما عادة الاهل فهو قائمة مقام العادة ومضافا الى فحوى عدم وجوب
الاحتياط على المتحيرة فان ذكر العدد لا يوجب زيادة التكليف قطعا لكن الاحتياط في مراعاة الظن مما لا ينبغي تركه ولهو احوط من الاحتياط المطلق
الذي تعرض المص لبعض جهاته بقوله وتغتسل للحيض في كل وقت يحتمل الانقطاع وهو ما بعد مقدار العدد من اوله وتقضي صوم عادتها المحفوظة
مع يوم زائد لاحتمال طرو الدم في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الاخير فيفسد اليومان ثم ان هذا الذي ذكرنا من وجوب الجمع بين الوظيفتين عند
الشيخ والتخيير المطلق عند الاكثر انما يتم ان نقص العدد الذي حفظته عن نصف الزمان الذي ضل فيه العدد كالسبعة والعشرة في شهر او ساواه كما
او اضلت خمسة في العشرة الاولى من الشهر ولو زاد العدد عنه اي عن النصف فالزائد وضعفه اي مثله حيض من وسط الزمان كالخامس والسادس
لو كان العدد الضال ستة في العشرة الاولى لاندراجها في الحيض قطعا على كل تقدير فيبقى ط من العدد اربعة متقدمة واربعة متاخرة فهي
مخيرة عند الاكثر في ضم المتقدم او المتاخر الى الخامس والسادس وعند الشيخ تحتاط في الاربعة المتقدمة والمتاخرة وتزيد الاغتسال في المتاخرة
لاحتمال الانقطاع ولو اضلت خمسة في التسعة الاولى فالزائد نصف يوم وهو مع ضعفه حيض بعينه فالخامس حيض ولو اضلت سبعة في عشرة
فالحيض اربعة ايام لان العدد يزيد على نصف الدور بيومين وهذه قاعدة كلية ترجع اليها المسائل المعروفة بفروع الامتزاج التي ذكر كثيرا منها
جماعة تبعا للشيخ في ط كان تقول حيضي عشرة وكنت امزج شهرا بشهر اي كنت اخر الشهر واول ما بعده حائضا فالمتيقن من الحيض لحظة من اخر
كل شهر ولحظة من اوله والمتيقن من الطهر من اللحظة الاخيرة من العاشر الى اول لحظة من اليوم الحادي والعشرين فقد ضلت العشرة في عشرين
يوما الا لحظتين وهي ما بين اللحظة من اول الشهر واللحظة من اخر العاشر وما بين اللحظة من اول ليلة الحادي والعشرين واللحظة من اخر الشهر فتزيد
العادة على ما ضلت فيه بلحظة فاللحظتان متيقنتان وتضم اليهما مكمل العادة من اي الطرفين شاءت على المش وتحتاط فيها على قول الشيخ وتغتسل
للانقطاع فيما بعد اللحظة الاولى من اول الشهر ولو قالت ذات العشرة كنت امزج احد نصفي الشهر بالاخر بيوم من النصف فالخامس عشر والسادس عشر
حيض بيقين والستة الاخيرة منها بيقين فقد ضلت العشرة فيما يزيد على نصفه بيوم اعني الثمانية عشر فيضم الى اليومين ما يكملهما اما ثمان من المتقدم
او المتاخر او تحتاط في الثمانية المتقدمة بالجمع بين الوظيفتين وتزيد في الثمانية المتاخرة الغسل للانقطاع وعليك برد ما يرد عليك الى ما ذكر
من القاعدة ولو قالت لي في كل شهر حيضتان كل واحدة ثمانية فلا بد فيها من الطهر فيصير العادة ما عدا ستة ايام من الثالث عشر الى الثامن عشر
اذ الحيض الاول لا يتاخر عن الخامس ولا الحيض الثاني عن الثالث والعشرين والمتيقن من الحيضة الاولى من الخامس الى الثامن ومن
الثانية مثلها من الثالث والعشرين الى السادس والعشرين وكل دم يمكن شرعا اي لا يمتنع ان يكون حيضا فهو حيض سواء كان
بصفة دم الحيض ام لم يكن على المش بين الاصحاب بل في المعتبر ومنتهى وشرح ضة انه مما لا منكر له في كلام الاصحاب بحيث يظهر انه مما اجمعوا عليه وعن المعتبر

وهي الاجماع على حيضية ما تراه المراة بين الثلثة والعشرة مما يمكن ان يكون حيضا وان لم يكن بصفات دم الحيض وفي نهاية المقصد [illegible]
ان يكون حيضا وينقطع على العشرة فانه حيض سواء اتفق لونه او اختلف قوي او ضعف اجماعا انتهى وقد استدل على ذلك بعده بدعوى الاجماع عليها
دم في زمان يمكن ان يكون الدم حيضا فوجب ان يكون حيضا وظاهره ان هذه القاعدة من المسلمات بحيث يستدل بها لا عليها وفي التذكرة وفي
شرح [illegible] والصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض [illegible] الوسيلة والصفرة والكدرة
ايام الحيض حيض وفيما يمكن ان يكون حيضا حيض انتهى وظاهره ارادة التعميم في ايام الحيض الواردة في الرواية وقال في الخلاف الصفرة والكدرة
في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر سواء كانت ايام العادة او الايام التي يمكن ان يكون الدم فيها حيضا ثم حكى عن بعض العامة تخصيص ذلك بايام
العادة ثم استدل على ذلك باجماع الفرقة وان اجماعهم حجة انتهى واستدل على القاعدة المذكورة مضافا الى ظهور الاتفاق المنضم بنقل الاجماعات
والى ان الاصل في دم النساء الحيضية لانها الغالب فيها والمخلوق فيهن للحكمة المتقدمة ولان الاصل عدم الافة الموجبة للاستحاضة او القرحة ونحوهما بالاخبار
المتكثرة المختلفة في كيفية الدلالة على هذه القاعدة بحيث يشرف المتتبع على القطع بها كما في شرح المفاتيح مثل المرسلة المستدل بها على هذه القاعدة في المعتبر والمط
والسرائر التي لا يستدل فيها باخبار الاحاد وهي قولهم ع الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض بناء على التفسير المتقدم وما تقدم من روايتي يونس لعبد الله فيمن ترى
الدم ثلثة او اربعة وترى الطهر ثلثة او اربعة الى شهر ومثل ما تقدم من روايتي ابن مسلم ورواية ابي بصير الواردة في عدة الطلاق ومرسلة يونس الدالة باجمعها
على ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة السابقة وما تراه بعدها فهو من المستقبلة وما ورد فيما تراه المراة قبل العادة من انه حيض معللا بانه ربما
تعجل بها الوقت فدل على ان مجرد احتمال التعجيل يكفي في الحكم بالحيضية ونحوه ما ورد من تحيض الحامل بالدم معللا بان الرحم ربما قذفت الدم وما في رواية
عبد الله بن المغيرة فيمن نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك من انها تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام
النفاس فعلل الحكم بالحيضية بمجرد عدم المانع ولا ينافي ذلك عدم القول بها في مدة النفاس لان تاويلها لا ينافي الاستدلال وما ورد من ان الصائمة تفطر
بمجرد روية الدم وما يستفاد من الحكم بالحيضية في المشتبه بالاستحاضة عند وجود الصفات وما تقدم من الحكم بها في المشتبه بالعذرة عند عدم التطوق وفي المشتبه
بالقرحة عند خروج الدم من الايسر في هذه المواضع بالحيض بمجرد امكانه بانتفاء علامة الاستحاضة والعذرة والقرحة وما ورد في اخبار الاستبراء من الحكم
ببقاء الحيض بمجرد خروج الدم على القطنة والتحقيق ان كثيرا من المذكورات لا تدل على هذه القاعدة بوجه كاصالة الحيض بمعنى غلبته واصالة عدم ما عدا الدم
الخلقي بحيث تفيد الظن ممنوعة مع عدم الدليل على اعتبارها في الموضوعات واصالة عدم ما عدا الحيض لا تثبت الحيض بل اصالة عدم الحيض تنفيه واما المرسلة
فالظ منها ارادة ايام العادة قال في الذكرى بعد حكاية التفسير المتقدم عن المبسوط ان الذي في الكافي في قوله ع كل ما تراه المراة في ايام حيضها من صفرة
او حمرة فهو من الحيض وكل ما تراه بعد ايام حيضها فليس من الحيض وفي قوله عليه السلام في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيضا كله انتهى وفيه تعريض
على ان ما ذكره في المبسوط كانه معنى ماخوذ من هاتين الروايتين لا الخبر الدال بنفسه على ما استظهره لكن الشارح في الروض استظهر ما استظهره في المبسوط كما
نقل عنه فراجع واما اخبار افطار الصائمة برؤية الدم فهي واردة في مقام بيان اطلاق وجوب الافطار في اي وقت رات دم الحيض فلا اطلاق فيها
بالنسبة الى نفس الدم بل المراد به كما في المعتبر الدم المعهود كما ان رؤية الدم المراد بها خروجه عن الموضع الطبيعي لا مطلق رؤيته ومما ذكرنا يظهر الجواب عن اخبار
الاستبراء واما ما دل على تميز الحيض عن الاستحاضة والعذرة والقرحة فموردها ما اذا علم من الخارج انتفاء الثالث ودوران الامر بين المشتبهين
ولا شبهة في وجوب الحكم باحدهما عند انتفاء الاخر بانتفاء علامته واما ما دل على الحكم بالحيضية معللا بالاحتمال كروايات تقدم العادة وحيض
الحبلى فقد ينظر ان لفظ ربما للتكثير جيء به لرفع الاستبعاد ولم يقصد تعليل الحكم بالاحتمال مع ان اخبار التعجيل مختصة بما تراه المعتادة قريبا
من عادتها واما روايتا يونس فقد تقدم في اقل الطهر وجوب تاويلهما واما ما دل على ان المرئي قبل العشرة من الحيضة السابقة وبعدها من المستقبلة فالظاهر
انها مسوقة لبيان ان الدم المفروغ عن حيضيته ان وجد فيما قبل العشرة فهو جزء من الحيضة الاولى وان وجد بعدها فهي من حيضة مستقبلة مع ان الظ
اختصاص موردها ما قبل العشرة بالدم الموجود بعد تحقق اقل الحيض ومنه يظهر ان حيضيته اجماعي المعتبر وهي من المطلب اللهم الا ان يستظهر منها الاجماع على
اصل القاعدة وكونها من المسلمات كما اشرنا اليه وكيف كان فالعمدة في المقام الاجماعات ولولاها لاشكل الحكم كما اعترف به شارح الروضة تبعا للجامع مع
صد فلو قطع النظر عن الاجماعات كان الحاصل من مجموع الاخبار وجوب الحكم بحيضية الدم في اربعة موارد احدها ما تجده في ايام العادة الثاني ما
تجده قريبا منها الثالث ما تجده بعد انقضاء ثلثة ايام الرابع ما تجده متصفا بالصفات على تامل في عموم هذا الخبر لمورد التميز وحيث انحصر المستند
في عموم هذه القاعدة في الاجماعات المنقولة فلا بد من تنقيح معنى القاعدة ليعلم معاقد الاجماع باثباتها وعدمه **فنقول** الظ ان المراد من الامكان
ليس مجرد الاحتمال في مقابل العلم بل المراد الامكان الواقعي بمعنى القابلية في مقابل الامتناع الواقعي لانه الظاهر من لفظ الامكان دون الامكان بمعنى
عدم وجود المانع في دفع الحمل والمردد ولو سلم ارادة الاعم من ذلك حتى يكون المراد ان كلما يحتمل ان يكون حيضا فهو حيض فهذا مما لا يبقى به شيء من
الاخبار ومعاقد الاجماعات المتقدمة ثم المراد من عدم الامتناع من جميع الجهات كما ترى ولو ثبت ذلك كان الحيضية واجبة لا ممكنة

اذ لا واسطة في الممكنات بين الامتناع العرضي والوجوب العرضي فيصير معنى كلما لم يمتنع كونه حيضا فهو حيض كلما وجب ان يكون حيضا فهو حيض
الحاصل انه لا يتحقق عدم الامتناع على الاطلاق الا بعد العلم بانتفاء ما عدا الحيض فيتعين ان يراد بالامتناع عدم الامتناع من جهة الموانع التي قررها
الشارع كالصغر واليأس ونحوهما فمعنى القاعدة انه كلما لم يمتنع من جهة الموانع المقررة في الشريعة كونه حيضا بان كان جامعا لشرائطه وخاليا عن
موانعه المقررة فهو حيض وان لم نعلم كونه حيضا من جهة بعض الخصوصيات التي لا يطلع عليها الا من يعلم ما في الارحام فان انتفاء الموانع او اجتماع الشروط
لا يوجب تحقق المشروط وانما يلزم من وجودها او عدمها العدم ثم المراد من عدم الامتناع لاجل الموانع الشرعية يحتمل ان يكون عدم الامتناع واقعا من
جهة الموانع الشرعية الواقعية وح فلا بد من احراز عدم الموانع الواقعية فلا يكون الشك في حيضية هذا الدم على هذا الفرض الا مسببا عن خصوصيات و
علائم باطنية للحيض ولا يطلع عليها غير من يعلم ما في الارحام ويحتمل ان يكون المراد عدم الامتناع من جهة ما وصل الينا من الموانع الشرعية وح فوجود
عدم ثبوت مانع شرعي لحيضية الدم يكون كافيا في الحكم بحيضيته ولا يحتاج الى احراز عدم الموانع الواقعية فالمتحصل من ذلك ان الشك في كون ما تراه حيضا
لا يخرج عن احد اسباب ثلثة لانه اما ان يكون من جهة الشك في تحقق شرط شرعي او عادي كما في الدم الخارج من الخنثى والممسوح والمشكوك في انوثتهما وكما لو خرج
وتردد زمان خروجه بين ما قبل البلوغ وما بعده واما ان يكون من جهة الشك في شرطية شيء مفقود في ذلك الدم كالتوالي ونحوه من الشروط الخلافية
واما ان يكون من جهة الشك في مشخصات جزئية للحيض تختلف باختلاف آحاد النساء بحيث لا تنضبط تحت ضابط واقعي ولا معرف ظاهري فلا يطلع
عليها الا من يعلم ما في الارحام كما اذا استمر دم في ثلثة ايام بحيث يعلم باجتماعه لجميع الشرائط المقررة للحيض الا انه يشك في كونه ذلك الدم المخصوص حيضا
فان اجتماع تلك الشروط لا يفيد الا احتمال الحيضية في مقابل فقدها الموجب للقطع بعدمها اما القسم الاول فالاقوى فيه اجراء اصالة عدم الحيض السابقة
عن اصالة عدم الافتقار وغلبة الحيض كما عرفت ولا دليل على اجراء القاعدة المذكورة هنا من الاخبار ولا من الاجماع اما الاخبار فلما عرفت واما الاجماع
فلان كثيرا من نقلته كالمحقق في كتابيه وغيرهما لم يقولوا بحيض المبتدئة والمضطربة الا بعد الثلثة بل عرفت ان ارادة هذا من القاعدة خلاف الظاهر
وان سلمنا العموم في معاقد الاجماع اذ المتبادر من الامكان القابلية الواقعية في مقابل الامتناع لا الاحتمال والتردد في مقابل الجزم نعم ربما يستعمل لفظ
الامكان في مقام التردد والاحتمال الا ان المراد بالامكان في نظر الشخص لا في الواقع ولاجل ما ذكرنا اعتبر في الامكان تحقق شرائط الحيض قال في
وصف امكان اي كون الدم حيضا بحال المراة بان تكون بالغة غير يائسة ومدته بان لا ينقص عن ثلثة ولا يزيد على عشرة ودوامه كتوالي الثلثة ووصفه
كالقوي والتميز ومحله كالجانب ان اعتبرناه ونحو ذلك حكم بانه انما يعتبر الامكان بعد استقراره فيما يتوقف عليه كايام الاستظهار فان الدم فيها يمكن
كونه حيضا الا ان الحكم به موقوف على عدم عبور العشرة ومثله القول في اول رؤيته مع انقطاعه قبل الثلثة انتهى وقريب منها في جامع المقاصد وقال
جمال الدين الخوانساري في حاشية الروضة في ذيل قول الشارح يعتبر الامكان الى آخره حمل الامكان في كلام المص على مجرد الاحتمال فيشكل بما ذكروا لو حمل
على الامكان النفس الامري بحسب القواعد الشرعية فلا حاجة الى ما ذكره ثم قال انه يمكن ان يكون غرضه من هذا التقييد بيان ان المراد من الامكان
ليس مجرد الاحتمال الذي قد يستعمل فيه الامكان بل هو بعد استقراره الذي ما له الى الامكان النفس الامري فيجب حمل كلام المص عليه انتهى وظ عبارة
الروض وان كان يعطي ارادة مجرد الاحتمال الا ان الظاهر ان المقصود منه بعد تقييده بالاستقرار الامكان النفس الامري فحاصل هذه القاعدة كما في
شرح ص ان كلما امكن شرعا كونه حيضا باستجماع الشرائط والخلو عن موانعه حكم بكونه حيضا كان بصفات الحيض ام لا كذا ذكره الاصحاب فالمعتبر على
وجه يظهر منه نقلهم عليه انتهى ومن هنا يظهر انه لا يحكم على الدم بالحيضية بقاعدة الامكان الا بعد مضي الثلثة اذ قبله لا يستقر الامكان ولذا خص
معقد اجماع المعتبر وهي المبتدئة ببيان ما تراه المراة من الثلثة الى العشرة ثم استدل عليه بقاعدة الامكان مع ان تلك القاعدة على المعنى المتوهم
جارية فيما قبل الثلثة ولم يقل المحقق في كتبه بتحيض المبتدئة بمجرد الرؤية فليس ذلك الا لعدم استقرار الامكان قبل الثلثة نعم قد استدل المص في
لف في هذه القاعدة على تحيض المبتدئة وقد اجاب بعضهم عن تمسكه هذا بعدم استقرار الامكان بمجرد الرؤية لكن تمسكه قد يشعر لا بدل
على ارتضائه بالتمسك كما لا يخفى على العارف بطريقته في كتبه الاستدلالية ولذا اخر التمسك بها عن الاخبار وعكس في مسئلة ما تراه بين الثلثة
والعشرة ولما القسم الثاني من الشك فالظ خروجه ايضا عن مورد القاعدة لان الظاهر من الامكان هو عدم الامتناع الواقعي من جهة ما صدر من
الشارع واقعا من الشرائط والموانع الواقعية والمفروض عدم العلم بذلك في ذلك القسم ولو سلم ظهور القاعدة فيما يعم هذا القسم لكن لا دليل
على اعتبارها في المقام فاذا شككنا في ان نعرف ايام رؤية الدم في جملة العشرة مانع شرعي ام لا او التوالي شرط ام لا يجوز الحكم على الدم المرئي
متفرقا بانه مما لا يمنع في حكم الشارع ان يكون حيضا لاحتمال امتناعه عنده من جهة اعتبار التوالي ودفع احتمال اعتبار الشارع له بحكم
الاصل... بقاعدة عدم الحيض نعم لو كان هذا الاطلاق ينفع في مقام الشك في شرطية الشيء المشكوك اخذ به ولا يبقى على حكم
الاصل لذا ترى الغافلين بعدم اعتبار التوالي تمسكوا باطلاق اخبار كون اقل الحيض ثلثة والمعتبرين للتوالي في المعظم رجعوا الى
... بعد منع الاطلاق ... الامكان فالمتيقن من القاعدة هو القسم الثالث وهو ... بهذه القاعدة

بمنزلة اصل ثانوي وارد على اصالة عدم الحيض فاذا ثبت من الشارع كون الدم الفلاني كالمتجاوز عن ايام العادة الى ما فوق العشرة مثلا ليس بحيض
وان استجمع سائر شرائط قابلية الحيض فهذا الدليل مخرج لذلك الدم عن موضوع الامكان لا مخصص لقاعدة الامكان فيرجع حاصله الى ان تجاوز الدم
الزائد على ايام العادة عن العشرة مانع شرعي لكونه حيضا نظير سائر الموانع كالصغر واليأس ونحوهما ولاجل هذا الفرض في مع صحته مثلا
لعدم استقرار الامكان كدم المبتدئة قبل الثلثة ظهر بذلك فساد ما قيل ان هذه القاعدة مخصصة وقد استثني منها مواضع كالمثال المفروض وما
اشبهه وافسد من ذلك جعل دم الخنثى والممسوح وما شك في خروجه عن الرحم او من الخارج من المشتبهات هذه القاعدة ولعله مبني على جعل الامكان بمعنى الاحتمال
والتردد وقد عرفت فساده ولو اريد من الاستثناء التخصيص الخروج الموضوعي المعبر عنه بالتخصص فيجب التزام دخول ما ينقطع على الاقل والخارج من اليائسة
والصغيرة وغير ذلك من الدماء الفاقدة للشرائط في المستثنيات فالمحصل ان المتيقن من معاقد الاجماعات في مورد هذه القاعدة هو القسم الثالث ويمكن
الاستدلال عليها فيه مضافا الى ما ذكرنا باستقرار سيرة المتشرعة على جعل الدم الخارج من المخرج حيضا اذا لم يعلم كونه دما آخر بل على ذلك بنا العرف خاطبه و
كما يجب الرجوع الى العرف لاستعلام المراد الشارع من الفاظه التي لم يثبت لها حقيقة شرعية كذلك يجب الرجوع اليه لاستعلام مصاديق ما علم المراد به
من الفاظ الشارع اذا لم ينصب معرفا خاصا للمعرف لتلك المصاديق فاذا قال اعتزلوا النساء في المحيض وعلمنا ان المراد منه الدم المخلوق في الرحم لتربية الولد فلا بد
في تميز ان الخارج هو من ذلك الدم او من دم آخر اما من نصب ضابط مميز له عن غيره واما من احالة ذلك الى العرف والشارع وان كشف هنا ببيان ما هو من
شروط الحيض وموانعه عن عدم كون بعض الدماء حيضا كالخارج عن الصغيرة واليائسة والمنقطع قبل الثلثة والمتجاوز للعشرة الا ان ذلك ضابط
غالبي لا يفي بتعيين جميع ما هو بحيض فعلم من اقتصاره على ذلك احالة المكلف على ما بنى العرف على كونه من ذلك الدم وقد عرفت ان بناءهم على اصالة الحيض في
الدماء الخارجة من المخرج ويمكن جريان هذا الوجه في القسم الثاني ايضا من اقسام الشك في حيضية الدم اعني ما كان الشك فيها من جهة الشك في شرطية امر
مفقود كالتوالي مثلا او مانعية امر موجود كالحمل بان يقال بعد بناء العرف على كون الخارج الغير المتوالي او الخارج من الحامل حيضا مثلا فاذا لم يصل الينا
من الشارع ما يقضي بخلافه كان بناء العرف هو المتبع الا ان التمسك بهذا الوجه من اصله لا يخلو عن نظر بناء على ان المسلم من بناء العرف هو فيما لو كان الدم
بصفات الحيض ومع عدمه لا يظهر حكمهم بالحيضية كما لا يخفى على من سأل عن علامات الحيض ويبادي بذلك ان المراة في رواية حفص البختري بعد ما سمع
من الامام عليه السلم صفات الحيض قال والله لو كان امراة ما زاد على هذا وقول المراة الاخرى في رواية اسحق بن جرير بعد ما سمعت قول الامام ع ان دم الحيض
ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة قالت لو لا انها اديبة كانت امراة ومن ذلك يظهر وجه النظر في السيرة المدعاة على هذا المطلب فلا ينبغي ما يدل على قاعدة
الامكان في فاقد الصفات عدا اطلاق معاقد الاجماعات وبعض الاخبار المتقدمة مع الاغماض عما يرد عليها بل لا يبعد دعوى انصراف الدم في تلك
الاطلاقات الى ما وجد فيه صفات الحيض كما يشهد به جعل الصفرة في مقابل الدم في جملة من الروايات فلاحظ مع ثبوت عدم الانصراف فيها كانت
هي الاجماعات المنقولة معارضة او موهونة بالاخبار الدالة على الصفات وعلى ان الفاقد لها استحاضة كالاخبار المتقدمة في اول المسئلة عند
تعرض المص قده لتحديد الحيض وكالدالة على ان الصفرة في غير ايام الحيض ليس حيضا مثل قوله ع في رواية ابن مسلم وان رأت الصفرة في غير ايامها
توضأت وصلت وما دل على التفصيل فيما تراه الحامل كونه عبيطا وعدمه ونحو ذلك ومع التعارض والتساقط فالمرجع الى استصحاب احكام
الطاهر لان اصالة عدم الحيض في بعض الصور اعني ما اذا رأت الدم اولا معارض باصالة بقاء الحيض فيما اذا رأت الدم المشكوك بعد تحقق المتيقن
لمانع او غيرها والرجوع الى عمومات اوامر العبادة ونحوها غير صحيح بعد العلم بخروج الحائض عن موضوعها وتحقق الاشتباه في المقام في
مصداق الحائض والطاهر فلا مناص عن الرجوع الى ما ذكرنا من الاستصحاب ولذلك كله او بعضه منع صاحب المدارك وبعض من تأخر عنه عن جريان
القاعدة في فاقد الصفات بعد ان استشكل شيخه الاردبيلي تبعا للجامع في الحكم لو لا الاجماع وما ابعد ما بينه وبين من اجراها في جميع الاقسام الثلثة
المتقدمة لكن الانصاف ان الخروج عما عليه الاصحاب مشكل والاخبار المتقدمة في صفات الحيض قد عرفت في اول الباب اختصاص دلالتها على العمل بها
بصورة استمرار الدم المعبر عنه عرفا وفي الاخبار بالاستحاضة وما ورد في الحامل من اعتبار الصفة فهو مسلم لما مر من انه لا تتحيض غير ذات العادة بمجرد
الرؤية الا مع اتصاف الدم بصفات الحيض بل يحتمل ان يكون الحكم في الحامل كذلك ولو كانت معتادة لعدم ثبوت الاجماع المركب بين الحامل وغيرها و
اما ما دل على ان الصفرة في غير ايام الحيض ليس حيضا فهو محمول على ما بعد الاستظهار ومضى انه لا تتحيض بها كما سيجيء او التخصيص بالصفرة
انما هو لوقوعها في مورد السؤال لا لخصوصية في الصفرة فتأمل ومما يترتب على قاعدة الامكان انه لو رأت الدم ثلثة ايام كان حيضا وان لم يكن
بالصفات وان انقطع ثم رأت اليوم العاشر خاصة كان العاشر ايضا حيضا بلا خلاف ظاهرا كما نقله عن ... لامكان كونه حيضا والاخبار في
الجملة مستفيضة منها ما تقدم في المبتدئة من وجوب انتظارها العشرة ومنها ما تقدم من روايتي ابن مسلم من ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة
الاولى وما تراه بعدها فهو من الحيضة المستقبلة فيه الا انها كاطلاق معاقد الاجماع يشمل ما رأت المبتدأة الدم بغير صفات الحيض متجاوزا من
... الاجماع لا اشكال في الحكم في هذا الفرض من جهة ما دل من المستفيضة على ان الصفرة بعد ايام الحيض ليس من حيض الا ان يراد ... انما

ذكرنا سابقا من عدم التحيض بالصفرة بعد الاستظهار وقد عرفت انه محل تأمل وقد اضفنا الى ما عرفت سابقا من الاجمال في المعتبرة في رواية ابن مسلم
لتردده بين ارادة العشرة من مبدأ الحيض والعشرة من مبدأ الطهر الا ان يعين الاولى في الفقرة الاولى والثانية في الثانية بقرينة الاجماع على
ان الطهر لا يكون اقل من عشرة وان كان فيه مخالفة لما هو الظاهر من اتحاد العشرة في الفقرتين ويراد بالعشرة في الفقرتين العشرة من مبدأ الحيض و
تقييد اطلاق الثانية بما اذا تخلل بينهما اقل الطهر وقد جمع المصنف قده بين الاستدلال بالفقرة الاولى لما نحن فيه وبالثانية لاعتبار العشرة في اقل الطهر
وفيه ما لا يخفى وسيجيء توضيح المطلب فيما تراه المعتادة بعد العادة من مسألة الاستظهار ان شاء الله وحيث فرضنا كون العاشر حيضا وعرفت سابقا ان
الطهر لا ينقص عن عشرة ايام فالعشرة الملفقة في فرض المتن من ايام الدم وايام النقاء مجموعها حيض وكذا الحكم لو انقطع الدم لما دون العشرة والنقاء
ان كل دم بين صاعدا في العشرة تخللها نقاء وحكمها في الاول بكونه حيضا فالمجموع من ايام الدم والنقاء بينها حيض ويجب عليها الاستبراء وهو طلب براءة الرحم
من الدم عند الانقطاع ظاهرا لدون العشرة على المشهور المحكي عن جملة من الاصحاب وعن ثبوت الظ عدم الخلاف فيه لكن عن الاقتصار التعبير بلفظ ينبغي
ولا يبعد ارادة الوجوب منه واستدل عليه بالاخبار المستفيضة ففي صحيحة ابن مسلم اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم
فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل وان رأت بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل ومرسلة يونس عن امرأة انقطع عنها الدم فلا تدري اطهرت ام لا قال تقوم قائمة
وتلزق بطنها بالحائط وتستدخل قطنة بيضاء وترفع رجلها اليمنى فان خرج على القطنة مثل رأس الذباب دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت تغتسل
وتصلي ورواية شرحبيل الكندي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام كيف تعرف الطامث طهرها قال تعمد برجلها اليسرى على الحائط وتستدخل الكرسف بيدها اليمنى
فان كان ثمة مثل رأس الذباب خرج على الكرسف وموثقة سماعة قلت له المرأة ترى الطهر وترى الصفرة او الشيء فلا تدري اطهرت ام لا قال فاذا كان كذلك فلتقم
فلتلصق بطنها الى حائط وترفع رجلها على حائط كما رأيت الكلب يصنع اذا اراد ان يبول ثم تستدخل الكرسف فان كان ثمة من الدم مثل رأس الذباب خرج
فلم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت وعن الفقه الرضوي واذا رأت الصفرة او شيئا من الدم فعليها ان تلصق بطنها الى الحائط وترفع رجلها اليسرى كما ترى
الكلب اذا بال وتدخل قطنة فان خرج فيها دم فهي حائض وان لم يخرج فليست بحائض والانصاف انه لولا فتوى الاصحاب بالوجوب كان استفادته من هذه الاخبار
مشكلا لان بعضها مسوق لبيان وجوب ذلك عند ارادة الاغتسال لئلا يظهر الدم فيلغو الاغتسال ويحتمل الاشتراط شرعا اما لان الاصل بقاء
الحيض واما لتحصيل الجزم ببراءة الرحم تعبدا وان قلنا باصالة عدم حدوث دم في الرحم وعدم جريان اصالة البقاء في الامور التدريجية وبعضها مسوق
لبيان كيفية استعلام براءة الرحم من غير تعرض لوجوبه والظاهر ان موثقة سماعة ايضا من هذا القبيل وان كان يتراءى منها الوجوب بل وكذا الرضوي و
فالعمدة فتوى الاصحاب ويمكن ان يؤيد بدعوى ان الاصل في امثال المقام من الشبهات الموضوعية التي لا تعلم غالبا الا بالفحص هو وجوب الفحص كما تقدم
في وجوب الاستعلام لمن اشتبه عليها الحيض بالعذرة او القرحة وان قلنا بان الاصل في الشبهة الموضوعية العمل بالاصول من دون فحص فيه ثم ان الظ
من النصوص والفتاوى ان وجوب الاستبراء انما هو مع احتمال وجود الدم فلو علم بعدمه ولو لاجل عادة قطعية لم يجب كما لم يجب اذا علم بعدم الانقطاع
في الباطن وفي الاعتماد على العادة الظنية اشكال اقواه وجوب الاستبراء ثم وجوب الاستبراء انما هو من باب المقدمة للعبادة المشروطة بالطهارة فلا يجب الا
بوجوبها وليس شرطا في صحة الغسل الا لاجل ان الامر بالغسل انما يتوجه على الطاهر من الحيض ويتوقف معرفة كون المرأة كذلك على الاستبراء اذ الاصل
بقاء الحيض وعدم انقطاعه ولا اشكال في عدم صحة الغسل بدون الاستبراء نعم لو نسي الاستبراء واغتسلت ثم تبين طهرها زمان الاغتسال صح الغسل
بلا اشكال الا ما لو قلنا ابعد جريان الاصل في الامور التدريجية الحادثة شيئا فشيئا بل الاصل فيها عدم حدوث الزائد على ما علم حدوثه كان الاصل في
المقام عدم حدوث دم الحيض بعد ذلك فيكفي ذلك في صحة الاغتسال الا ان الاخبار المتقدمة ظاهرة في عدم جواز الاغتسال اعتمادا على الاصل المذكور
من دون استبراء نعم يحتمل كما عن بعض ايضا كون الامر فيها للارشاد لئلا يقع الغسل لغوا ويترتب على ما ذكرنا من جريان اصالة بقاء الحيض
او اصالة عدمه انه لو تعذر الاستبراء استمرت على ترك العبادة حتى تقطع بالطهر على الاول واغتسلت وفعلت العبادة على الثاني وكيفية الاستبراء
ان تستدخل قطنة باي وجه اتفق على ما عن الهداية والمقنعة وط وسم والمهذب والكافي والوسيلة والجامع والظ انه المستفاد من اطلاق صحيحة ابن مسلم
المتقدمة لان غيرها من الاخبار لا يصلح للتقييد لما في ضعف سند بعضها ودلالة آخر ومعارضة بعضها مع بعض مع ورود الصحيحة في مقام البيان
فيبعد ترك التقييد الا ان العمل عليها احوط ويرجح ما دل على رفع الرجل اليسرى لتعدده وقوة سنده ثم اذا ادخلت القطنة صبرت هنيئة كما في الروض
لكن النصوص وسائر الفتاوى خالية عن ذلك ولعل المتعارف عند النساء في مقام الاستعلام يدعى انصرافها عن الاطلاقات ثم تنظر فان
خرجت القطنة نقية عن الدم ولو كان صفرة بناء على ما تقدم من عدم الفرق فيما يخرج من الفترة فطاهرة يجب عليها الغسل عند وجوب مشروط به ولا
يجب عليها الاستظهار وان احتمل حدوث الدم فيما بعد بلا خلاف ظاهر الا عن المصنف قده في المعتبر على ما نسبه اليه الشهيدان ولكن المصرح به في كشف
اللثام انه توهم وسيجيء كلام المعتبر لاصالة عدمه ولا يجري هنا اصالة بقاء الحيض وان قلنا بجريانها في التدريجيات نعم لو تيقن العود لعادة
قطعية لم ينفع الاستبراء ولو ظنت العود لعادة او نحوها فالاقوى المحكي عن بعض الاستظهار هنا وقد يؤيد بلزوم الحرج

لو وجب الغسل والعبادة بمجرد احتمال العود ولو ظنا ويمكن الفرق بين الظن الحاصل من العادة وغيره كما يظهر من صاحبي المدارك والذخيرة وجم
جماعة ممن تأخر عنهم منهم المحقق البهبهاني قدس سره وعلله اكثرهم بلزوم الحرج ويمكن الاستدلال له بالاصل في الثاني وعموم ادلة ترك العبادة ايام العادة
على ما هو المتفاهم منها عرفا وان خرجت القطنة نقية من الدم باي لون اتفق صبرت المعتادة عددا دون العشرة عن العبادة مدة غير معينة كما يظهر من
اطلاق الاستظهار في بعض الاخبار يوما واحدا كما في بعض اخر ولم يعرف به قائل او يومين كما في ثالث وبه تعبيرا على قائل عدا المصنف قده هنا او ثلثة كما عن
المقنعة او مخيرا بين الاولين كما عن جملة من الكتب بل عن المنتهى رواياته كثيرة او بين الاخيرين كما في بعض الروايات وبين الثلثة كما في رواية البزنطي او
الى العشرة كما في عدة روايات او ثلثي ايامها وكيف كان فلا اشكال في اصل مشروعيته وحكاية الاتفاق عليه مستفيضة مضافا الى الاخبار المستفيضة
بل المتواترة ومنها مرسلة ابن المغيرة عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كانت ايام المرأة عشرة لم تستظهر فان كانت اقل استظهرت ورواية يونس بن
يعقوب عن ابي عبد الله عليه السلام تجلس النفساء ايام حيضها التي كانت تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلي ورواية اسحق بن جرير في المرأة تحيض فتجوز ايام حيضها قال ان
كان ايام حيضها دون العشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قال فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام
حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين الخبر ومرسلة داود مولى ابي المغراء عمن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن المرأة تحيض ثم يمضي وقت طهرها وهي
ترى الدم قال ع تستظهر بيوم ان كان حيضها دون العشرة ايام فان استمر الدم فهي مستحاضة وان انقطع الدم اغتسلت وصلت لكن دلالتها كما سيجيء ظاهرة في
عدم الاستظهار ورواية زرارة ومحمد بن مسلم المستحاضة تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم وموثقة مالك بن اعين عن النفساء
يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى له منذ يوم وضعت بقدر ايام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس ان يغشاها ان احب وموثقة زرارة
تقعد النفساء ايامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين وصحيحة زرارة قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع
الدم والا اغتسلت الى ان قال قلت والحائض قال مثل ذلك سواء وموثقة سماعة عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها فقال اذا رأت الدم قبل وقت حيضها
فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت فان كانت اكثر من ايامها التي تحيض فيهن فلتتربص ثلثة ايام بعد ما تمضي ايامها فاذا تربصت ثلثة ايام ولم
ينقطع الدم عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة وموثقته الاخرى قال سألته عن امرأة رأت الدم في الحبل قال تقعد ايامها التي كانت تحيض فاذا زاد
الدم على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة ورواية محمد بن عمرو بن سعيد عن ابي الحسن الرضا عليه السلام عن الطامث وحد جلوسها
فقال تنتظر عدة ما كانت تحيض ثم تستظهر بثلثة ايام ثم هي مستحاضة ورواية اسمعيل الجعفي المستحاضة تقعد ايام اقرائها ثم تحتاط بيوم او يومين فان هي رأت
طهرا اغتسلت وان لم تر طهرا اغتسلت وصحيحة زرارة المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او اثنين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث مرات
الى ان قال فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها وصحيحة ابن مسلم المروية عن المنتقى لابن محبوب الحائض اذا رأت دما بعد ايامها التي ترى الدم
فيها فلتقعد عن الصلوة يوما او يومين وموثقة زرارة المستحاضة تستظهر بيوم او يومين وموثقته الاخرى عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال
تستظهر بيوم او يومين وموثقة البصري عن المستحاضة ايطأها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد ايام اقرائها التي كانت تحيض فيه فان كان قرؤها
مستقيما فلتأخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ورواية حمران بن اعين المروية عن المنتقى عن كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري و
فيها قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن ايام اقرائها فان هي طهرت والا استظهرت بيومين او ثلثة ورواية سعيد بن يسار عن المرأة
تحيض ثم تطهر وربما رأت بعد ذلك الشيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها فقال تستظهر بعد ايامها بيومين او ثلثة ثم تصلي وصحيحة البزنطي عن ابي
الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عن الطامث كم تستظهر قال تستظهر بيوم او يومين او ثلثة ومرسلة عبد الله بن المغيرة عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام
في المرأة ترى الدم ان كان قرؤها دون العشرة انتظرت العشرة وان كان ايامها عشرة لم تستظهر وموثقة يونس بن يعقوب عن امرأة رأت الدم في حيضها حتى تجاوز
وقتها متى ينبغي لها ان تصلي قال تنتظر عدتها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام ورواية اخرى ليونس في امرأة ولدت فرأت الدم اكثر مما كانت تحيض
قال تقعد ايامها التي كانت تجلس فيها ثم تستظهر بعشرة ايام ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل
ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك واستظهرت بمثل ثلثي ايامها الى ان قال وان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها
او خالتها واستظهرت بثلثي ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة الخبر وهذه الاخبار كما ترى متفقة الدلالة على مشروعية الاستظهار وان اختلفت
من حيث الاطلاق والتقييد بين متعرض لها الا ان بازائها ما يدل بظاهره على المنع عن الاستظهار وترتيب احكام المستحاضة مثل رواية
يونس الطويلة الصريحة في المستحاضة المعتادة لا وقت لها الا ايامها وقوله ع في اخر المرسلة تعمل عليه وتدع ما سواه ويكون سنتها فيما يستقبل
ان استحاضت وقوله عليه السلام في المضطربة المأمورة بالتحيض سبعا الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع لما قال لها تحيضي سبعا فيكون قد امرها
بترك الصلوة اياما وهي مستحاضة ولو كان حيضها اكثر لم يأمرها بالصلوة وهي حائض الخ فان المستفاد منه ان الشارع لم يكن ليأمر
بترك الصلوة بعد العادة ومثل صحيحة معوية بن عمار المستحاضة تنظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها وان جازت ايامها ورأت

يجب للمستحاضة ان تنظر. كذا في الوسائل

الدم

الدم يثقب الكرسف اغتسلت وصلت وموثقة ابن سنان في المرأة الحبلى ترى الدم التي تطهر قال تغتسل عند صلوة الظهر تصلي الى ان قال لا بأس بان يأتيها بعلها متى شاءت الا ايام اقرائها وموثقة سماعة المستحاضة تصوم شهر رمضان الا الايام التي كانت تحيض فيها ورواية ابن ابي يعفور المستحاضة اذا مضت ايام قرئها اغتسلت واحتشت ورواية مالك بن اعين عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال تنتظر الايام التي كانت تحيض فيها وحيضتها مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الايام وصحيحة زرارة عن احدهما عليهما السلام قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة وذيل مرسلة داود وصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة عن ابي عبد الله عليه السلام وقد تقدمت في مسئلة اقل الطهر قال قلت امرأة تكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لا صفرة ولا دما قال تغتسل وتصلي قلت تغتسل وتصلي وتصوم ثم يعود الدم قال اذا رأت الدم امسكت عن الصلوة واذا رأت الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت واذا رأت الدم فهي مستحاضة وفي مرسلة يونس القصيرة كلما رأت المرأة ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض وفي المستفيضة ان الصفرة بعد الحيض ليس من الحيض الى غير ذلك مما دل على ان الصفرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر ونحوه عن قد ادعينا عليه كالناصريات الاجماع ثم اشتهر بين المتأخرين الجمع بين هذه الاخبار وما تقدم الدالة على استحباب الاستظهار وهذا الحمل مما يأبى عنه كثير من الاخبار المتقدمة الواردة في بيان حد الجلوس سيما مثل موثقة مالك بن اعين المتقدمة الدالة بمفهومها على تحريم الوقاع بعد عادة الحيض بيوم واحد مع ان الحمل المذكور مستلزم للخروج عن ظاهر اخبار الطرفين بل الشاهد بل المعارض ان يعاضه بالعكس فيحمل اخبار المبادرة الى الغسل بعد تجاوز العادة على الاستحباب وبذلك يظهر ضعف ما عن جمع من حمل اخبار الاستظهار على الاباحة ويحمله عبارة المعتبر حيث عبر بان الاستظهار على الجواز بناء على حمل الاوامر بالاستظهار واردة في مقام توهم الحظر ووجوب العادة بمجرد انقضاء العادة ويتلوه الوجهين في الضعف الجمع بحمل الاخبار الاستظهار على ما اذا كان الدم بصفة الحيض في تعلله لتخصيصها الا بما دل من المستفيضة على ان الصفرة بعد الحيض ليس من الحيض بعد التخصيص اخص مما دل على وجوب الغسل بعد ايام العادة فيخصص بها فتبقى الشهادة صحيحة اسمعيل عن المرأة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي فتصبر حتى تنقضي ايامها فان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وقوله عليه السلام في رواية ابي بصير ما كان يعني من الصفرة بعد الحيض بيومين فليس من الحيض ويؤيده عموم ما دل على اعتبار الصفات وخصوص مرسلة يونس الواردة في الاستبراء التي انقطع عنها الدم ظاهرا ولا يبدي الطهر ثم لا قال تقوم قائمة وتلزق بطنها بحائط وتستدخل قطنة بيضاء فان خرج على رأس القطنة مثل رأس الذباب دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت فان ظاهرها يشمل المعتادة او ينصرف اليها بحكم الغلبة وصحيحة ابن مسلم اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل فان رأت بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل غير مع اباء بعض اخبار الاستظهار عن التخصيص المذكور وكرواية سعيد بن يسار المتقدمة الواردة فيمن ترى الشيء الرقيق من الدم بعد اغتسالها انه لو سلم ورد بهذا التخصيص في هذه الاخبار الا ان حمل الاخبار الدالة على الاقتصار على العادة مختصة بما اذا رأت الصفرة بعيد جدا فلاحظها خصوصا المرسلة القصيرة المتقدمة واضعف من الجميع تقييد اخبار الاغتسال بعد انقضاء العادة بما ايام الاستظهار وضعفه غني عن البيان وان مال اليه وقال به بعض من اخبار وجوب الاستظهار من شايخنا المعاصرين ونحوه في الضعف ما ارتكبه بعض الاواخر عصرنا شارح المفاتيح من تخصيص تلك الاخبار بالدامية وهي التي يستمر بها الدم من حيضها الاول الى الدورة الثانية فمراده وان خبير بان غير واحدة منها كصحيحة زرارة المتقدمة الواردة في النفساء وكذا الخبران الاخيران المتقدمان من مرسلة يونس الطويلة ونحوها ذيل مرسلة القصيرة بعدما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض ومرسلة داود المتقدمة ظاهرة بل صريحة في غير الدامية نعم ظهور جملة منها في الدامية مما لا ينكر الا ان بعض اخبار الاستظهار كرواية اسمعيل الجعفي وصحيحة زرارة الواردة في استظهار المبتدأ وموثقة البصري وصحيحة الاخرى الواردة في المستحاضة التي يدعي ظهورها في الدامية فالتعارض بحاله وربما يجمع ايضا بحمل اخبار الاستظهار على من كانت عادتها غير مستقيمة بان يكون قد تزيد وتنقص وهذا الاختلاف كون المرأة معتادة عددية اذ المقصود اختلاف ايامها بالزيادة عليها احيانا بعد استقرار العادة على عدة معين او بالزيادة والنقيصة بناء على ان هذا الاختلاف لا يقدح في بقاء العادة كما تقدم في مسئلة ثبوت العادة ويحمل اخبار الاغتسال بمجرد انقضاء العادة على من لا تكون في عادتها اختلاف اصلا كما هو مورد ابي مالك بن اعين وذيل مرسلة داود ويشهد لهذا الجمع موثقة البصري المتقدمة ويبعد بعض الجمع مرسلة داود المتقدمة وذيلها ويضعفه مضافا الى ان حمل اخبار الاستظهار على غير المستقيمة بعيد جدا ان ظاهر الموثقة الشاهدة على الجمع ورودها في الدامية التي يستمر بها الدم من عادة الى اخرى من دون تخلل اقل الطهر لان الحكم على المستحاضة بانها تقعد اقراءها لا يكون الا في غير الدورة الاولى كما لا يخفى وقد اعترف صاحب هذا الجمع بخروجها عن مورد الاستظهار ووجوب قضائها على ايامها فانه ذكر فيها استحبابا من ان الدم متى تجاوز عن العشرة حكم بان ما على العادة من ايام الاستظهار وغيرها استحاضة في رد من استدل على ذلك بمرسلة يونس الطويلة بما حاصله ان مورد المرسلة وهو من سيمر بها الدم شهرا ابل سنين مدلولة خارج عن محل الكلام الا ان محل البحث هنا كما هو مورد الاخبار المتقدمة وصريح كلام الاصحاب انما هو بالنسبة الى اول الدم اذا تجاوز العادة والحاصل ان الجمع بالوجوه المتقدمة لا يخرج عن تكلف كما ان طرح اخبار الاغتسال بعد العادة من جهة موافقتها لمذهب من عدا المالك من الجمهور لا يصح من بعد ولهذا الذي ان الارجح في الاخبار العلاجية لرجحانها على التخيير العادة في هذه الجمع ترجيح لا تخرج اللا شهادة بل اكثرهم مع

خبالفة مثل ما اللغو في الطرح في الاخبار لانه ليس من المرجحات المنصوصة فلا بد من ادخاله في المرجحات الاجتهادية التابعة للظن الحاصل منها ذلك الاخبار هنا تقية كما لا يخفى ومنها جمع آخر لا يخرج عن قرب وهو ابقاء اخبار الاستظهار على ظاهرها من الوجوب وجعلها مختصة بصورة رجاء الانقطاع دون العشرة كما يشهد له قوله عليه السلام في كثير منها فان رأت طهرا وان انقطع الدم اغتسلت وان لم ينقطع فهي مستحاضة ويؤيده مضافا الى التعبير في بعض الاخبار وفي بعضها الآخر بالاحتياط الظاهر في احتمال كون الدم حيضا بسبب انقطاعه قبل العشرة ان الاستظهار طلب ظهور الحال في كون الدم حيضا او غيره والطلب ذلك مع اليأس عن الانقطاع ويحمل اخبار الاغتسال بعد العادة على اليائسة عن الانقطاع لانه مورد مما تحصر في الدامية التي استمر بها الدم شهرا او سنين بحيث يعلم غالبا عند حصول الطهر بالصبر يوما او يومين ومن هو مثلها كالنفساء حيث ان الغالب استمرار دمها الى ما بعد العشرة ولا ينافي ذلك ورود الاستظهار للنفساء في بعض الاخبار لانها مقيدة بمن يحتمل الطهر كما يدل عليه قوله عليه السلام فيها فان طهرت والا فهي مستحاضة ومثل النفساء من يعلم من جهة كمال الاستقامة عادتها ان الحادث بعدها لا ينقطع على العشرة فتزيد حيضها على عادتها كما هو مورد مرسلة داود ويبقى الكلام في موثقة البصري المتقدمة التي ادعينا ظهورها في الدامية مع التفصيل فيها بين صورتي استقامة العادة وعدمها ويمكن القول بمقتضاها بان يكون اللازم او الراجح للدامية التي قد تزيد حيضها على عادتها ان تحتاط في التحيض زيادة يوم او يومين على عادتها كما انها ابتداء يثبت الاستظهار للمستحاضة وان كانت دامية اذا رجت الانقطاع ويحمل عليه بعض ما ورد في استظهار المستحاضة بناء على ظهورها في الدامية واما قوله عليه السلام في مرسلة يونس القصيرة كلما رأت المرأة بعد ايام حيضها فليس من الحيض فالظاهر ان هذا الحكم عند التجاوز عن العشرة للتصريح فيها قبل ذلك بوجوب ترك العبادة والتحيض فيما تراه قبل انقضاء العشرة فيحصل الجمع الذي ذكرنا ان المستحاضة الدامية اليائسة من حصول الطهر لها بالاستظهار لا يشرع لها الاستظهار والظاهران هذا ليس محل كلامهم بل يظهر من بعض وادعى ذلك غيره ايضا فقد ان ظاهر النص والفتوى اختصاص الاستظهار بالدورة الاولى وسيأتي من بعد ايضا ان ظاهر الاصحاب اختصاص الصبر المستند الى النقاء او العشرة بالدورة الاولى والظاهر ان محل الكلام في المبتدأة والمعتادة واحد حيث انهم يقولون ان خرجت القطنة ملوثة صبرت المبتدأة الى النقاء او العشرة والمعتادة يوما او يومين نعم قد يشرع الاستظهار لهذه المرأة بناء على ظاهر موثقة البصري المتقدمة اذا كانت ايامها قد تزيد على عادتها او تزيد وتنقص بناء على ان الاخير لا يقدح في الاعتبار ومن الاخبار الظاهرة بل الصريحة في معاشرة الدامية لغيرها في الاستظهار رواية اسحق بن جرير المتقدمة في اخبار الاستظهار فلاحظ صدرها وذيلها واما غير الدامية وهي من ترى الدم بعد الطهر الواقعي وتجاوز عادتها فان رجت الانقطاع استظهرت حالها في الحيض والطهر بما يحصل معه ظهور حالها من اليوم الواحد او الاكثر وان يئست عن الانقطاع بان علمت عادة التجاوز عن العشرة كما غلب في ذوات النفاس وبعض ذوات العادة المستقيمة في الحيض بحيث يعلم ان الحادث بعد العادة يتجاوز عن العشرة ويكون استحاضة فلا استظهار لها ايضا بقي الكلام فيما دل على ان الصفرة بعد الحيض من الحيض وبعد ايام الحيض ليس منه فالظاهر ان المراد بايام الحيض ما يشمل ايام الاستظهار حيث ان اصل تشريع الاستظهار لاجل احتمال زيادة الايام فالايام المحتملة لكونها ايام الحيض جعلت في الحكم الظاهري من ايام الحيض ويشهد لذلك قوله عليه السلام في موثقة اسحق بن عمار ان الصفرة ان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض والتخصيص باليومين لان الغالب حصول الاستظهار بهما وسيجيء تمام الكلام في تلك الاخبار عند بيان ما يتفرع على الاستظهار ثم ان اختلاف الاخبار في مقدار الاستظهار اما لان ظهور الحال قد يحصل بيوم واحد وقد لا يحصل الا بالصبر الى العشرة فان المرأة اذا صبرت يوما فان رجت الانقطاع صبرت اكثر من ذلك وان يئست عن انقطاعها قبل العشرة عملت بعد اليوم عمل المستحاضة فقوله عليه السلام استظهرت بيوم او يومين او ثلثة يعني بما يحصل معه ظهور الحال فانتظار العشرة بالنسبة الى من لا يظهر لها الحال قبلها من حيث الانقطاع والاستمرار واما انه لاختلاف عادات النساء فمن كانت عادتها تسعا يظهر لها الحال بيوم وذات الثمانية بيومين وهكذا او الكل محمول على الصبر تمام العشرة نعم الخبر الاخير من اخبار الاستظهار الدال على الاستظهار بثلثي عادة نفاسها لما لم اجد قائلا فهو محمول على من كانت عادتها ستة ايام او مطروح كغيره من الاخبار الواردة في تحديد النفاس كما ستعرف ذلك وما ذكرنا من الوجهين في اختلاف الاخبار اولى من حملها على التخيير لان التخيير في الواجب والمستحب بين الاقل والاكثر مع عدم كون الاكثر افضل بل مع كونه مفضولا كما يشير اليه كلام كوري من ان الاقتصار احوط للعبادة غير وارد في الشرع بل لعله غير معقول كما ذكرناه في الاصول الا ان يكون الواجب الاستظهار بالاقل ويكون الزائد قد خير الشارع فيه بين التحيض وعدمه نظير السنة والسبع للمتحيرة قال في هي قد ورد الاستظهار بالاقل في الحديث الصحيح بثلثة وقد مناه ما ورد بيوم او يومين فهل المراد التخيير الوجه لا لعدم جواز التخيير في الواجب بل التفصيل اعتمادا على اجتهاد المرأة في قوة المزاج وضعفه الموجبين لزيادة الحيض وقلته انتهى ويمكن ارجاعه الى ما ذكرنا من ان الاستظهار في كل امرأة بما يحصل معه ظهور الحال ويقرب مما ذكرنا من ان مقدار الاستظهار تابع لرجاء الانقطاع واليأس عنه ما في البيان من انها تستظهر الى العشرة مع ظنها بقاء الحيض جاز انتهى نعم يرد عليه كغيره ممن حكم بجواز ترك الاستظهار كما هو المشهور بين المتأخرين بل المتسالم عليه منهم انه لا داعي لصرف اوامر الاستظهار عن ظاهرها من الوجوب كما هو المحكي عن السيد والاسكافي والشيخين وابن ادريس بل عن ظاهر الاكثر ويؤيده اصالة بقاء دم الحيض الا ان يعارض باصالة بقاء الدم الى ما بعد العشرة المستلزم لعدم كونه حيضا شرعا لكن المرجع بعد تسليم المعارضة الى استصحاب احكام الحيض لا نفس الموضوع نعم لو قلنا بان الاصل لا يجري في مثل المقام من الامور

المشهور بحيث كانتا عليه مراد كان الاصل عدم حدوث دم الحيض زائدا على حدث مرة لعدم استصحابها احكام الحائض ويتعين رجوع ح الى قاعدة الامكان الا ان يقال ان قاعدة الامكان انما استفيد من الاجماعات المحكية دون الاخبار لما عرفت من عدم نهوضها لاثباتها والمفروض ان المشهور بين المتأخرين عدم الحكم بالحيضية في المقام وجعل الاستظهار مستحبا هذا مع ان قاعدة الامكان كما تقدم في محله لا يجدي في التحيض لكن ربما يحتمل ظهور كونها مستحاضة عدم استمرار الامكان فتأمل فالاولى اثبات وجوب الاستظهار بظاهر الاخبار خصوصا ما يظهر منه توقف حل المواقعة على الاستظهار وما تقدم في رواية محمد بن مسلم من ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وفي اخبار الاستبراء من انها متى خرجت القطنة ملوثة لم تطهر خرج منها ما ما بعد العشرة فتأمل ثم انه بعدما صارت المعتادة مستظهرة فيها حالة بناء على عدم تعيين المدة تغتسل وتصوم وتتعبد فان انقطع الدم على العاشر تعين ان الجميع حيض وان ما عملته في ايام الاستظهار مطابق للواقع وتقضي ما صامت بعد الاستظهار على المشهور بين المتأخرين منهم المحقق في المعتبر والشهيد او المحقق الثاني ونسبه في الحدائق الى الاصحاب بل عن ظ بعض كصريح كونه اجماعيا بل هو من معقد اجماع الخلاف والمعتبر والمنتهى والنهاية على ان ما تراه من الثلثة الى العشرة اذا انقطع عليها حيض لاصالة بقاء الحيض واحكامه وقاعدة الامكان ورواية ابن مسلم المتقدمة من ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى مضافا الى اخبار الاستبراء الدالة على انها ان خرجت القطنة ملوثة لم تطهر وليس في اخبارها ما ينافيها عدا ما دل على ان ما بعد ايام الاستظهار استحاضة بناء على عدم وجوب الاستظهار الى الياس عن الانقطاع او الى العشرة مضافا الى انه لا يبعد كما قدمنا وجوب الاستظهار الى العشرة او الياس من الانقطاع ولاجلها اشكل في الحكم المذكور صاحبا المدارك والمفاتيح والحدائق وبعد فعلها المراد بكونها مستحاضة بعد الاستظهار انها يجب ان تعمل عملها كما يشهد قوله في موثقة سماعة فاذا تربصت ثلثة ايام ولم ينقطع عنها الدم فلتصنع كما تصنع المستحاضة وقوله في روايات فلتغتسل او فلتصل فلا منافاة بين ان تعمل عمل المستحاضة وبين ان يحكم بعد انكشاف الخلاف بكونها حيضا هذا مع ان المستحاضة ليس لها حقيقة شرعية يحمل عليها الاخبار ومعناها العرفي انه كان مطلق من استمر دمها بعد ايام العادة كما عن الصحاح كانت المرأة مستحاضة قبل الاستظهار بمجرد انقضاء العادة فضلا عما بعدها لكن هذا المعنى يجامع الحيض في الصدق ولا ينافيه كما اذا انقطع في ايام الاستظهار وان كان معناها التي يستمر بها الدم اشهرا او سنين بحيث لا ترى طهرا صحيحا فلا مناص عن حمل ما دل على كونها مستحاضة بعد الاستظهار على انها بمنزلتها في ترتيب حكمها لكن الظاهر من هذا التنزيل السوق لبيان حكم المرأة في عملها في الحال لا فيما يترتب عليها في المستقبل كونها بمنزلتها في وجوب العبادة بعد فعل الاغسال وجواز ما يحرم على الحائض اما اجزاء ما فعلت من العبادة بعد الانقطاع على العشرة فهو حكم آخر ليس في الاخبار دلالة على ثبوته ونفيه هذا مع انه لو سلم التعارض فالنسبة عموم من وجه فالمرجع اصالة بقاء الحيض او احكامه وربما يجاب عنها بان عدّها مستحاضة مبني على الغالب من انها تتجاوز العشرة وانها الاستظهار وفيه نظر لما عرفت من ظهور الموثقة المتقدمة في ان المرأة بعد تربص الثلثة ليست على الاطلاق مستحاضة حقيقة بل تصنع كما تصنع المستحاضة فكيف يكون بعد اليوم واليومين مستحاضة حقيقة لغلبة بلوغ الايام بها عشرة فتأمل نعم قد يعارض ما ذكرنا ما تقدم في مرسلة يونس القصير من ان كل ما رأته المرأة بعد ايامها فليس من الحيض خرج منه ايام الاستظهار وكل ما دل على ان الصفرة بعد الحيض ليس من او بعد ايام الحيض بناء على بعد حملها على المرئي بعد العشرة اذ لا اختصاص لذلك بالصفرة ويمكن التفصي اما عن المرسلة فبما تقدم من وجوب الجمع بينه وبين الفقرة السابقة منها الدالة على ان المرئي بعد العادة من الحيض ما لم يتجاوز العشرة واما اخبار الصفرة فلابد بعد تخصيصها بما عدا ايام الاستظهار من الجمع بينها وبين ما تقدم مما دل على كون الدم المنقطع على العشرة حيضا على ارادة ما بعد العشرة والتقييد بالصفرة مع عدم اختصاص الحكم بها لانها وقعت في مورد السؤال فلا اشعار فيه بالفرق بينها وبين الحمرة في عدم الحيضية او على ان المراد من عدم كونها من الحيض عدم التحيض بها قبل انكشاف الحال في مقابل صدرها الدال على ان الصفرة قبل الحيض حيض فان المراد به وجوب التحيض بمجرد رؤيته لا كونه حيضا في الواقع ولذا لو فرض تجاوز المجموع منه من العادة او منها او مما بعدها عن العشرة اقتصر على العادة وجعل الطرفان استحاضة بلا خلاف يظهر منهم كما سيجيء فحاصل المراد هذا الخبر وجوب عدّ ما قبل العادة من الحيض بمعنى التحيض به ووجوب عدّ ما بعدها من الطهر بمعنى عدم التحيض به من دون ملاحظة كون الاول حيضا واقعيا متحيرا والثاني طهرا كذلك ويشهد لذلك التصريح في بعض تلك الاخبار بان الصفرة قبل الحيض من الحيض وبعده ليس من الحيض وهي في ايام الحيض حيض فان الفرق بين ما قبل الحيض وبين ما في الحيض لا يناسب الا ارادة التحيض فيما قبل ايام الحيض دون الحيض الواقعي فالمراد ايضا نفي الحيض في ما بعد الحيض وهو بما لا [illegible] الغالب ح من ان الغالب في الصفرة الواقعة بعد العادة كونها استحاضة وبالجملة فكيف كان فالمذهب ما ذكره المص من اجراء احكام الحيض على الجميع اذا انقطع الدم على العاشر ولا ينقطع عليه فلا قضاء لما صامت ولا ريب في قضاء صوم ايام الاستظهار لوجوبه على تقديري الحيض والطهر وكذا صلوة [illegible] زاد على العادة ولو مع تركها وجوازه في ايام الاستظهار لا ينافي وجوب القضاء عند انكشاف الحال كما ان فعلها الصوم بعد الاستظهار لا ينافي وجوب القضاء هذا كله في المعتادة واما المبتدئة وهي من لم تستقر لها عادة عددية فانها عند رؤية الدم على القطنة المستدخلة تصبر حتى تنقى نقيا او بحكم استبراء حيث لا ترى معه الدم على القطنة فان مقتضى ما تقدم من الاخبار ومن قاعدة وجوب الفحص في المقام وان كان الشبهة في الموضوع وجوب تفحصها بالاستبراء او تكريره في كل وقت انقطع الدم ظاهرا واحتمل انقطاعه في الباطن او يمضي من اول حيضها عشرة ايام فان انقطع [illegible]

الا رجعت الى التمييز كما سيجيء تفصيله ان شاء الله ولا اشكال في الحكم بعد ما عرفت من قاعدة الامكان والاجماعات المحكية على حيضية ما تراه من الثلثة الى العشرة وما دل على كون ما تراه قبل العشرة من الحيضة الاولى واخبار الاستبراء الدالة على انها مع رؤية الدم على القطنة حائض وخصوص رواية خلف ابن حماد المتقدمة الواردة فيمن افتض فربما مكثت عشرة [illegible] الا انه لا يتميز دم الحيض والعذرة حيث قال ع ان كان من الطمث فلتمسك عن الصلوة حتى ترى الطهر و موثقة ابن بكير اذا رأت المرأة الدم في اول حيضها فاستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام وموثقته الاخرى في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعل المستحاضة ومضمرة سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة يختلط عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة وظ الاولين انكار مختصا بالمبتدئة بالمعنى الاخص وهي التي لم تر دما قبل ذلك لكن صريح المضمرة التعميم لكل من لم تستقر لها عادة وهي المبتدئة بالمعنى الاعم ثم صريح الروض والموجز وشرحه تبعا للدروس اختصاص ذلك بالدورة الاولى فاذا استمر بها الدم الى الدورة الثانية تحيضت بمقتضى التمييز او الروايات من غير انتظار للعشرة وقد تقدم في الاستظهار اختصاصه بالدورة الاولى ووجوب الاخذ في الدورة الثانية اذا استمر الدم من الدورة الاولى اليها بمقتضى العادة من دون استظهار قال في الروض هذا في الشهر الاول وفي الثاني ان حصل تمييز اعملته وان كان في الاول قد اخذت بما بعده لعدمه فلو رأت في الاول احمر وعبر العشرة رجعت الى نسائها واخذت السبعة وفي الشهر الثاني رأت خمسة اسود ثم احمر وعبر العشرة اخذت خمسة عملا بالتمييز وان فقدته اغتسلت وتعبدت بعد تمام العدد الماخوذ من عادة نسائها او الروايات ثم ان عبر العشرة ظهر صحة عملها وان انقطع عليها تبين ان الجميع حيض فتقضي ما صامت كالمعتادة وظهر بطلان الغسل ولا اثم في الصلوة والصوم والوقاع بعد الغسل كما مر وكذا القول فيما بعده من الادوار واما المضطربة فتغتسل بعد ما تأخذه من الروايات مع عدم التمييز وتحتاط عند انقطاعه على العشرة بما ذكرناه انتهى وفي [illegible] المبتدئة قال الاصحاب انها تمكث في الدور الاول الى العشرة فاذا تجاوزت اعتبرت التمييز فيما مضى ثم ذكر شروط التمييز وحكم فاقدة التمييز من الرجوع الى الاقران ثم الى الروايات الى ان قال فاذا جاء الدور الثاني اعتبرت التمييز وعادة النساء والروايات في نفس العشرة وتعبدت في الزائد على ذلك اما المضطربة فانها تعتبر التمييز والروايات في جميع ادوارها انتهى **اقول** الظاهر انه اذا دام مع استمرار دم الدور الاول الى الدور الثاني رجع الى التمييز او ما بعده من غير انتظار للعشرة وهو حسن لان اخبار التمييز الواردة فيمن استمر بها الدم الدالة على وجوب ترك العبادة برؤية الدم المتصف ووجوب الاغتسال برؤية الغير المتصف مثل قوله ص اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي وقوله ع اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة الا ان مع انقطاع الدم في الدورة الاولى وتجدده في الدور الثاني يرجع الى التمييز او ما بعده من غير انتظار للعشرة لما عرفت من اختصاص ادلة التحيض برؤية الدم المتصف بصورة استمرار الدم وهذا المعنى مفقود مع انقطاع دم الدور الاول وهذا واضح ثم ان مستند كون ما زاد على العادة طهرا عند تجاوز العشرة مع منافاته لاصالة بقاء الحيض واحكامه ولقاعدة الامكان مضافا الى الاجماع المدعى في المعتبر والتذكرة وغيرهما رواية يونس الطويلة فانها ان كانت في غير الدورة الاولى من ادوار المستحاضة وقد عرفت انه لا كلام في وجوب الاقتصار فيها على العادة من اول الامر الا ان المستفاد منها بعد التامل ان الاحكام الثلثة للمعتادة والمبتدئة والمتحيرة احكام اختلاط الحيض بالاستحاضة وان حصل ذلك في الدورة الاولى غاية الامر حيث لم يحصل الحاق للدورة الاولى حيث لم يحصل الاستحاضة واستمر الدم تستظهر ان كانت معتادة و وتنتظر العشرة ان كانت مبتدئة لكنها متى استظهرت او انتظرت العشرة وتبين لها اختلاط حيضها بالاستحاضة كان حكمها بالنسبة الى الايام الماضية هو حكمها في الدورة الثانية ويمكن ان يؤيد ما ذكرناه بل ربما يستدل عليه بلفظ الاستظهار الوارد في الاخبار المتقدمة حيث ان المراد منه عرفا طلب ظهور الحال و انكشافه في كون الزائد على العادة حيضا او استحاضة ودعوى ان المقصود من الاستظهار الاحتياط في التحيض لاحتمال الزيادة ايام العادة في هذه النوبة من دون ترقب لظهور الحال في ذلك مخالفة لظ لفظ الاستظهار المعتضد بفهم الفقهاء فانك لا تراهم يتأملون في ان الدم اذا تجاوز العشرة فلا [illegible] تأخذ عددها او غيرها ان رجع الى التمييز او الروايات نعم لفظ الاستظهار بنفسه شايع الاستعمال في الاحتياط وربما يستدل ايضا بما تقدم من الاخبار الدالة على ان الدم مط او خصوص الصفرة فيما بعد ايام العادة ليس من الحيض خرج منه ما اذا لم يتجاوز العشرة ويضعف بان المراد من تلك الاخبار كما عرفت سابقا بيان حكم المرأة وعملها في تلك الايام من عدم وجوب التحيض فيها من غير تعرض فيها لما يترتب على ذلك بعد تجاوز العشرة كما ينادي بذلك كون السؤال فيها عن المرأة ترى الدم قبل ايامها الظاهر في ان المقصود بيان عمل المرأة في تلك الايام وح فلا اشكال في انها تقتصر بعد ايام الاستظهار لوجوب التحيض فيها بما اذا قلنا بوجوبه الى العشرة كما اراه المستند ومن هنا ظهر فساد ما ذكره جماعة تبعا لما ذكره صاحب [illegible] من ظهور ادلة الاستظهار في كون ايام الاستظهار ملحقة بايام الحيض وعدم وجوب قضاء ما تركته فيها من الصلوة توضيح الفساد ان اخبار الاستظهار مسوقة لبيان عمل المرأة في تلك الايام لا فيما يترتب على ذلك بعد تجاوز العشرة فهنا امران احدهما التحيض في الحال والثاني ملاحظة حكم ذلك في الاستقبال ولا منافاة بين وجوب التحيض [illegible] اخراجه عن ايام العادة بعد انكشاف الحال فهذا الاستظهار نظير تحيض المبتدئة بمجرد الرؤية على القول به فان الامر به لا ينافي عدم ترتب آثار الواقع عليه اذا انقطع [illegible] على العشرة [illegible]

فانه لا ينافي وجوبه عنده من الحيض اذا دام الى الثلثة وما ذكرنا يظهر ايضا فساد الاستدلال للتحيض بما دل على ان المستحاضة تنتظر ايامها بضميمة ما دل على
ان المرأة مستحاضة بعد الاستظهار وجه فساده ايضا ان اخبار المستحاضة لبيان تحيضها عند حضور ايام العادة وهو لا ينفع للاستظهار في
الدور الثاني فلا تعرض فيها لحكم ما مضى من ايام العادة والزائد عليها الا ان يستخرج منها كما ذكرنا في مرسلة يونس ان المرأة المستحاضة لا فرق بين
دورها الاول وغيرها في ما قعد لحيضها الواقعي وان كانت في الدورة الاولى تحيض بثلثا الى العشرة او الى انقضاء ايام الاستظهار نعم مع تجاوز الدم
العشرة لا فرق بين الدورة الاولى وغيرها في وجوب رجوع المعتادة الى عادتها والفاقدة الى التمييز او ما بعده كما تقدم في مسئلة الاستظهار ومنه يظهر
انه لو رأت المعتادة الدم في العادة وفي الطرفين قبلها وبعدها او في احدهما ولم يتجاوز المجموع العشرة فالمجموع اعني العادة وغيرها حيض لامكانه وعليه
يحمل رواية سماعة عن المرأة ترى الدم في غير وقت حيضها قال اذا رأت الدم قبل وقت حيضها فانه ربما تعجل بها الوقت فان كان اكثر من ايامها التي كانت تحيض
فيهن فلتتربص ثلثة ايام بعد ما تمضي ايامها فاذا تربصت ثلثة ايام ولم ينقطع عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة والا انقطع على العشرة فالعادة حيض
دون غيرها لما تقدم في احكام الاستظهار ويأتي في الاستحاضة من ان المستحاضة وهي من استمر بها الدم بعد ايامها اذا كانت معتادة فلا وقت لها الا ايامها
المعتادة تدع ما سوى ذلك كما دل عليه مرسلة يونس الطويلة المعتضدة في المقام بعدم ظهور الخلاف ويخصص بها قاعدة الامكان مع ان ما قبل العادة وما
بعدها من حيث الامكان على السواء فضم احدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح الا ان يقال بان اللازم من مراعاة قاعدة الامكان التخيير ويجب عليها
الغسل عند الانقطاع الكامل المحقق بالوجدان او بالاستبراء وجوبا مشروطا او وجوبا لما يتوقف على الطهارة وكيفيته كغسل الجنابة ترتيبا وارتماسا الا انه
لا يجزي عن الوضوء كما تقدم ويحرم عليها في زمان رؤية الدم كل عمل مشروط صحته او اباحته بالطهارة كالصلوة الواجبة والمندوبة والطواف الواجب لتوقفه على الطهارة
والمندوب لتوقفه على جواز الكون في المسجد الحرام ومس كتابة القرآن وقد تقدم في الجنب ما يدل عليه عن الاسكافي في كراهته لها ولعله اراد بها التحريم
فان عليه الاجماع عن جماعة ثم انه لا اشكال في تحريم الصلوة من حيث التشريع هل هي محرمة ذاتا كقراءة العزائم او لا حرمة فيها الا من جهة التشريع بفعل
الصلوة الغير المأمور بها وجهان من التصريح بعدم الجواز والامر بالترك في النصوص واكثر معاقد الاجماعات ففي صحيحة زرارة اذا كانت المرأة طامثا لا تحل
لها الصلوة وفي صحيحة اخرى لا تحل لها الصلوة وفي اخرى اذا دفقته يعني الدم حرمت عليها الصلوة ونحوها غيرها وفي هي يحرم على الحائض الصلوة و
الصوم وهو مذهب علماء اهل الاسلام ومن ان الظاهر توجه التحريم والامر بالترك في الادلة على فعل الصلوة على قصد التعبد المشروعة كما كانت تفعلها قبل الحيض
كلا تحرم ذلك لا انه تشريع تتعبد بما لم يأمر به الشارع وانما تظهر الثمرة في حسن الاحتياط لها بفعل الصوم والصلوة الواجبين والمندوبين عند الشك في
الحيض مع فرض عدم اصل او عموم يرجع اليه فان قلنا بالتحريم الذاتي لم يحسن الاحتياط تشبثا بفعل المشتبه والاقوى عدم الاصل الظاهر النواهي فيما ذكرنا مع
اوامر الترك واردة في مقام توهم الوجوب ولذا ابدل التحريم في المعتبر والنافع بعدم الانعقاد فقال في المعتبر لا ينعقد للحائض صوم ولا صلوة وعليه الاجماع وقال المحقق
هنا ولا يصح منها صوم وان كان غير الاسلوب لكنه لعلها ما ذكره في الروض من التنبيه على اختلاف حكم الثلثة مع الصوم فان شرطيتها الطهارة او
منه للاجماع على عدم صحتها بعد النقاء قبل الغسل الخلاف فيه ويؤيد ما ذكرنا تعليل حرمة الصلوة في علل الفضل بن شاذان بانها على حد نجاسة فاحب
ان لا يعبد الا طاهرا وما ذكره جماعة بل ادعى عليه الاتفاق من حسن الاحتياط للمضطربة وتتبع كلمات الفقهاء يشرف الفقيه على القطع بما ذكرنا وكذا الكلام
في تحريم الطلاق بها مع الدخول وعدم الحمل وحضور الزوج عندها او كونه في حكمه كالمحبوس فان الظاهر ان المراد به عدم الانعقاد مع هذه الشروط وسيأتي تفصيل
ذلك في كتاب الطلاق ان شاء الله ويحرم عليها اللبث وهو المكث في المساجد على المشهور بل عن المعتبر انه اجماع وعن غيره انه مذهب عامة اهل العلم ويدل عليه صحيحة
زرارة وابن مسلم المحكية عن علل الصدوق عن الباقر عليه السلم قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين
وفي حسنة ابن مسلم يدخلان المسجد لا يقعدان فيه ولا يقربان المسجدين الحرامين ومنها يظهر الوجه في حرمة دخولها عليه ولا خلاف فيه ظاهرا كما يظهر من
شرح المفاتيح وان حكي عن جماعة اطلاق الجواز في المساجد ويمكن ان يحمل على ما عدا المسجدين لانه الغالب فاطلاقهم كاطلاق الصحيح الحائض والجنب لا يدخلان
المسجد الا مجتازين وعن سلار انه عد من المندوب ترك المساجد من غير فرق بينهما وهو ضعيف لو اريد به ما يخالف المشهور ثم ان الظاهر من الاجتياز المستثنى في
النص والفتوى هو ان يدخل من احد البابين ويخرج من الاخر وهو المراد بعابر السبيل في الاية فالتردد في جوانب المسجد في غير جهة الخروج ملحق باللبث
كما صرح به الثاني في جامع المقاصد [illegible] ولا يبعد التجويز بالدخول في المسجد الذي له باب واحد ثم الخروج منه ويحرم ايضا عليها
وضع شيء في المسجد على المشهور بل عن [illegible] نفي الخلاف فيه الا عن سلار لما تقدم من الرواية في احكام الجنابة وكذا يحرم عليها قراءة شيء من العزائم الاربع
وهي السور الاربع المشتملة على السجدات الواجبة عند علمائنا اجمع كما في المعتبر وفي [illegible] كما عن كري الاجماع عليه وهي الحجة مضافا الى الاخبار
المتقدمة في احكام الجنابة وتسجد وجوبا لو تلت احدها على جهة العصيان او غيره او استمعت لمن يقرأ [illegible] عند الاية
عن [illegible] المعتبر بالطهارة [illegible] الى [illegible] فقال اذا كانت من العزائم [illegible]
المروي في الكافي المسند في [illegible] ان كنت على غير وضوء

وان كنت جنبا وان كانت المرأة لا تصلي وسائر القرآن انت فيه بالخيار ان شئت سجدت وان شئت لم تسجد خلافا للمحكي عن المقنعة [illegible]
عليها بناء على اشتراطها بالطهارة قال في مبسوطه لا يجوز السجود الا لطاهر من النجاسات بلا خلاف ويمكن الاستدلال لهما بما عن السرائر عن كتاب محمد
علي بن محبوب عن غياث عن جعفر عن ابيه عليهما السلم قال لا تقضي الحائض الصلوة ولا تسجد اذا سمعت السجدة وصحيحة البصري عن الحائض تقرأ القرآن و
تسجد سجدة اذا سمعت السجدة قال تقرأ ولا تسجد والكل ضعيف لمنع اعتبار الطهارة فيما عدا سجود الصلوة او سجود السهو وليس كل سجود للصلوة ولذا
يجوز سجود الشكر على غير طهر واما الصحيحة فالسؤال فيها عن جواز القراءة وجواز السجدة فاجاب بجواز الاولى وعدم جواز الثانية فهي تدل على عدم وجوب السجدة بالسماع
من دون استماع كما هو مذهب الشيخ [illegible] والمحقق والمصنف [illegible] في الاول الاتفاق عليه مما ذكر يظهر حمل الموثقة على عدم الوجوب ايضا ولا ينافيه عطفه على نفي
قضاء الصلوة الظاهر في عدم المشروعية لمنع ان المراد بالرائد [illegible] نفي وجوب القضاء للصلوة وان اسلم ذلك عدم المشروعية هذا مع امكان حمل الخبر [illegible]
لان القول بالمنع يحكى عن ابي حنيفة والشافعي واحمد بل عن الجمهور وما ذكرنا في توجيه الصحيحة اولى مما ذكره المصنف في لف حيث جعل المراد من قوله عليه السلم
لا تسجد لا تقرأ العزيمة التي تسجد فيها اطلاقا للمسبب على السبب ولا يخفى بعده ونحوه ما في الروض بل انسب المتأخرين من ان المراد السجدة المستحبة [illegible] قوله تقرأ
القرآن فيه ما لا يخفى ثم ان المصنف قده لو اوجب السجدة مع السماع مبني على مذهبه من عدم وجوبها وفاقا لجماعة بل عن [illegible] دعوى الوفاق عليه لموثقة
ابن سنان عن رجل سمع السجدة قال لا يسجد الا ان يكون منصتا لقرائته مستمعا لها او يصلي بصلوته واما ان يكون يصلي في ناحية وانت في اخرى فلا تسجد لما سمعت
خلافا لجماعة منهم الحلي مدعيا الاجماع على وجوبها بالسماع والاخبار نقد بعضها وتمام الكلام في محله ويحرم على زوجها او مولاها وطيها قبلا بالادلة الثلثة
بل بضرورة الاسلام ولذا صرح غير واحد بكفر مستحله بانه لو كان غير مستحل عالما بالحكم والموضوع فعل محرما فيعزر حسبما يراه الحاكم كما في فاعل كل محرم و
صرح جماعة بعدم حد خاص للتعزير وبناطه بنظر الحاكم كما في بعض المعتبرة وبان المحكي عن الشيخ ابي علي ولد الشيخ من التعزير بثمن حد الزاني مما لم يعرف له
ماخذ والموجود في بعض الروايات ربع حد الزاني خمسة وعشرون سوطا فعن الكليني والشيخ بسندهما الى الفضل الهاشمي قال سالت ابا الحسن عن رجل
اتى اهله وهي حائض قال يستغفر الله ولا يعود قلت فعليه ادب قال نعم خمسة وعشرون سوطا ربع حد الزاني وهو صاغر لانه اتى سفاحا وبسندهما عن محمد بن
مسلم قال سالت الباقر عليه السلم عن الرجل ياتي المراة وهي حائض قال يجب عليه في استقبال الحيض دينار وفي وسطه نصف دينار قلت جعلت فداك يجب عليه شيء
نعم خمسة وعشرون سوطا ربع حد الزاني لانه اتى سفاحا ونحو عن الفقيه وتفسير عن الصادق انه قال من اتى امرأته في الفرج في ايام حيضها فعليه ان يتصدق
بدينار وعليه ربع حد الزاني خمسة وعشرون جلدة وان اتاها في اخر ايام حيضها فعليه ان يتصدق بنصف دينار ويضرب اثنى عشر جلدة ونصفا ولو جهل الحكم
والموضوع او نسيهما فلا تحريم وما سبق عن الصادق من ان الطامث خطاء عصى الله محمول ولو اشتبه الحال فان كان لتحيرها فقد مضى حكمه والا فالمرجع
الى الاصول الشرعية فمن في وجوب الامساك وقت الاشتباه كما في حال استمرار الدم مستندا لا بان الاجتناب حالة الحيض واجب والوطي حال الطهر مباح
فيما طابتغليب الحرام لان الباب باب الفروج محل نظر كما اعترف به [illegible] لم يجد ما عن كري من انه لو اشتبه الحال فيها الى التحريم [illegible]
كذبها احتياطا لانه اقدام على ما لا يؤمن قبحه ويدل عليه قول الصادق من اتى الطامث خطأ عصى الله انتهى وكيف كان فلا اشكال بل لا خلاف كما
عن [illegible] والرياض في قبول قولها الوارد عنها الحيض [illegible] مع عدم التهمة ويدل عليه مضافا الى قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن وانه مما تعسر
او يتعذر اقامة البينة عليه لانه لا يعرف الا من قبلها صحيحة زرارة العدة والحيض الى النساء ونحوها حسنة بزيادة قوله اذا ادعت صدقت وفي رواية السكوني
عن جعفر عن ابيه عن امير المومنين عليه السلم قال في امرأة ادعت انها حاضت في شهر واحد ثلث حيض قال كلفوا نسوة من بطانتها ان كان حيضها فيما مضى على
ما ادعت فان شهدن والا فهي كاذبة ومن هذه الاخيرة يظهر الوجه فيما عن كرة ومع [illegible] من تقييد الحكم بعدم اتهامها بتضييع حق الزوج لكن في
[illegible] الرواية [illegible] زرارة [illegible] الاية اشكال [illegible] البعيد [illegible] التهمة [illegible]
اطلاقها [illegible] التهمة ويكفي [illegible] عدم الاعتبار وتصير الرواية موثقة ولو ادعت الطهر بعد الحيض فالظاهر ايضا القبول لعموم الروايتين ولو اتفق الحيض في اثناء
الوطي وجب النزع [illegible]
براءة الذمة وهل يجب على الزوج كفارة او لا بل تستحب الكفارة قولان اولهما ما حكي عن الصدوقين والمشايخ الثلثة وابن زهرة والقاضي [illegible] وابن حمزة وابن ادريس
وابن سعيد والشهيد [illegible] من المتقدمين كما عن جماعة بل عن [illegible] والانتصار والغنية والسرائر الاجماع عليه [illegible]
المستفيضة منها ما تقدم في مسئلة تعزير الواطي ومنها رواية داود بن فرقد عن ابي عبد الله عليه السلم في كفارة الطمث انه يتصدق اذا كان في اوله بدينار وفي وسطه
نصف دينار وفي اخره ربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فليتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لمن لم
يجد السبيل الى شيء من الكفارة ونحوها الرضوي ومنها رواية ابن مسلم عن [illegible] طامث قال يتصدق بدينار ويستغفر الله ومنها [illegible]
عن ابي عبد الله عليه السلم من اتى حائضا فعليه نصف دينار يتصدق به ومنها [illegible]
[illegible] دينار وان كان في [illegible] نصف دينار وان كانت [illegible] الروايات [illegible] الاخيرة

كافية بعد تأيدها بالشهرة والاجماع المحكي عن جماعة وباقي الروايات المخالفة بظاهرها محمولة بما يرجع اليها خلافا للمحكي عن نهاية الشيخ و
المعتبر والمنتهى وكري الشيخ البيان ومع صد الروض وغيرهم وجماعة من متأخري المتأخرين بل نسب الى اكثرهم للاصل وشهادة اختلاف الاخبار المتعلقة
على الارادة الاستحباب وعدم كشف الاجماعات المحكية الا عن صدور الاوامر الظاهرة في الوجوب عن الائمة لا عن صدور انشاء بمعنى الوجوب عنهم ثم مع فيها
المصير من عرفت الى خلافها هذا كله مضافا الى صحيح العيص بن القاسم عن رجل واقع امرأته وهي طامث قال لا يلتمس فعل ذلك قد نهى الله عنه قبل ان يقربها
قلت فان فعل عليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئا يستغفر الله وموثقة زرارة عن الحائض يأتيها زوجها قال ليس عليه شيء يستغفر الله ولا يعود و
رواية ليث المرادي عن وقوع الرجل على امرأته وهي طامث خطأ قال ليس عليه شيء وقد عصى ربه الظاهر الخطأ بقرينة المعصية الخطأ في الفعل ومنه
الخطيئة او الخطأ في الحكم مع التقصير في السؤال دون الخطأ في الموضوع ورواية الحلبي في الرجل يقع على امرأته وهي حائض ما عليه فقال يتصدق على مسكين
بقدر شبعه والمسألة في غاية الاشكال الا ان القول بالاستحباب مقتضى الاصل فهو الاقوى وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه ثم انه لا خلاف ظاهرا في كون
الكفارة هي الدينار ونصفه وربعه بل يظهر من محكي المقنع العمل برواية الحلبي المتقدمة وجعل الدينار واثر الامر في الفقه اوفق لك وعلى تقدير المخالفة فهو
مخالف لمعاقد الاجماعات المتقدمة والشهرة العظيمة فالاقوى ما في محكي الانتصار ويمكن ان يكون الحجة في هذا الترتيب ان الواطئ في اول الحيض لا مشقة عليه في ترك
الجماع لقرب عهده فغلظت كفارته والواطئ في آخره متشوق شديد الشبق فكفارته انقص والواطئ في الوسط امره بين الامرين ثم المتبادر من النصوص
كتصريح فتوى جمهور الاصحاب ان لكل حيض اولا ووسطا وآخرا بالنسبة الى ايامها فالاول لذات الثلاثة يوم وللمعتادة الاربعة يوم وثلث ولذات
الخمسة يوم وثلثان وهكذا وعن المراسم ان الوسط ما بين الخمسة الى السبعة فعليه لا وسط ولا اخر لمن عادتها دون السبعة كما انه لا اخر لذات
الثلاثة بالنسبة الى اكثر الحيض على العشرة فجعل الاول منه الى الاربعة والوسط من الخمسة الى السبعة والاخر من الثمانية الى العشرة ويقرب منه المحكي
عن قطب الدين الراوندي حيث جعل العبرة بالعشرة لا بالعادة الا انه ثلثها اثلاثا حقيقية فذات الثلاثة ليس لها وسط ولا اخر على القولين وهكذا
وكلاهما مخالف لظاهر الاخبار بل صريحها احتج عليه بعضهم عن الاول باستقبال الحيض ولو تكرر الوطء فالاولى الخلاف والاشكال في تكرار الكفارة
اذا تخلل التكفير وان كان الظاهر من شارح المفاتيح حكي الخلاف في ذلك الا انه بعيد جدا ومع عدم التخلل ففي تكررها بتكرره مطلقا كما عن الشهيد في [illegible]
والمفيد في شرح المفاتيح وعدمه كما عن ط والسرائر او التكرر مع اختلاف الزمان بان كان احدهما في اول الحيض والاخر في وسطه او اخره كما عن المحقق
والمص والشهيد في كتبه وصاحبي التنقيح والمدارك اقوال اقواها الاول بناء على اصالة عدم التداخل في سببية الاسباب لو كانت افراد الفعل المشترك
لانه اذا حصل الفرد الثاني فاما ان يكون سببا مؤثرا وهو خلاف ظاهر اللفظ لان ظاهره ان الفعل المشترك سبب فكلما وجد فلا بد فيه من
تأثير وتفرع اثر عليه واما ان يكون سببا مؤثرا لكن يتداخل مسبباهما وهو ايضا خلاف الاصل وقد اعترف في ط وئر مع قولهما بالتداخل بأن
مقتضى عموم الدليل التعدد قال في الاول اذا تكرر الوطء فلا نص لاصحابنا فيه معين وعموم الاخبار يقتضي ان عليه لكل دفعة كفارة وان قلنا
انه لا يتكرر لانه لا دليل عليه والاصل البراءة فالذمة كان قويا انتهى وفي محكي السرائر اذا تكرر الوطء فالاظهر ان عليه تكرار الكفارة لان عموم
الاخبار يقتضي بان عليه لكل دفعة كفارة والاقوى عندي والاصح انه لا تكرار لان الاصل براءة الذمة وشغلها بواجب او ندب يحتاج الى دليل اما العموم
فلا يصح التعلق به في مثل هذه المواضع لان هذه الاشياء الاجناس في المصادر الا ترى ان من اكل في نهار شهر رمضان متعمدا وكرر الاكل لا يجب عليه تكرار
الكفارة بل الحد انتهى وفيه انه لا فرق بين كون السبب مصداقا او نفس الطبيعة اذا كانت سببا فكل وجود من وجوداته مؤثر في ترتب المسبب عليه والا لكان
مسبوقا بوجود اخر والا لخرج عن كونه من حيث هو مؤثرا فاذا فرض تأثير وجوده الثاني والمفروض عدم معقولية تأثيره في الحكم المتقدم فلا بد ان يؤثر
حكما جديدا بمقتضى التفريع الترتب المستفاد من دليل السببية فاما ان يتداخل الحكمين وحصول امتثالهما بوجود واحد وهو خلاف الاصل واما
ان يتوجب بعد الامتثال وهو المطلوب ومنه يعلم ان تكرر الكفارة في نهار شهر رمضان بتكرر الاكل في يوم واحد هو مقتضى الاصل الا ان يقوم دليل
على خلافه كما اعترف به في الروض ولكن يمكن ان يقال على تقدير كون السبب هي الطبيعة دون كل فرد فرد انه لا يلزم من عدم تأثير الفرد الثاني من الطبيعة
مخالفة الظاهر اللفظ اذ ليس في اللفظ كون كل فرد فرد سببا بل السبب هو القدر المشترك فكما ان من وطئ حائضا مرة او مرتين او ازيد فعليه كذا وكذا فاذا
تحقق الفرد الاول تحقق المسبب فاذا وجد الفرد الثاني منه فليس في الدليل دلالة على كون هذا الفرد سببا مستقلا بل حال هذا الشخص بعد هذا الفرد
كحاله قبله في الاندراج تحت الدليل الا ترى انه لو جعل طبيعة التكلم سببا لشيء فكلم الشخص بكلام طويل لم يتحقق عليه الا مسبب واحد مع ان الطبيعة
تحصل في كل جزء من الكلام بتحقق مستقل ودعوى انه تكلم واحد عرفا وانه لو تكلم بعد الاول به تعدد في تحقق المسبب وخروج عن مفروض المسألة الى ان
العرف يفهم سببية الافراد الا انه يعد الكلام الطويل المتصل فردا واحدا بخلاف المنفصلين وكلامنا فيما اذا فرضنا ان السبب هي الطبيعة لا الافراد و
دعوى ان جميع موارد سببية الطبيعة يفهم منه عرفا سببية افرادها المتمايزة المتعددة عرفا وكلامنا في التكرر على الاطلاق كما لا سبيل الى [illegible]
على فهم العرف ولذا خصصنا التأثير بالافراد المتمايزة المتعددة عرفا مع ان العقل لا يفرق بينها وبين الافراد المتصلة المعدودة عرفا فردا واحدا [illegible]

كالكلام الطويل ولذا لا يبعد دعوى فهم العرف التداخل في مثل المقام وغيره من سائر الكفارات ونحوها مما يكون الجزاء فيه متعلقا [illegible]
مثل قوله من فعل كذا فعليه كذا من الصدقة والعتق والصوم والصلاة دون ما كان متعلق الجزاء فيه نفس طبيعة الفعل فتأمل وقد عرفت مما ذكرنا
حجة الاقوال الثلاثة ثم ان المراد بالدينار هو المثقال الشرعي من الذهب المضروب واستقرب الحدائق الى الاجتزاء [illegible]
للمحكي عن كتب المص والشهيدين ومع صد التنقيح والمدارك وغيره وشرح المفاتيح والحدائق اقتصارا على المنصوص خلافا للمحكي عن الموجز الحاوي
وكشف الالتباس واستظهره كاشف اللثام عن المقنعة وبه وسم والمهذب والغنية وهو غير بعيد [illegible]
للصدق العرفي مضافا الى تعذر الدينار غالبا وشهادة الامر بالتصدق بالنصف والربع بحيث ان الظاهر كونهما مضروبين في زمن صدور الادلة مع
انه يمكن ان يدعى ان الظاهر من الدينار هو الشيء الخاص المضروب في تلك الزمان وكان قيمته متفقا لا تتغير فلا يعم كل مضروب كان متفقا [illegible]
نظير الدرهم فمع تعدد ذلك المضروب الخاص يكون الاقرب اليه قيمة لا مضروبا اخر لكن الكل ضعيف لان الاطلاق العرفي [illegible]
الاقتصار على القيمة في مورد التعذر والامر بالتصدق بنصف الدينار او ربعه مع عدم وجود ما ضربين ينصرف الى القيمة هي اقرب اليه من الشيء و
دعوى مدخلية خصوص السكة القديمة في صدق الدينار ممنوعة فالاقوى ما ذكره الجماعة وعلى هذا اجزاء القيمة مطلقا او في خصوص صورة تعذر
العين فالظاهر ان العبرة في القيمة بوقت الاداء لا زمان صدور الحكم ويحتمل على القول باجزائها مطلقا وجوب قيمة ذلك الزمان وهي عشرة دراهم [illegible]
عن ظ جماعة وصريح الجامع على تقدير فلا يجزي التبر اعني غير المسكوك على انه اصل بل لو جوزنا القيمة جوزناه بقيمته وعن المنتهى اجزائه
لصدق الاسم وفيه نظر ومصرف هذه الكفارة مصرف غيرها من الكفارات وهو مستحق الزكاة كما عن صريح جماعة من الاصحاب ولا يعتبر التعدد كما
صرح به جماعة تبعا للروض لاطلاق النص ثم لا فرق في الزوجة بين الدائمة والمنقطعة ولا بين الحرة والامة وهل يتعدى الى الاجنبية المشتبهة او المزني بها
كما في مع صد والروض من عدم الاطلاق في النص المعتبر مع انه لو وجد فالاقرب انصرافها الى الحليلة من الادلة وعن المص والشهيد اختيار الالحاق
ثم ان ظ النصوص وفتوى الاكثر بل الكل اختصاص الحكم بالوطء بغير ملك اليمين فلو وطئ امته حائضا تصدق بثلاثة امداد من طعام على ثلاثة مساكين كما
عن المقنعة والانتصار وبه والسرائر والمهذب والجامع بل عن السرائر نفي الخلاف فيه وعن الانتصار الاجماع عليه وظاهرهم الوجوب لذا استدل عليه السيد
في الانتصار مع الاجماع ان الصدقة بر وطاعة فهي داخلة تحت قوله تعالى افعلوا الخير وامره بالطاعة فيما لا يحصى وظاهر الايجاب يقتضي وجوب هذه الصدقة
وانما خرج ما خرج عن هذه الظواهر بدليل ولا دليل على الخروج هنا انتهى وضعف الدليل وان كان كما ترى الا انه يكشف عن معقد اجماعه هو الوجوب ولم
نعثر على مستنده وانما حكاه كاشف اللثام عن الرضوي فان عملنا به ولو مع الانجبار والا كان العمل على الاستحباب اشبه نعم روى الشيخ عن عبد الملك بن
عمرو قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اتى جاريته وهي طامث قال يستغفر الله ربه قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار فقال عليه السلام
فليتصدق على عشرة مساكين ولا فرق في اطلاق كلامهم ومستندهم بين اول الحيض وغيره ولا بين القنة والمدبرة ولا للزوجة ان حرم وطؤها [illegible]
وفي المكاتبة المشروطة والمطلقة وجهان مبنيان على الاجنبية انتهى ثم ان حكم النفساء فيما ذكر في الزوجة والامة حكم الحائض كما نسب الى ظ الاصحاب بل في
التذكرة لا نعلم فيه خلافا وعلى هذا فلو اتفق مصادفة وطئ في احد لاول النفاس ووسطه واخره نظرا الى ما يتفق في النفاس من قصر زمانه ففي تعدده اشكال
واستظهر في مع صد تبعا للذكرى التعدد وكانه لعموم كون النفاس كالحيض في النص والفتوى ولذا يحكم بالتعدد لو صادف وطئ احد اخر اول الحيض واول
وسطه والمسألة محل اشكال والاقتصار على ما يوجبه اول الوطء لا يخ من قوة وينبغي القطع بعدم التعدد اذا اضطر زمان النفاس عما يحتمل الوطء كما
عن البيان ويكره الوطء للحائض بعد انقطاعه الكامل سواء كان انقطاعها على العادة او بعدها بل في الروض ان الدليل والفتوى شامل للانقطاع
قبلها وربما يستشكل من جهة احتمال معاودة الدم لان مصادفته في العادة من الامور الجبلية بخلافها بعدها وانما يكره قبل الغسل على المشهور بل عن
الانتصار والغنية والسرائر والتبيان ومجمع البيان واحكام القرآن للراوندي الاجماع عليه لاصالة الاباحة السالمة عن معارضة [illegible]
لانها منوطة بايام الحيض او بالحائض فدار تنتفع المناط على كل تقدير بعد الطهر من الحيض ولمفهوم قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف كما عن السبعة و
الظ من الطهر مقابل الحيض كما يشهد به تتبع موارد استعماله في مقابل الحيض في الاخبار التي لا تحصى هذا مع اعتضاده بظهور قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض
في اختصاص وجوب الاعتزال بحال الحيض خصوصا بعد تفريعه على كون المحيض اذى ودعوى الحقيقة الشرعية في هذه اللفظة ممنوعة وان سلمت في لفظ الطهارة
بالنسبة الى الافعال الثلاثة نعم قد يعارض بقراءة التشديد واجاب عنه جماعة بوجوب الجمع بين القرائتين اما بحمل الامر في قراءة التشديد على الاباحة الظاهر
من المعتبر واما بجعل التطهر بمعنى الطهر كما في مع صد وغيره فان تفعل يجيء بمعنى فعل كتطعم وتبسم وتبين وفيه اولا ان وجوب الجمع بينهما فرع ثبوت
تواتر كل من القرائتين بناء على تواتر جميع القراءات السبع او ثبوت الاجماع على جواز القراءة بكل منهما العمل بكل واحد منهما كما ثبت على جواز القراءة بكل
منهما وفي كلا الامرين تأمل بل منع كما سيجيء في قراءة الصلوة وثانيا ان الجمع بحمل الطهر على الحاصلة عقيب الغسل اولى واظهر من حمل التطهر على الطهر
من بعض هذا مع ان حمل قراءة التشديد على الكراهة لا يخ من استعمال اللفظ في المعنيين لان تعدد القراءة في يطهرن لا يوجب تعدد الاستعمال

لا تقربوهن فالتحقيق بناء على عدم ثبوت تواتر جميع القراءات وعدم المرجح لبعضها على بعض سقط التمسك بين التشديد والتخفيف وسقوط الاستدلال بالآية من هذه الجهة بل قد يظهر من الفقرة اللاحقة وهي قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن توقف جواز الوطي على التطهر وهو ظاهر في الاغتسال ولا يعارضه الفقرة السابقة لما عرفت من سقوط الاستدلال بها بنعم ربما يعارضها ظاهر قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض بالتقريب المتقدم على فرض ترجيح قراءة التخفيف على التشديد وتعارضهما مع الفقرة اللاحقة فحمل التطهر على الخلو عن حدث الحيض اولى من حمل التطهر على الخلو من دمه او غسل الفرج او وضوء الصلوة وما يظهر ان التعارض بناء على قراءة التخفيف انما هو بين مخالفة الظاهر في لفظ يطهرن او تطهرن لا بين منطوق الغاية في الاول ومفهوم الشرط في الثاني كما زعم بعض فكان فلا ينهض الاستدلال بالآية على المطلوب بل لا يبعد ما ظهر منها في خلافه بعد الاجماعات المتقدمة للموافقة للاصل المخالفة لاكثر العامة فما في الاخبار مثل موثقة ابن بكير اذا انقطع الدم ولم تغتسل فليأتها زوجها ان شاء ومرسلة ابن المغيرة المرأة اذا طهرت من الحيض ولم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل وان فعل فلا بأس به وتمس الماء احب الي وموثقة ابن يقطين عن الحائض ترى الطهر ايقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا بأس وبعد الغسل احب الي ولصراحتها في الجواز واعتضادها بما ذكر من الاخبار ومخالفتها لاكثر العامة يصرف ما ظاهره التحريم من الاخبار الى الكراهة كموثقة ابي بصير عن امرأة كانت طامثا فرأت الطهر ايقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل وموثقة سعيد بن يسار المرأة تحرم عليها الصلوة ثم تطهر فتوضأ قبل ان تغتسل افلزوجها ان يأتيها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل واما صحيح ابن مسلم اذا اصاب زوجها شبق فليأمرها فلتغسل فرجها ثم يمسها ان شاء قبل ان تغتسل فليس فيها شهادة للجمع بين الاخبار بحمل اخبار المنع على غير صورة الشبق كما هو المحكي عن الصدوق في الفقيه والهداية والمقنع لامكان تنزيلها على التفصيل من حيث الكراهة لا الحرمة نعم ظاهر في اشتراط ارتفاع المرجوحية كراهة او تحريما بغسل الفرج وح فيشترط في زوال التحريم على مذهب الصدوق وامر ان شبق الزوج غسل الزوجة فرجها كما صرح به في حبل المتين ويظهر من المحكي عن الغنية وتبلغ الاكثر اشتراط الجواز بغسل الفرج وعن الجامع اشتراطه بالغسل ووضوء الصلوة وعن ظاهر التبيان واحكام الراوندي ومجمع البيان اشتراط احد همامل عن الاخير انه مذهبنا ولم نعثر على دليل لاعتبار الوضوء عينا ولا تخييرا وجوبا او استحبابا واما غسل الفرج فالاقوى استحبابه كما عن المحقق والمصنف والشهيد وغيرهما للاصل والاطلاقات مع وقوعهما في مقام البيان بحمل الامر بالامر به في صحيح ابن مسلم على الاستحباب لكن الاحتياط به في الوضوء وترك الوطي معهما ايضا لا ينبغي تركه **ثم** انه هل يجب التيمم لو اشترطنا الطهارة كما عن المحقق الثاني وجماعة ولا كما عن المصنف في التذكرة قولان من عموم البدلية ورواية ابي عبيدة في فاقدة الماء اذا غسلت فرجها وتيممت فلا بأس وموثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام عن المرأة اذا تيممت من الحيض هل تحل لزوجها قال نعم ومن ان الحكم منوط بالاغتسال وعموم البدلية انما يراد به البدلية من حيث الاحكام المنوطة بالطهارة ورفع الحدث لا بخصوص بعض العبادات والاغسال والروايتان ضعيفتان معارضتان بالموثقة الآتية وح فاما ان نحكم بجواز الوطي بناء على ان الاغتسال شرط اختياري واما ان نحكم بالمنع لاطلاق شرطيته مع امكان ان يقال ان حدث الحيض لا يرتفع بالتيمم فهي قبل الاغتسال حائض ولذا استدل في الروض على اشتراط الصوم بغسل الحيض بانها قبل الغسل حائض ولموثقة البصري عن امرأة حائض ثم طهرت في سفر فلم تجد الماء يومين او ثلثة هل لزوجها ان يقع عليها قال لا يصلح لزوجها ان يقع عليها حتى تغتسل **ثم** على القول بزوال التحريم او الكراهة بالتيمم ففي نقض وعدمه بمجرد ذلك نظر وان قال في مع صد بعد الحكم بجواز التيمم لرفع المرجوحية نعم لا يتوقف بين ان يصلي به وعدمه انتهى وعلى القول بوجوب التيمم فلو تعذر التيمم فالاقوى عدم جواز الوطي لاطلاق دليل الشرطية كما عن المصنف في نه حيث قال ولو لم يجد الماء الا قدر ما يكفيه وجوب التيمم لو شرطنا الطهارة فان قلنا بالتيمم وفقد التراب فالاقرب تحريم الوطي انتهى ويحتمل انصراف ادلة الاشتراط الى حال التمكن ويكره لها الخضاب على المعروف بين الاصحاب بل عن المعتبر في كره نسبته الى علمائنا لرواية الحضرمي المحكية عن علل الصدوق عن الحائض هل تختضب قال لا لانه يخاف عليها من الشيطان وعن تيسير نهار ورواية الشيخ عن ابي بصير ورواية ابي جميلة لا تختضب الحائض ونحوها رواية عامر بن جذاعة بزيادة قوله ولا الجنب وعن الصدوق العمل على ظاهرها من انه لا يجوز ولعله محمول على الكراهة كالاخبار بقرينة التصريح بعدم البأس به في رواية ابي المعزا وسهل بن اليسع **ثم** ظاهر روايات المنع كمعاقد الاجماع عدم اختصاص الخضاب بالحناء وخصه في محكي المراسم بحمل كلامه على الفرد الغالب كما ان الاطلاق في النص والفتوى لا يبعد انصرافه وكذا تخصيص المفيد الخضاب بالايدي والارجل قال ويكره للحائض والنفساء ان يخضبن ايديهن وارجلهن بالحناء وشبهه مما لا يزيله الماء لان ذلك يمنع من وصول الماء الى ظاهر جوارحهن التي عليها الخضاب انتهى وما ذكره من التعليل يشكل بعدم مانعية اللون اولا وبانه يقتضي التحريم ثانيا وبان المنع عنه لاجل صحة الغسل او كماله لا يقتضي ادخاله في مكروهات الحائض الاولى على هذا ان يقال ان الاولى ازالة لون الخضاب عند ارادة الغسل فالذكرى بعد حكاية التعليل ويشكل بانه ان اريد منع الماء في اجزاء الحائض فيمنعها منعا تاما وفيه اعتراف بالمنع في الجملة وهو غير جائز الا ان يقال يعني عدم تمامية المنع ويكره ايضا حمل المصحف بعلاقة اجماعا كما عن المعتبر عن عبد الحميد لا يمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خطه ولا تعلقه ان الله عز وجل يقول لا يمسه الا المطهرون والتعليل بالآية الذي في غيره لا ينافي حمل التعليق على الكراهة لاحتمال ان يراد الاستدلال على كراهة التعليق بجهة الرجحان على ما هو الظاهر

من ان الحكمة ... احترام ومن المنتهى نفي كراهة حمل الجنب له مع الغلاف والظاهر عدم الفرق بينه وبين الحائض ويكره ما بين السرة والركبة لما في صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام عن الحائض وما يحل لزوجها منها قال تتزر بازار الى الركبتين وتخرج سرتها ثم له ما فوق الازار وفي صحيح الحلبي تتزر بازار الى الركبتين وتخرج ساقيها وله ما فوق الازار وفي رواية حجاج بن الخشاب عن الحائض والنفساء ما يحل لزوجها منها قال تلبس درعا ثم تضطجع معه وظاهر هذه الروايات خلاف السيد مضافا الى عموم فاجتنبوا النساء في المحيض ولا تقربوهن خرج ما فوق الازار السرة ودون الركبة باجماع المسلمين كما عن ... والمعتبر يضعف بان الظاهر من الآية الاحتراز عن الجماع كما يدل عليه الرواية الآتية عن تفسير العياشي واما الاخبار فهي محمولة على الكراهة بقرينة الاخبار المستفيضة المجوزة لما عدا الوطي في القبل كرواية عبد الملك بن عمرو ما لصاحب المرأة الحائض منها قال كل شيء ما عدا القبل بعينه وفي رواية ابي معونة وعبد الله بن سنان ما دون الفرج وفي رواية اخرى عن عبد الملك كل شيء دون الفرج ثم قال انما المرأة لعبة الرجل وفي مرسلة ابن بكير اذا حاضت المرأة فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم وفي رواية هشام بن سالم عن الرجل يأتي المرأة فيما دون الفرج وهي حائض قال لا بأس اذا اجتنب ذلك الموضع وفي صحيحة عمر بن يزيد ما للرجل من الحائض قال ما بين اليتيها ولا يوقب وفي رواية عمر بن حنظلة ما للرجل من الحائض قال ما بين الفخذين وعن تفسير العياشي عن عيسى عن عبد الله قال قال ابو عبد الله المرأة تحيض يحرم على زوجها ان يأتيها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فيستقيم للرجل ان يأتي امرأته وهي حائض فيما دون الفرج هذا كله مع ان الاخبار المزبورة للسيد موافقة لكثير من العامة كما عن الاستبصار ومخالفة لاصالة الحل وعمومات وربما يمنع دلالة تلك الاخبار من حيث ان الحكم بان له منها ما فوق الازار لا يدل على ان غيره ليس له الا بمفهوم اللقب ... نظر لا يخفى فان هذا الكلام في جواب السؤال عما للرجل من الحائض يفيد حصر ذلك فيه لان ما لا يستفهم منه يفيد العموم كما اعترف به في مثل قولهم للمبتدء ما له فقال الثلث فالاجود في الجواب بما ذكرنا بقي الكلام في ان السرة والركبة داخلان في المكروه او المباح ظاهر المعتبر من عدم الخلاف في ان له ما فوق السرة ودون الركبة دخولهما في محل الخلاف وظاهر عنوان اكثرهم محل الخلاف بما بين السرة والركبة خروجهما والاقوى الاذن في صحيحة الحلبي باخراج سرتها الدال بالفحوى على الاذن في اخراج الركبة ويستحب لها ان تتوضى عند حضور وقت كل صلوة على المشهور بل عن ... اجماع الفرقة عليه واجماع غيرهم على خلافه وهما كافيان في المقام مضافا الى رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا كانت المرأة طامثا فلا تحل لها الصلوة وعليها ان تتوضأ وضوء الصلوة عند وقت كل صلوة ثم تقعد في موضع طاهر فتذكر الله عز وجل وتسبحه وتهلله وتحمده كمقدار صلوتها وفي رواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال كن نساء النبي صلى الله عليه وآله لا يقضين الصلوة اذا حضن ولكن يتحشين حين يدخل وقت الصلوة ويتوضين ثم يجلسن قريبا من المسجد فيذكرن الله عز وجل وفي رواية زيد الشحام عن ابي عبد الله عليه السلام ينبغي للحائض ان تتوضأ عند وقت كل صلوة ثم تستقبل القبلة وتذكر الله مقدار ما كانت تصلي وفي رواية ابن مسلم الحائض تطهر يوم الجمعة وتذكر الله قال اما الطهر فلا ولكنها تتوضأ في وقت الصلوة ثم تستقبل القبلة وتذكر الله وفي رواية معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال تتوضأ المرأة الحائض اذا ارادت ان تأكل واذا كانت وقت الصلوة توضأت واستقبلت القبلة وهللت وكبرت وتلت القرآن وذكرت الله عز وجل وظاهر الرواية وان كان هو الوجوب لذا عبر والد الصدوق فيما حكى في رسالته اليه بعين عبارة الفقه الرضوي وهو انه يجب عليها عند حضور كل صلوة ان تتوضأ وضوء الصلوة وتجلس مستقبل القبلة وتذكر الله بمقدار صلوتها كل يوم الا انه لا اشكال في حمل الخبر على الاستحباب بقرينة ما بعده ولا يبعد ذلك ايضا في عبارة الرسالة فلا ادري وجها لترجيح صاحب الحدائق هذا القول مع انه لو لم تكن الا سيرة المسلمين في الاعصار والامصار على عدم الالزام والالتزام بفعل ذلك كفى في الاستحباب **ثم** انه لا اشكال في انها لا تنوي بهذا الوضوء رفع الحدث لعدم ارتفاع حدثها ولو توضأت في وقت تتوهم انها حائض وبانت طاهرا ففي انه لا يجوز الدخول به في الصلوة لانها لم تنو طهارة فلم ترتفع والفرق بينه وبين المجدد حيث قلنا بانه يسوغ الدخول به في الصلوة ان يقال ان حدثا انه نوى الفضيلة التي لا تحصل الا مع الطهارة اما ههنا فلما لم يتوقف الفضيلة على الطهارة لم تكن الطهارة حاصلة انتهى وفيه كلام ليس هنا محله وظاهر الروايات والفتاوى الاكتفاء بالصلوتين المتصلتين كالظهر والعصر بوضوء واحد لان المتبادر من وقت كل صلوة الاوقات الثلثة دون الخمسة مع احتمالها وهل يقدح الفصل الطويل بين الصلوتين فيه وجهان اقواهما الاول لظا ... وهل ينقض بغير دم الحيض من النواقض استشكل في محكي كره ولعله من عموم نقض النواقض للوضوء من غير تقييد ومن ان الظاهر من ادلة النقض في الوضوء المؤثر في الطهارة الا ان يقال ان هذا الوضوء مؤثر في الطهارة بمجال له مطلقا او بالنسبة الى هذا الذكر المأمور به الذي امرت به فهو رافع لنقص كان حاصلا وهذا هو الاقوى قال كاشف اللثام ان في النحرير وهي وكره ونهاية الاحكام ان هذا الوضوء لا يرفع حدثا وهو كذلك بالنسبة الى غير هذا الذكر وبالنسبة اليه وجهان ... اشتراطه بارتفاع الحدث الاكبر لكن يجوز اشتراط فضيلته لا يتأتى دوام حدث ارتفاع حكمه او حكم غيره انتهى والاقوى عدم رفعه الحدث ... لقوله اما الطهر فلا نعم قد اشرنا الى امكان كونه مؤثرا في تكميل الذكر الذي امرت به ورفع النقص الحاصل قبله فان اريد بالحدث ذلك فلا مشاحة في التسمية ... يشرع التيمم لو فقد الماء وجهان من عموم كونه بمنزلة الماء فيفيد وجوب الاستعمال واستحبابه ومن ان الظاهر كونه بمنزلة الماء في الطهارة وما في ... من الحاق الطهارة اضطرارية ولا ضرورة مع عدم ... الاشارة المصنف في هي ونه مع صد ولف وكاشف اللثام

واستشكل المنتهى يتوجه الاول بعض المعاصرين حكاه عن شيخه مع عدم تعرضه في باب الغسل لكن الظاهر من عبارته صحة ذلك في باب الغسل
يرشد اليه ما في السرائر يقوى بعض الاصحاب استحبابه حيث قال ومما يستحب التيمم في كل موضع يستحب فيه الوضوء والغسل لا اشكال في استحبابه اذا كان المبدل
رافعا او مبيحا وانما الاشكال فيما سوى ذلك وفي الجواز ما ورد النص به او ذكره من يوثق به من الاصحاب كالتيمم بدلا من وضوء الحائض المذكور بدلا منه
وما سوى على المنع حتى يثبت بدليل انتهى لكن الاولى القول به غير بعيد من اثناء عموم ما دل بدلية التراب في مثل قوله يكفيك الصعيد عشر سنين الخ
الشامل فيه اقتصر فيه على الحكاية فيقع صدر الاحتمال دلالة التيمم غير بعيد انتهى ومما يشرع لها الاغسال المستحبة لا اشكال فيما ورد النص به
كغسل الاحرام واما غيره فالظاهر من السرائر والمعتبر والتذكرة والموجز وشرحه الجواز وهو المحكي عن ابن سعيد قال في محكي الاول ولا يجوز منها الوضوء والغسل الذي
يرفع الحدث ويصح منها الغسل والوضوء على وجه لا يرفع بهما الحدث مثل غسل الاحرام والجمعة والعيد ووضوئها للجلوس في محرابها للذكر لله تعالى بعدد
زمان صلوتها وفي المعتبر لا يرتفع بها حدث وعليه الاجماع ولان الطهارة ضد الحيض فلا يتحقق مع وجوده لكن يجوز لها ان تتوضأ للذكر لله وان في
تغتسل لا لرفع الحدث كغسل الاحرام انتهى وذكر بعض مشايخنا انه لا ينبغي الاشكال في صحتها منها وهو حسن لعموم الادلة الا ان الظاهر من المبسوط
الخلاف عدمها وعلى المختار لو اغتسلت مندوبا فهل يجزي ذلك عن وضوئها للذكر فيه الا وان قلنا باجزاء المندوب من الغسل عن الوضوء لان الظاهر من ادلة
الاجزاء عنه اجزائه عن الوضوء الرافع ويحتمل بناء على هذا القول عدم مشروعيته الغسل المندوب لانه رافع ولا يرتفع للحائض حدث كما سيجيء وهو ضعيف
والاقوى كفايته عن الوضوء بناء على هذا القول لعموم قوله اي وضوء اطهر من الغسل ولقوي كفايته عن الوضوء الرافع وهل يشرع لها الاغسال الواجبة
غير غسل الحيض ظاهر قولهم ان الحائض لا يرتفع لها حدث هو العدم وقد عرفت من المعتبر دعوى الاجماع عليه في المسئلة السابقة ويظهر من هيه
بالنسبة الى غسل الجنابة حيث لم يتسبب الخلاف الا الى اكثر العامة الا ان الظاهر المحكي عن الاستبصار جواز غسل الجنابة في الحيض وربما يستدل على ذلك
بصحيحة الكاهلي عن المرأة يجامعها زوجها فتحيض وهي في المغتسل تغتسل او لا تغتسل قال لا تغتسل قد جاءها ما يفسد الصلوة وفي دلالته نظر
لا يخفى كما فيما نقله من استدلال المعتبر على ذلك بان الطهارة ضد الحيض واستدلال المنتهى بان الحدث ملازم فانه ان اريد من الحدث الحالة المشتركة
بين الحالات الحاصلة من اسباب الغسل فلا كلام في عدم ارتفاعها وان اريد خصوص الحدث الحاصل من السبب الخاص فنمنع الملازمة والتضاد بين الحيض و
بين الطهارة عن تلك الحالة الحاصلة من مس الميت مثلا نظير ما اذا اغتسل بعد انقطاع الحيض غسل الحيض بالخصوص وغسل اخر للسبب الاخر ومنه
يظهر ضعف توجيه المنع بان حدث الحيض يتجدد انا فانا حتى في زمان النقاء لان المفروض كونها في حكم زمان الدم فكان الحيض حدث دائم فهو مانع من اسباب
بالغسل الصحيح فانه موقوف على استفاضة الغسل بحدث سبب غسل اخر في شأنه ومنعه ظاهر مما تقدم والمسئلة محل اشكال لولا الاجماع ففي موثقة عمار
عن المرأة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل ان تغتسل قال ان شاءت ان تغتسل فعلت وان لم تفعل فليس عليها شيء فاذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا للحيض
والجنابة وهي مع اعتبار سندها مؤيدة بالاطلاقات لكن المذهب ما هو المعروف بين الاصحاب مع انه احوط وقد تقدم في غسل الجنابة ما يؤيده فراجع

ويجب عليها قضاء الصوم الذي فاتها في ايام حيضها او نحيضها من شهر رمضان اجماعا وفي وجوب قضاء المنذور في شهر الذي وافق الحيض وعدمه
قولان للشهيد والعمة قدس والتحقيق ان ادلة قضاء الصوم للحائض يمكن ان يتسرى الى صوم شهر رمضان كما يشعر به التعليل في الروايات الاتية فان ثبت
القضاء في ذلك الفائت بدليل يثبت ذلك في الحيض وغيره من موجبات الفوات له والا فلا مطلقا دون قضاء الصلوة اليومية باجماع علماء الاسلام
والاخبار المستفيضة بل المتواترة والمروي بالسند الحسن كالصحيح عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام انه انما صارت الحائض تقضي الصوم ولا تقضي
الصلوة لعلل شتى منها ان الصيام لا يمنعها من خدمة زوجها وصلاح بيتها نفسها وخدمة زوجها وصلاح بيتها والقيام باموره والاشتغال
والصلوة تمنعها عن ذلك كله لان الصلوة تكون في اليوم والليلة مرارا فلا تقوى على ذلك والصوم ليس كذلك ومنها ان الصلوة فيها عناء وتعب
واشتغال الاركان وليس في الصوم شيء من ذلك وانما هو الامساك عن الطعام والشراب فليس فيه اشتغال الاركان ومنها انه ليس من وقت يجيء
الا يجب عليها فيه صلوة جديدة في يومها وليلتها وليس الصوم كذلك لانه ليس كلما حدث يوم وجب عليها وكلما حدث وقت الصلوة وجب عليها الخبر
وفي رواية ابي بصير قيل له ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة قال لان الصوم انما هو في السنة شهر والصلوة في كل يوم فاوجب الله
عليها قضاء الصوم ولم يوجب عليها قضاء الصلوة لذلك وظاهر هذا التعليل يعطي اختصاص المقضي من الصيام بشهر رمضان وغير المقضي من الصلوة
بالصلوة اليومية مضافا الى انصراف اطلاق الصوم والصلوة في الاخبار اليهما ولذا اخترنا في صيام النذر الموقت عدم وجوب القضاء الا اذا قلنا بوجوبه
لمطلق فوته بالحيض او بغيره واما غير اليومية عند عروض اسبابها في وقت الحيض كالكسوف فاستقرب في الروض عدم القضاء تبعا للبيان ومع
صدق الاخبار عدم وجوب قضاء الصلوة المؤقتة وضع وفاق بين العلماء وبه تواترت الاخبار وفي عدم عدوله عن اليومية الى المؤقتة تصريح بدخول
غيرها في معقد الوفاق واصله الاطلاق عدم قضاء الصلوة على الحائض فيعم كل صلوة من شأنها ان تقضي لكونها مؤقتة وفيه نظر لولاه
الا ... في اطلاق الصلوة الى اليومية دون غيرها فيرجع فيه الى عموم قضاء الفوائت الا ان يكون اجماعا ود ...

منع صدق الفوات تارة لعدم قابلية المكلف للتكليف بالفعل في الوقت واخرى بكونها مكلفة بتركها فالصدق الفوات يكفيه ... قولهم ... الاجماع
الكبيرة وفي الفتاوى تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة وجوبه ادراكها فاتها من الصوم دون الصلوة فان القضاء تدارك ما فات لا يرد ذلك لتحقق صدق
الفوت مع ان وجوب القضاء ليس منوطا بصدق الفوت فضلا بل المستفاد من تتبع النصوص والفتاوى ان كل صلوة تركت يجب قضاؤها كما سيأتي في باب القضاء
وفي الحاق المنذورة في وقت معين اتفق فيه الحيض بالموقتة قولان واستقرب في مع صدق وجوب القضاء فلعله يفرق بين الموقتة بالاصل وبالعارض وقد يرد
ان الظاهر انكشاف فساد النذر وفيه انه اذا لم يكن النذر تعلق بذلك الوقت الشخصي بل تعلق بنوعه كما لو نذرت صوم كل خميس فان اتفاق الحيض في بعض الخميسات
لا يكشف عنه فساد النذر ولذا صرح جماعة بوجوب القضاء لو اتفق يوم المنذور عيدا مستندا الى بعض الروايات ثم خالف جماعة فيه لاستنادهم ايضا الى
بعض الروايات النافية لوجوب القضاء اذا سافر في اليوم المنذور مع معارضتها بمثلها بل في كلام بعض مشايخنا المعاصرين نفي الخلاف عن القضاء
اذا اتفق السفر او المرض في اليوم المنذور وجعله مؤيدا لوجوب القضاء اذا اتفق عيدا ومن هنا يظهر فساد النظر فيما تقدم من الشهيد من وجوب
قضاء الصوم المنذور في وقت معين صادفه الحيض بان الحيض كشف عن فساد النذر نعم ان ما عدا الكسوف من الايات الظاهر وجوب قضاء صلوتها الفائتة
بالحيض لعدم ثبوت كونها موقتة نعم وقع الخلاف في صلوة الزلزلة الا ان الظاهر كما سيجيء في محله عدم توقيتها ايضا فيجب قضاؤها ايضا وفاقا للشهيد ثانيا
وغيره وهو حسن على القول بان الزلزلة سبب لا وقت فلا تكون صلوتها من الموقتات لكن عن غير واحد الاجماع على كونها من الموقتات وانها موقتة
من غير توقيت كما يظهر من المسالك والمدارك وغيرهما لكن نسب بعضهم القول به الى الاصحاب واختار مع ذلك عدم القضاء مع اختياره في باب الزلزلة
بان صلوتها اداء في جميع العمر بمعنى ان زمان الاية مضافا الى ما يسع الصلوة فيما بعده زمان اول للصلوة ثم هي اداء الى اخر العمر مع وجوب التعجيل
فيه مانا فرمانا وهذا لا يخلو بظاهره عن منافاة لعدم القضاء ويمكن دفع المنافاة بادنى تامل واحتمل في النهاية كون الصلوة بعد مضي
مقدار الفعل قضاء وقواه كاشف اللثام وسقوطه عن الحائض ح واضح وتمام الكلام في محله هذا كله اذا استوعب الحيض وقت الصلوة و
اما اذا لم يستوعبه فاما ان يدرك الطهر في اوله واما ان يدركه في اخره فان ادركته في اوله وقد مضى منه مقدار يصح ان تؤمر فيه بالصلوة بان
يسع فعل الصلوة مع تحصيل ما ليس بحاصل من مقدماتها الواجبة عليها بحسب حالها فلم يفعل عالما بطرو المانع او جاهلا به وجب عليها
قضاء تلك الصلوة اجماعا محققا ومحكيا لصدق الفوات عرفا ولموثقة يونس بن يعقوب في امرأة دخل عليها وقت الصلوة وهي طاهرة فاخرت الصلوة حتى
حاضت قال تقضي اذا طهرت ورواية ابن الحجاج عن امرأة تطمث بعد ما تزول الشمس ولم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم وظ الاطلاق
الاخيرة عدم اعتبار مضي المقدار المتقدم في وجوب القضاء الا ان يدعى انصرافها الى صورة مضي ذلك المقدار ولكن اختصاص مورد السؤال فيها وفي
الموثقة لا يوجب اشتراط ذلك في جوابهما فالاستدلال بها لاعتبار مضي ذلك المقدار مشكل الا ان يستدل باصالة البراءة بناء على عدم صدق
الفوت الا بعد مضي ذلك المقدار وفيه انه يكفي في صدق الفوات مجرد محبوبية الفعل لو قدر على الاتيان به وهو مع امكان صدور الفعل منه في
الجملة بان تكون قبل الوقت جامعا للشرائط وح فيقوى ما احتمله المصنف قده في النهاية من كفاية مضي مقدار الصلوة دون الطهارة فضلا عن غيرها من
الشرائط اللهم الا ان يدعى بعد تسليم صدق الفوات بمجرد المحبوبية لو تمكن وعدم توقفه على تعلق الطلب ان المستفاد من الادلة عدم قضاء كل صلوة كان
فوتها مستندا الى الحيض ومن المعلوم ان فوات الصلوة فيما اذا لم يدرك المحدث مقدار الطهارة مستند الى الحيض هذا ولكن اللازم مما ذكر اعتبار
مضي مقدار الطهارة دون غيرها من الشروط الاختيارية التي لا يوجب العجز عنها انتفاء التكليف بالصلوة كما هو ظ كل من عبر بمضي مقدار الصلوة
والطهارة كالمص قده وهو تبعا للمحقق في يع فان مقتضى ادلة الصلوة واختصاص ادلة تلك الشروط بصورة التمكن كما هو المفروض انه اذا علم المكلف
بطرو المانع له حيضا كان او غيره بعد زمان لا يسع الا للصلوة والشرائط المطلقة وجب عليه فعل الصلوة خاليا عما عدا تلك الشروط فاذا اخر
والحال هذه اثم وعليه القضاء في فرق بين ما لو علم بذلك وفاجاه المانع عقلة فان مفاجاته كاشفة عن كونه مامورا في الواقع بالصلوة الخالية
عن الشرائط الاختيارية كما لو تضيق الوقت عن تحصيل تلك الشروط ودعوى الفرق بين الضيق الذاتي والعرضي الحاصل من مفاجاة الموانع عارية
عن البينة والقول بان اللازم من ذلك كفاية مضي مقدار الطهارة الترابية فقط مع ان الظ كونه خلاف الاجماع مدفوع بانه لا باس بالتزامه لولا الاجماع
وقد اطلعت بعد تحرير ما ذكرنا على موافقة الفاضل الهندي في شرح الروضة في ذلك حيث انه بعد نقل كلمات جماعة من الاصحاب وخلو كلمات المتقدمين
عن التعرض لغير الطهارة قال والذي يقوى في نفسي اعتبار الطهارة في اول الوقت واخره وعدم اعتبار غيرها من الشروط والفرق ان الصلوة لا
يمكن فعلها بدون الطهارة بخلاف غيرها فانها يسقط في الضرورة ومنها ضيق الوقت فان من زال عذره في اخر الوقت ولا يجد ساترا او لا غيره
من الشروط الاختيارية يتعين عليه الصلوة بدونها فكيف يجوز اعتبار امكانها اجمع اما اول الوقت فهو بمنزلة اخره لان عروض العذر بعد
يكشف عن ان وقت الصلوة كان منحصرا في المكلف بالنسبة الى هذا المقدار من اول الوقت بمنزلته بالنسبة الى الاخر المضيق ثم ... ثم
هذا انه ينبغي ان لا يشترط اتساع الوقت الا للصلوة والتيمم الا ان النص تعارض ذلك بالنسبة الى اخر الوقت وهي رواية عبيد بن

زرارة ورواية الحلبي الآتيين وامّا اوّل الوقت فلم يرد فيه ما يدل على ذلك بل عموم الاخبار الآمرة بقضاء ما ادرك وقتها يقتضي القضاء ولو لم يدرك مقدار
الطهارة الناشئة لما مرّ من قبل الفاضلين من تعرض في اوّل الوقت للطهارة ولعلّه لاطلاق تلك الاخبار انتهى موضع الحاجة منه ملخصا **اقول** وما
ذكره حسن وقد تفطّنا له الا انه يمكن ان يقال لا نسلّم تنجّز التكليف وحدوثه في حقها بمجرد القدرة على الفعل الاضطراري كما يظهر ذلك من بعضهم
في باب الاوقات انما المسلّم كونها كافية في بقاء التكليف فتأمل وثانيا انه لا يلزم من وجوب الفعل الخالي عن الشرائط الاختيارية عليه اذا علم بطروّ المانع وجوب
قضاء الصلوة عليه لو تركها الّا ان الواجب مع فوت الفعل الاضطراري تدارك الفعل الاختياري الذي فات من غير بدل لا تدارك بدله الاضطراري
الذي امر به فعلا فاذا فرض انسان فوت الاختياري لاجل الحيض مع كون المفروض عدم وجوب تدارك ما فات لاجل الحيض فلا مقتضي آخر للقضاء وهذا
نظير ما سيجيء من وجوب الصلوة على الحائض اذا ادركت مع التيمم ركعة مع دلالة الاخبار كما سيجيء على عدم وجوب القضاء عليها لو تركتها هذا مضافا
الى ما سيجيء من رواية ابي الورد المسقطة للقضاء عمن ادركت ركعتين مع اتساع وقتها لتمام الصلوة الاضطرارية فالاقوى اعتبار مضي مقدار جميع
الشرائط المفقودة كما هو ظ المعتبر وصريح كري والموجز ومع صدوصه وكشف اللثام بل هو ظ ط والمهذب والجامع قال في ط على ما حكي عنه فان رأت الدم
وقد دخل وقت صلوة ومضى مقدار ما يمكنها اداء تلك الصلوة ولم تكن قد صلت وجب عليها قضاء تلك الصلوة وان رأت الدم قبل ذلك لم يلزمها القضاء انتهى
ونحوه عن المهذب والجامع خلافا للمحكي عن الاسكافي والسيد في الجمل فاثبت القضاء بمضي مقدار اداء اكثر الصلوة ولعله لاطلاق مثل رواية ابن الحجاج المتقدمة
بناء على منع انصرافها الى صورة التمكن من الجميع خرج منه ما اذا لم يتمكن من الاكثر بالاجماع وخصوص رواية ابي الورد عن المرأة التي تكون في صلوة الظهر وقد
صلت ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين قال فان رأت الدم وهي في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا تطهرت
فلتقض الركعة التي فاتتها من المغرب وهي مع شذوذها ومخالفتها للاجماع المحكي عن ف على خلافها ضعيفة سندا ودلالة ومن حيث الاشتمال على ما لا
اظن يلتزمه احد من قضاء بعض الصلوة الا ان المحكي عن المقنع والفقيه التعبير بمضمونها فتأمل وهو مناسب لمذهب الصدوق من حكمه بوجوب الاتيان بالركعة
المذكورة وان طال الزمان بل ولو بلغ الصبح وفيه نظر ويمكن حمل الرواية على التفصيل بين المغرب وغيرها في التفريط في الاولى دون الثانية مع حمل قضاء الركعة
على قضاء الصلوة لاجل تلك الركعة الفائتة وهو بعيد الا انه اولى من الطرح هذا اخبار الخروج على خلاف ما سيجيء بيان التفصيل عنهما في باب المواقيت انشاء الله
تعالى ولو كانت المرأة ممن يجب عليها تأخير الصلوة لآخر الوقت كما لو كان فرضها التيمم او كان عليها قضاء الصلوات وقلنا بوجوب التأخير فيها كفى مضي مقدار
الصلوة والشروط في حقها عدا التأخير الى آخر الوقت لان المقصود من اعتباره ايقاع الصلوة في آخر اوقات الامكان وهذا المعنى حاصل بنفس طروّ الحيض عقيب
زمان يسع الفعل وما عدا التأخير من الشروط فالحيض مفوّت لهذا الشرط لا مفوّت له وهذا بخلاف سائر الشروط فافهم هذا كله لو ادركت الطهر في اوّل
الوقت ولو ادركته في آخره فان كانت متمكنة من الاتيان فيه بركعة واحدة صحيحة وجب عليها الشروع فلو لم تفعل وجب عليها قضاؤها بناء على المشهور بل باجماعنا كما
عن المدارك بل عن ف وهي عدم الخلاف فيه بين اهل العلم ويدل عليه الرواية المشهورة من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله وصحيحة عبيد بن زرارة ايّما امرأة
رأت الطهر وهي قادرة على ان تغتسل في وقت صلوة معيّنة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها
وان رأت الطهر في وقت صلوة فقامت في تهيئة ذلك فجاز وقت الصلوة ودخل وقت صلوة اخرى فليس عليها قضاء الخبر وصحيحة الحلبي في المرأة تقوم في وقت
الصلوة فلا تقضي الطهر حتى تفوتها الصلوة ويخرج الوقت تقضي الصلوة التي فاتتها قال ان كانت توانت قضتها وان كانت دائبة في غسلها فلا
تقضي وصريحهما اعتبار ادراك مقدار الطهارة فلو لم يسع الوقت الا الركعة مع التيمم لم يجب القضاء ولا الاداء لما مرّ من الشرائط الاختيارية لان هذه الصلوة
الاضطرارية وان كانت ذا مهو تدارك ما فات بسبب الحيض من الصلوة الاختيارية وقد فهم من دلالة عدم قضاء فوائت الحائض عدم وجوب تدارك مطلق ما
فاتها لاجل الحيض فهو نظير ما تقدم من سقوط صلوة الزلزلة عن الحائض وان لم يكن قضاء فافهم ومن هنا نعرف الكلام في باقي الشرائط واما كالطهارة
في اعتبار سعة الوقت للمفقود منها وفاقا للمحكي عن صريح كري والموجز لابن فهد وشرحه وعن ظ وضه ولك وفي صحيحة عبيد اشارة الى ذلك حيث ان الظ من التهيئة
الامر بتحصيل الطهارة وسائر الشروط بل وكذا صحيحة الحلبي كما لا يخفى وكيف كان فلو ادركت من الظهرين والعشائين خمسا مع الغسل قبل الغروب والفجر وجب
الصلوتان كما عرفت مدعيا فيه عدم الخلاف وابن سعيد المحقق والمص والمتأخرين وعن المنتهى وموضع من ط استحباب ذلك وعن الاصباح استحباب فعل الظهرين
بادراك الخمس قبل الغروب والعشائين بادراك الاربع قبل الفجر وهما ضعيفان ولو لم يتمكن من ركعة مع الطهارة المائية لم يجب القضاء للاصل وعدم الدليل وعن نهاية
الاحكام عدم اعتبار الطهارة هنا ايضا بناء على عدم اختصاصها بوقت وعدم اشتراطها في اللزوم بل الصحة وعن تهذيب والتهذيبين كره وبه الاحكام استحباب القضاء
اذا ادركت اقل من ركعة قضاء للحق من ادركته من الوقت لرواية الكناني اذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء الآخرة واذا رأت الطهر قبل ان تغيب
الشمس صلت الظهر والعصر ونحوها غيرها وعن المحقق حمل الوجوب لظاهر هذه الاخبار قال بعد ذكر كثير من الاخبار وقد يتضح من هذا انه لا يجب على الحائض قضاء
صلوة الا ما طهرت في وقتها ومن كان الاتيان بها تام الذي يتبين من هذه الاخبار ان المرأة اذا ادركت من وقت الصلوة قدر الغسل والشروع في الصلوة فاخرته
حتى دخل وقت اخرى لزمها القضاء ولو قيل بذلك كان مطابقا لمدلولها نعم لا يقضي من الصلوات اذا رأت الدم الا ما تمكنت من ادائه في حال طهرها واهملته انتهى ملخصا

الثلاثة التي ادركت منها كقدر اداء وقضاء او متنفسا على عدم الاصحابنا فيه اقوال ثلثة مع ان المحكي عن ف دعوى الاجماع على الاوّل مع نقله القول
الثاني عن السيد قدّه وعن شرح الكتاب لفخر الاسلام ان الخلاف في كون الاربع من الخمس للمدرك من آخر الوقت للظهر او للعصر مبني على هذا الخلاف من ان
قال يكون الجميع اداء لزم الاوّل ومن قال بالتركيب لزم الثاني وفيه نظر وتمام الكلام في باب المواقيت انشاء الله **المقصد الثاني في الاستحاضة و**
النفاس امّا الاستحاضة فهي في الاصل استفعال من الحيض يقال استحيضت المرأة بالبناء للمجهول فهي تستحاض كما تتحيض اذا استمرّ بها الدم بعد
ايامها فهي مستحاضة كما في الصحاح وظاهره انه لم يستعمل بالبناء للمعلوم وذكر غيره جماعة من اهل اللغة منهم الزمخشري في الفائق والفيروزابادي ان الاستحاضة
خروج الدم من عرق يقال له العاذل قال في الفائق كان تسمية ذلك العرق بالعاذل لانه سبب لعذل المرأة اي ملامتها عند زوجها واما اطلاق الاستحاضة على نفس الدم
كما في كلام جماعة فليس حقيقة شرعية ولا متشرعية بل هو اما على المجاز او الحقيقة الفقهائية كما سيجيء وهو اي دم الاستحاضة في الاغلب اصفر بارد رقيق
كما عن الاصباح وجمل العلم والعمل وشم والمهذب والغنية والوسيلة والكافي وكتب المحقق والمص والشهيد والمحقق الثاني وغيرهم قدس الله اسرارهم
وعن ط والمصباح ومختصره الاقتصار وفي الاحكام الاقتصار على الاولين وعن المقنعة على الاخيرين كما عن الاسكافي بزيادة الصفاء ويدل على الاوّل
الاولين قوله في حسنة حفص البختري ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع
واما الرقة فالمحكي عن ظ المعتبر وكري التردد فيها لعدم النسبة الى الشيخين لعل لعدم الظفر له على رواية نعم في صحيحة علي بن يقطين في النفساء تدع الصلوة ما دامت
ترى دما عبيطا الى ثلثين يوما فاذا رقّ وكانت صفرة اغتسلت لكن الرواية كما ترى غير معمول بها مع دلالتها على المط نعم في المحكي عن دعائم الاسلام في تمييز
الاستحاضة ان دمها يكون رقيقا تعلوه صفرة ودم الحيض الى السواد وله غلظة ودم الحيض حار يخرج بحرارة شديدة ودم الاستحاضة بارد يسيل وهي لا
تعلم وعن الرضوي ان دم الحيض كدر غليظ منتن ودم الاستحاضة دم رقيق وضعفهما منجبر بالشهرة المؤيدة بالاستقراء بل يمكن ان يستفاد هذا الوصف
من توصيف دم الحيض بكونه عبيطا في الحسنة السابقة ونحوها وكون الاستحاضة دما فاسدا في رواية اسحق بن جرير فان المراد بالعبيط الصحيح الجديد
الدم ما دام بحرانيا لا يخرج عن غلظة ولا يبعد الا بعد فقده واما كونه يخرج بفتور فقد اعتبره المص هنا وفي عد كما عن الروضتين وشرح عد ولعل المراد
عن ته وط والمقنع والفقيه حاكيا عن رسالة ابيه رضوان الله عليهما من انه بارد لا يحس بخروجه بل الظ انه لا خلاف ويدل عليه اعتبار الدفع في الحيض و
توقف صاحب المدارك فيه من جهة عدم الظفر بمستنده ليس في محله وقيد الاغلب لان الاستحاضة قد يكون بغير هذه الصفات كما ان الحيض قد يكون بهذه
الصفات وان ظ اكثر ما ورد من الروايات في بيان اوصاف الاستحاضة سوقها في مقام تمييز الاستحاضة من الحيض عند تردد الدم بينهما فلا يدل على
تمييز الاستحاضة بها من غير الحيض حيث يعلم انتفاء الحيض الا ان ظاهر بعض اخر منها ذلك مثل ما دل على وجوب الوضوء برؤية الصفرة وقد دلّ ط على كون
حدثا في الجملة ويثبت تقسيمها الى القليلة والكثيرة والمتوسطة لعدم القول بالفصل لكن لا دلالة لها على كون الخارج من الصغيرة او اليائسة او الناقص عن
الثلاثة استحاضة فمحل المنع ثم لو سلّم ان مقتضى ما تكون مطلق ما ينتفي عنه الاستحاضة بمجرد امتناع كونه حيضا كما عند المرأة يحصل الناقص عن الثلثة سيّما
مطلقا او بشرط التوالي على القولين ما لم يعلم كونه من قرح ولا جرح وكذا الزائد عن ايام العادة مع تجاوز العشرة او الزائد عن ايام النفاس وسيّما
والخارج مع سن اليأس على اختلاف الاقوال فيه استحاضة بحيث يترتب عليه احكام الاستحاضة كترشيح البئر وعدم العفو عن قليله ونحو ذلك و
يتعلق بصاحبتها احكام المستحاضة الا ان الاشكال انما هو في بعض ما امتنع كونه حيضا من بعض افراده لم يثبت له من النص احكام الاستحاضة
كالخارج من اليائسة او الصغيرة والناقص عن ثلثة وبعضها لم يتيقن الدليل الا على ثبوت احكام المستحاضة لصاحبتها او بعضها مع ثبوت الباقي بعدم
القول بالفصل وهذا الاشكال كون الدم استحاضة والمرأة مستحاضة بل ظ بعض الاخبار وفاقا للعرف العام كون جميع ما ذكر من افراد الدم استحاضة و
هو المطابق ايضا لما تقدم من الجوهري بل عن بعض الاصحاب كالمفيد في المقنعة وابن حمزة في الوسيلة حيث علق في تعريف الاستحاضة كونها مرتبة بعد
ايام الحيض فالمتحصل من ذلك ان ما ليس بجرح ولا قرح ولا نفاس منه ما يكون استحاضة حقيقة شرعية ما يكون صاحبه في حكم المستحاضة في كل الاحكام
حتى في تأخير الحدث عنها او في خصوص ما يتوقف على الطهارة من دون ان يكون الدم في حكم الاستحاضة ولا يلزم من ذلك كون الدم محكوما بالاستحاضة
او باحكامها كما لا يخفى ولذا ورد في كثير من الاخبار انها بمنزلة المستحاضة او انها تصنع كما تصنع المستحاضة ونحو ذلك ومنها ما لم يدل دليل على الحكم
عليه بشيء من ذلك كدم الصغيرة واليائسة والناقص عن الثلثة الا ان ظ المحقق في يع والمص والشهيدين والمحقق الثاني ومعظم من تأخر عنهم
ان ما عدا دم الحيض والنفاس مما ليس بقرح ولا جرح بل لا يعلم كونه قرحا او جرحا يحكم عليه بالاستحاضة وعن نهاية المص قده انه قد يعبر بالاستحاضة عن
كل دم غير دمي الحيض والنفاس خارج عن الفرج مما ليس بعذرة ولا قرح الى ان قال وقد يعبر بها عن الدم المتصل بالحيض وبهذا الاعتبار ينقسم الى المبتدئة
والمضطربة وعن شرح الوجيز على المفاتيح ان كل دم يكون اقل من ثلثة ايام ولم يكن من قرح او جرح فهو استحاضة عند الفقهاء قال لا انحصار فيما
ذكر يعني الحيض والنفاس اذ لا يخرج من المرأة الا ان يكون من قرح او جرح او عرق العاذل ولا يوجد دم غير ما ذكر بالاستقراء وقول اهل الخبرة و
حكم العقل فلا بدّ في الحكم بكونه استحاضة من تقييده بما اذا كان بصفة الاستحاضة لما عرفت انتهى ويحتمل ما ذكره ان كلما امكن كونها في

استحاضة وامتنع كونه حيضا فهو من الاستحاضة ولذا استدل في المعتبر على كون الدماء المذكورة استحاضة بما تقدم في باب الحيض من امتناع كونها حيضا واستحج اهذه القاعدة من ظواهر الاخبار في غاية الصعوبة بتمامع تصريحهم بان الاستحاضة انما تكون لآفة فتكون اصالة العدم بالنسبة اليها والى القروح والجروح سواء ويعضد الاشكال ظاهر بعض الاخبار ومثل قوله ع في مرسلة يونس القصيرة وان مر بها من يوم رأت الدم عشرة ايام ولم ير الدم فذلك ليس والبوم الذي انه لم يكن من الحيض انما كان من علة امامن قرحة في جوفها واما من الجوف الخبر وفي بعض الروايات الآتية في حيض الحامل فلما لم يكن حيضا او نفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم اللهم الا ان يقال ان المستعمل من موارد الدماء الممتنعة كونها حيضا الحيض نعرض لها الشارع ابتداء او في جواب السؤال وحكم بكونها استحاضة حقيقة او حكمية وكون صاحبها مستحاضة مع احتمال وجود دم آخر في الجوف غير الحيض والاستحاضة عند الاعتبار بهذا الاحتمال في كل ما امتنع كونه حيضا وان لم يتعرض في الاخبار فيحتمل من قطع للفقه بانه لو نعرض من الدم الخارج عن البالغة الفاقدة لصفات الاستحاضة يحكم بكونها استحاضة مع امكان ان يقال انه اذا حكم على الصفرة بكونها حيضا كما يستفاد ذلك من بعض الاخبار فيكون الحمرة الممتنعة كونها حيضا كذلك بطريق اولى فتامل ويؤيد ما ذكرنا ما سيأتي في بعض روايات حيض الحامل من قوله ع فان ذلك يعني ذلك الدم ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ عند كل صلوة فيزع ع وجوب التوضي بمجرد ذلك الدم على عدم كونه خارجا من الرحم و معدودا من الطمث وعلى اي حال فربما يشكل الحكم في الصغيرة في ان الدم الخارج منها مطلقا محكوم بالاستحاضة حتى لو خرج من قرينة اهداب الرضاع او لها حكم خاص موكول الى العرف وغيره وكذا الاشكال في انه لو اشتبه الاستحاضة بالعذرة فهل يعتبر التطوق او اشتبه بالقرح فهل يعتبر بالجانب او الاعتبار جمعا غير بعيد لما يستفاد من الاخبار ان التطوق من خواص العذرة وكذا الجانب للقرحة لكن المحكي عن الاسكافي كما تقدم في مسئلة القرحة ان الحيض من الجانب الايمن والاستحاضة من الايسر واعلم ان الظاهر المصرح به ان الحمل ليس من موانع الحيض حتى يكون وجوده كسائر موانع الحيض دليلا على الاستحاضة وهذا هو المشهور كما عن جماعة وحكي عن الصدوقين والسيد مدعيا عليه الاجماع في الناصريات وتبعهم في جملة من كتبه والشهيد في الذكرى وشرح الرسالة والمحقق الثاني في بعض كتبه وجماعة من متاخري المتاخرين وهو الاقوى لاستصحاب الحالة السابقة اعني كونها يجب تحيض كل شهر لولا المانع وهذه الحالة بعد عروض الحمل امر متيقن والسابق مشكوك الارتفاع في اللاحق وهو حاكم على اصالة عدم الحيض الا ان يقال بانه لا يثبت كون الدم حيضا فافهم ولصدق الحيض لغة وعرفا وعموم ما دل على ترك الصلوة ايام اقرائها وخصوص الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل صحيحة ابن سنان عن الحبلى ترى الدم تترك الصلوة قال نعم ان الحبلى ربما قذفت الدم ونحوها موثقة ابي بصير وصحيحة ابن الحجاج عن الحبلى ترى الدم وهي حامل كما كانت ترى قبل ذلك في كل شهر هل تترك الصلوة قال تترك الصلوة اذا دام والظاهر ان المراد بدوامه مقابل انقطاعه بعد قليل وصحيحة ابن مسلم عن احدهما عن الحبلى ترى الدم كما كانت ترى ايام حيضها مستقيما في كل شهر قال تمسك عن الصلوة كما كانت تصنع في حيضها فاذا طهرت صلت وحسنة سليمان بن خالد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك الحبلى ربما طمثت قال نعم وذلك ان الولد في بطن امه غذاؤه الدم فربما كثر ففضل عنه فاذا فضل دفقته فاذا دفقته حرمت عليها الصلوة قال الكليني وفي رواية اخرى فاذا كان كذلك تاخرت الولادة ورواية حريز عن من اخبره عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام في الحبلى ترى الدم قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الدم وقد اصابها الطلق فرأته وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج رأس الولد فاذا خرج رأسه لم يجب عليها الصلوة وكلما تركته من الصلوة في تلك الحال لوجع او لما هي فيه من الشدة والجهد قضته اذا خرجت من نفاسها قال قلت ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض قال ان الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض رأس الولد فعند ذلك يصير دم النفاس فيجب ان تدع في النفاس والحيض فاما ما لم يكن حيضا او نفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم الخبر وصحيحة صفوان عن ابي الحسن الرضا عليه السلام عن الحبلى ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام تصلي قال تمسك عن الصلوة ومرسلة حريز عن ابي جعفر عن ابي عبد الله عليهما السلام في الحبلى ترى الدم قال تدع الصلوة فانه ربما بقي في الرحم الدم ولم يخرج وتلك الهراقة ومضمرة سماعة قال سألته عن امرأة ترى الدم في الحبل قال تقعد ايامها التي كانت تحيض فاذا زاد الدم على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة خلافا للمحكي عن الاسكافي والمفيد والحلي والمحقق في بعض كتبه فمنعوا الى اشهر الروايات ولعله لاصالة عدم الحيض وللاجماع على صحة طلاق الحامل وعدم صحة طلاق الحائض فينتج لا شيء من الحامل بحائض ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه صلوات الله عليهما عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ما كان الله ليجعل حيضا مع الحبل يعني انها اذا رأت الدم وهي حامل لا تدع الصلوة الا ان ترى على رأس الولد اذا ضربها الطلق ورأت الدم تركت الصلوة ورواية مقرن المحكية عن علل الصدوق عن ابي عبد الله عليه السلام ان سلمان رضوان الله عليه سأل عليا عليه السلام عن رزق الولد في بطن امه فقال ان الله تبارك وتعالى حبس عليه الحيضة فجعلها رزقه في بطن امه ورواية حميد بن المثنى عن ابي الحسن عليه السلام عن الحبلى ترى الدفقة والدفقتين من الدم في الايام وفي الشهر والشهرين قال تلك الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلوة والاخبار المستفيضة بل المتواترة في استبراء السبايا بحيضة وكذا الجواري المنتقلة ببيع او غيره والموطوءة بالزنا والامة المحللة للغير وفي عدة المسترابة بالحمل وفي الجميع نظر اما الاصل فلا مدفاعه بما مر اما الروايات فالاولى منها ضعيفة لا تصلح لتخصيص العمومات ومكافئة الادلة الخاصة المعتضدة بالشهرة وحكاية الاجماع

شهادة وشهادة القرآن والثانية بما دل على حيض الحبلى عن ان تدفع مجموعها فلا ينافي تمام مقدار الكفاية ودفع الزائد كما صرح به في حسنة سليمان بن خالد المتقدمة واما الثالثة فلا ينافي المختار لاعتبار التوالي في الحيض في الثلثة واما اعتبار الاستبراء والاعتداد فمبني في حكمها على الغالب عند الحمل لان مقتضى الطبيعة عدم زيادة الدم عن المقدار الذي خلق لتربية الولد وتغذيته فهذا المقدار لا بد من احتباسه حال الحمل نعم ربما زاد على ذلك المقدار في بل ربما يقال انه لو كان من شرائط الحيض عدم الحمل كما يقول الخصم لم يحكم بحيضية ما تراه المستبرأة والمعتدة الا بعد تحقق عدم كونها حاملا فلو توقف معرفة عدم كونها حاملا على تحقق حيضها لزم الدور ولكن يمكن ان يدفع بان معرفة كونها حاملا لا يتوقف على ثبوت عدم علم استجماع الشرائط الحيض عدا عدم الحمل والحاصل انه كون الحيض امارة لعدم الحمل لما لم يكن فاحتاط الشارع للانساب بارادة ثلث حيضات اخرى حيث ضعف الاحتياط لبعض الحكم مثل تسهيل الامر على الرجل والمرأة فاكتفى بواحدة او بثنتين ولو امتنع اجتماع الحيض والحمل لاكتفى في الكل بواحدة ثم ان هنا قولين آخرين احدهما ما ذكره في ق مدعيا الاجماع عليه حاصل الخلاف بين اصحابنا في غيره وعن السرائر مدعيا انه مذهب الاكثر والمحصلين وهو عدم اجتماع الحيض والحمل المستبين دون ما لم يستبن فان كان المناط في الاستبانة ما ذكره في الاستبصار من مضي مقدار عشرين يوما من عادتها فلعل استند في هذا التفصيل الى الجمع بين الاخبار لشهادة رواية مصحح الصحاف لابي عبد الله عليه السلام ان ام ولدي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال لي اذا رأت الحامل الدم بعد ما يمضي عشرون يوما من الوقت الذي كان ترى فيه الدم من الشهر الذي كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ وتحتشي بكرسف وتصلي واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل الخبر لكن المذكور في الرواية ليس الا التفصيل بين تاخر الدم عن العادة بعشرين وعدمه وهو القول الآخر المحكي عن الشيخ في نهاية وكتابي الاخبار من دون تعرض بين استبانة الحمل وعدمها وكيف كان فضعيفها فانه لا تقيد من الاخبار منع واضح وربما يجمع بين اخبار الطرفين بحمل اخبار المنع على ما اذا لم يتصف الدم بصفات الحيض وهو الظاهر من الصدوق في الفقيه ويمكن الاستشهاد لهذا الجمع ببعض الاخبار المفصلة مثل قوله ع في رواية اسحق بن عمار عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين ورواية ابن مسلم عن الحبلى قد استبان حملها ترى ما ترى الحائض من الدم قال تلك الهراقة من الدم ان كان دما احمر كثيرا فلا تصلي وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء فان الحامل اذا رأت الدم في الحمل كما كانت تراه تركت الصلوة فاذا رأت صفرة لم تدع الصلوة ويمكن الجواب عنهما بان التفصيل بين المتصف بصفة الحيض وغيره انما هو في حيض المرأة قبل كمال الثلثة فلا دلالة فيها على التفصيل في الدم من حيث الحيضية الواقعية وبهذا لما ذكرنا ذكر اليوم واليومين في الرواية مع ان الحيض لا ينقص عن ثلثة ولعل الكثرة والقلة في الرواية الثانية اشارة الى انقطاع الدم بعد زمان يسير وعدمه فعدم التحيض في القليل من حيث عدم استمرار الدم وتواليه في الثلثة الاول هذا مع ان تقييد اخبار المنع لمسلوب الصفة في غاية البعد وابعد منه تقييد اخبار الجواز بما تراه في العادة كما استقربه في الحدائق زاعما ان اخبار المسئلة ما بين مطلق ومقيد والواجب بمقتضى القاعدة المقررة حمل مطلقها على مقيدها ثم قال ويظهر ان ما اشتهر بينهم من القول بحيضها مطلقا ليس بذلك انتهى وفيه ان التقييد في بعض تلك الاخبار انما وقع في السؤال وعلى فرض وروده في الجواب فلا تنافي بينه وبين المطلقات حتى يوجب تقييدها ثم دم الاستحاضة تنقسم بحسب قلته وكثرته وتوسطه الى ثلثة مختلفة في الاحكام حيث لا طريق غالبا الى معرفتها الا بالفحص والاعتبار وجب على المستحاضة اعتبار الدم لتعرف كونه من اي ثلثة كما في ذكرى وقع صد وان كان الشبهات الموضوعية يجوز فيها العمل بالاصول قبل الفحص والاعتبار فلو لم يعتبر والامكان تعيد عادتها العمل عليها بما يجب عليه من الطهارة ثم لو فرض عملها عن ذلك واتت بوظيفتها الواجبة صحت في كفاية الاحتياط عن الاعتبار مطلقا او بشرط موافقته للاستصحاب وعدمها مطلقا وجوه خيرها اوسطها ثم اولها اما كفاية الاستصحاب غير مع مخالفته للاحتياط لو سبقت القلة او اصالة عدم زيادة الدم عن حد القليلة وان لم تسبق فالاقوى العدم لما مر نظيره في الاستبراء ولعله يستفاد من بعض اخبار المسئلة ولو عجزت عن الاعتبار مباشرة او استنابة فالاقوى الرجوع الى الحالة السابقة او اصالة عدم زيادة الدم ان لم يسبق حالة بل وان سبقت الكثرة بناء على عدم الاستصحاب في التدريجيات ووجه انقسام الدم الى الاقسام الثلثة انه لا يخلو اما ان يكون بحيث اذا وضعت الكرسف يعني القطنة لم يثقبه اي لم يغمسه ولم ينفذ من الجانب الذي يلي من باطن الفرج الى ظاهره الذي يلي الخرقة المشدودة فوقه واما ان يثقبه بحيث يغمسه مستوعبا وعلى الثاني فاما لا يكون بحيث يسيل من الكرسف المغموس الى غيره لو كان عليه واما ان يكون بحيث يسيل فالاول يسمى استحاضة قليلة والثاني متوسطة والثالث كثيرة وقد اختلف عبائر الاصحاب في بيان مناط القلة والكثرة والتوسط اشد اختلاف فعن رسالة ابن بابويه والمقنعة والسرائر والشرايع وشرح الجعفرية وموضع من المدارك و شرح المفاتيح ان مناط القلة عدم ثقب الكرسف والمتوسطة بالثقب وعدم السيلان وعن المبسوط والمختصر ان القليل ما لا يظهر على القطنة والمتوسط ما يظهر عليها من الجانب الآخر ولا يسيل وفي هذا الكتاب كما عن المعتبر والتبصرة والتلخيص والبيان واللمعة والموجز الحاوي وكشف الالتباس ان المناط ما يظهر عليها القلة وشبهها بالغمس مع السيلان وعدمه وعدمه ولعل المراد بالعنوانات الثلثة واحد كما نبه عليه مع تقييد المتقدم

المقصد الثالث

شارح الجعفرية من ان الثقب الغمس والظهور واحد ويؤيده ان المصنف قدس سره تبعا للمحقق في المعتبر اناط القلة بعدم الظهور والتوسط بالغمس وشبهه
البه ايضا عن كرى حيث ادعى عدم الثقب في القليلة عدم الظهور فان الظاهر ان زيادة الظهور للايضاح والى ما ذكر يرجع ما في المنتهى به وسم
وسبله من التعبير عن القليلة بان ترى الدم غير راشح وعن المتوسط ان تراه راشحا غير سائل وزاد في الاول عطف عدم ظهور على عدم الرشح والظاهر كون
العطف للايضاح وفيه اشارة الى اتحاد المراد مع ان الرشح الخروج ترشحا فشيئا وكيف كان فالظاهر اتحاد مناط تثليث الاقسام فان كان اشكال في المقام
فانما هو في تثليث الاحكام والمشهور انه ان كان الدم لا يغمس القطنة اي جميعها كما في المسالك تبعا للمحقق الثاني في فوائد الشرايع وزاد في الاول انه مع تفشيه
في الخارج ان قل فالاستحاضة قليلة وجب لها تجديد الوضوء لكل صلوة نسبه في محكي كره والمعتبر الى علمائنا الا ابن ابي عقيل وعن محكي الناصريات وف
مع صد وظ الغنية الاجماع عليه لقوله عليه السلام في صحيحة معوية بن عمار وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضات ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وموثقة
زرارة عن الطامث تقعد بعد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء ما لم
ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت وفي معناها الرضوي وما ورد في الكامل من انها ان رات دما كثيرا احمر فلا تصلي وان كان قليلا اصفر فليس
عليها الا الوضوء هذا كله مضافا الى العمومات المستفيضة الدالة على وجوب الوضوء مع صفرة الدم الملازمة غالبا للقلة كما اعترف به غير واحد وظهر من جميع
ذلك ضعف ما عن العماني من عدم كون هذا القسم من الدم حدثا استصحابا للطهارة وتمسكا بما دل على حصر نواقض الوضوء وعن ترك انه لا اعتداد به و
عن البيان انه متروك وعن صح صد انعقاد الاجماع على خلافه وخلاف الاسكافي المحكي عنه انه ان ثقب الدم فالاغسال الثلثة والا فغسل واحد
لليوم والليلة مرة استنادا الى صحيحة زرارة قال قال له النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت
واحتشت واستثفرت وصلت وان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل و
ان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت والحائض قال مثل ذلك سواء وموثقة سماعة المضمرة قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت
لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد زوجها ان ياتيها فحين تغتسل هذا
اذا كان دما عبيطا وان كانت صفرة فعليها الوضوء لكنهما محمولتان سيما بعد ما عرفت من شذوذ هذا القول على المتوسطة والكثيرة جمعا
بينهما وبين ما تقدم ثم ان صريح بعض الاخبار وكثير من معاقد الاجماعات وجوب الوضوء لكل صلوة فلا يجمع بين صلوتين بوضوء واحد سواء
كانا فرضين او نفلين او مختلفين كما صرح به في جه ونسب التعميم للفرضين والنفلين الى علمائنا ويدل عليه مع ما عرفت وجوب الاقتصار في اباحة الصلوة
لدائم الحدث على القدر المتيقن لان المستفاد من الاخبار كون دم الاستحاضة مطلقا حدثا موجبا للطهارة وقد ادعى في يه اجماع المسلمين على كونها موجبة
للطهارة وفي لف على كونها حدثا وفي شرح الجعفرية على كونها من النواقض فالثابت من الادلة هو عدم تاثير الحدث الواقع بعد الوضوء في اثنائه
بالنسبة الى صلوة واحدة بل هذا الوجه هي العمدة والا فيمكن حمل الاخبار بل بعض معاقد الاجماع على ارادة وجوب تجديد الوضوء في كل وقت للصلوة
كما يظهر من بعضها مثل قوله عليه السلام في رواية يونس فان رات دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رات صفرة فلتتوضا ولتصل وقوله عليه السلام في رواية
ابي بصير فاذا تمت ثلثون يوما فرات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت في كل صلوة فاذا رات صفرة توضات الى غير ذلك مما ورد مورد الغالب
في ذلك الزمان من التفريق بين الظهرين والعشائين مضافا الى كثير من الاخبار الدالة على ايجاب الصفرة للوضوء بقول مطلق مع ورودها في مقام
البيان لكن الانصاف ان ظهور بعض الاخبار في تجديد الوضوء لكل فرد من الصلوة مما لا ينكر فاذا انضم ذلك الى ظهور معاقد الاجماعات التي
لا يجري فيها ما احتمل في الاخبار لعل الشاهد منها بل شهادة بعضها الاخر على ارادة ظاهرها فلا اشكال في المسئلة ولم يحتج الى ما تقدم من
وجوب الاقتصار على المتيقن لامكان الخدشة فيه بمنع ثبوت حدثية الاستحاضة من الادلة الا بمعنى كونه موجبا للوضوء وبالجملة لا اطلاق فكون الخارج
بعد الوضوء موثرا في المنع على الاطلاق الا ما خرج بالدليل يحتاج الى الدليل فمقتضى العمدة في التجديد النص والاجماع والمتيقن منهما التجديد
لكل صلوة فريضة اذ هو المتبادر من الاخبار بل من معاقد الاجماع ودعوى ارادة الوجوب الشرطي من وجوب الوضوء حتى يشمل النفلين خلاف
الظاهر فالاقوى ايضا اذا توضات لفريضة جاز فعل نوافلها اما الاستظهار دخول نوافل كل صلوة في اطلاق اسمها لانها من توابعها ومتمماتها
واما لاصالة عدم كون الخارج بعد الوضوء موجبا للوضوء بالنسبة الى غير فرض اخر لما عرفت من عدم الدليل على ايجابه الوضوء مطلقا حتى تقتصر في مخالفته
على المتيقن فلا يبعد القول على هذا بجواز مطلق النافلة بذلك الوضوء كما عن ط والمهذب من انها اذا توضات المستحاضة للفرض جاز ان تصلي به
من النوافل ما ارادت وزاد الشيخ الاستدلال عليه بانه لا مانع ولعله اشار الى ما ذكرنا من الوجه وسيجيء مثله عن المحقق في مسئلة انقطاع
دم المستحاضة وربما يلزم بهذا القول كل من قال بما سيجيء من عدم وجوب معاقبة الصلوة للوضوء لانه يبعد ان يلتزم بان الخارج بعد الوضوء قادح
بالنسبة الى النافلة وان كان غير قادح بالنسبة الى الفريضة لكن هذا الاستبعاد يرتفع ايضا على ما قويناه فانه يجوز لها حينئذ ان تصلي النوافل ما شاءت
ولا يجوز لها الدخول في الفريضة عقيب الفريضة الاولى لكن الانصاف انه لا جراة على انكار استفادة حدثية طبيعة الاستحاضة من كلماتهم

في كيفية الاستحاضة وما يتعلق بها

الاصحاب فلا بد من الاقتصار في العفو عن الخارج بعد الطهارة على المتيقن وهو رفع حكم الحدث بالنسبة الى صلوة واحدة ويجب عليها مع الوضوء تغيير
القطنة لعدم العفو عن نجاستها ولو كانت اقل من درهم في محمول لا تتم الصلوة فيه الا ان ظاهر المصنف قدس سره كما عن الناصريات الاجماع على وجوب
ابدالها عند كل صلوة وعن لف في شرح الكتاب اجماع المسلمين على وجوب التغيير وربما يستفاد من بعض الاخبار الاتية في المتوسطة والكثيرة
لكن دعوى عدم القول بالفصل كما عن المحقق البهبهاني قدس سره وتبعه في الرياض ممنوعة كما اعترف به بعض مشايخنا مع قوة احتمال كون القليلة اخف من حيث
الحدث مع ان ظاهر تلك الاخبار كما سيجيء لا يدل على ازيد من تغيير القطنة عند كل غسل لا كل صلوة بل ظاهر بعض الاخبار عدم وجوب طرح الكرسف و
لو اريد من تغيير القطنة انما اذ اخرجها لاجل الملاحظة فيجب ابدالها امكن تنزيل ذلك على الغالب من استلزام وضعها ثانيا التلويث ظاهر الفرج لكن
ارادة هذا المعنى لا تخرج عن بعد فتحصل من بعض ما ذكرنا يظهر وجوب غسل ما ظهر من الفرج وهو مما يبتل منه عند القعود على القدمين كما في عزية ثم المحكي
عن المشايخ الثلثة وسلار وابن حمزة وابن ادريس وجوب تغيير الخرقة ايضا ولعله من باب الغالب لان الاكثر وهو كذلك مع تلوثها بالدم بناء على الحاقها بالقطنة
في عدم العفو واما مع التلوث فلا وجه له نعم ان ثقب الدم الكرسف وغمسها ظاهرا وباطنا وصارت الاستحاضة متوسطة وجب عليها مع ما ذكر تغيير
الخرقة كالقطنة عند الاكثر لما ذكر فلما لم يذكره في الناصريات والجمل وشرحه والمهذب والغنية الا ان الظاهر عدم الخلاف في الحاقها بالقطنة
التي ادعى فخر الاسلام في شرح الكتاب اجماع المسلمين على وجوب تغييرها بل ادعى بعض ذلك في معقد ذلك الاجماع ويجب عليها ايضا الغسل
لصلوة الغداة بلا خلاف الا من القديمين وعن الناصريات وظ الغنية الاجماع عليه ولا اشكال فيه بعد اتفاق النصوص والفتاوى عليه والخلاف
في الاكتفاء به او وجوب غسلين اخرين للظهرين والعشائين فعن الصدوقين والمشايخ الثلثة وسلار والقاضي والحلبي وابن حمزة والحلي والمحقق في
غير المعتبر والمصنف في غير هي والشهيد والمحقق الثاني وغيرهم الاكتفاء بغسل الغداة ويدل عليه ما تقدم في القليلة من روايتي زرارة وسماعة بناء
على ان المراد بالجواز فيهما النفوذ عن الكرسف الى غيره ويكون المراد بعدم الجواز صورة انغماس الكرسف بقرينة الاجماع من غير الاسكافي على عدم وجوب
الغسل في القليلة مضافا الى شهادة ذيل رواية سماعة كما تقدم ولا يقدح عدم التعرض فيهما لبيان ما تغتسل له من الصلوات بعد انعقاد الاجماع
بل الضرورة كما عرفت على انه لصلوة الفجر كما لا يقدح ضعف السند لو كان بعد الانجبار بما عرفت من الشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة وربما
يستدل ايضا برواية الصحاف اذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن
الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فاذا انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل ثم تحتشي وتستثفر وتصلي الظهر والعصر ثم لتنظر فان
كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضا ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف عنها فان طرحت الكرسف عنها
فسال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرسف ولم يسل الدم فلتتوضا ولتصل ولا غسل عليها قال فان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف
صبيبا لا يرقى فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي وتصلي تغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء [illegible] وكذلك
تفعل المستحاضة فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها الخبر بناء على انه علق الاغسال الثلثة على سيلان الدم من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فاطلاق
الغسل فيما اذا طرح الكرسف وسال الدم محمول على الغسل الواحد وفيه انه لم يظهر من الرواية كون قوله اذا امسكت الكرسف الخ تفسيرا لقوله فان طرحت الكرسف
وسال بل الظاهر انه قسيم لقوله فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فانهم كلا من صورتي طرح الكرسف وامساكها الى قسمين في احدهما الوضوء
وفي الاخر الغسل فالانصاف ان الرواية لو لم تكن ظاهرة في خلاف المط من جهة ان الظاهر من لفظ الغسل في قوله فان طرحت الكرسف وسال الدم هو جنس الغسل
نظير الوضوء في مقابله فلا دلالة لها على المط نعم ربما يتجه الاستدلال لهذا القول برواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث المستحاضة
ولتستدخل كرسفا فاذا ظهر الدم على الكرسف [illegible] ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تجمع بين
الصلوتين بغسل واحد الخبر بناء على تعليق الاغسال الثلثة بسيلان الدم فيعلم منه ان دم المتوسطة في الفقرة السابقة وبنحوه الاستدلال بصحيحة ابي
بصير فان رات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت في وقت كل صلوة فاذا رات صفرة توضات ومحوها رواية يونس بن يعقوب بناء على
اهمال ذكر المتوسطة في الروايتين لندرتها كما في شرح المفاتيح الا ان يدعى ان الظاهر ان المراد بالصبيب مقابل القليل كما انه قد يطلق القليل على مطلق
الاستحاضة في مقابل الحيض كما في قوله عليه السلام في مرفوعة الكامل ان كان دما كثيرا فلا تصلي وان كان قليلا فلتغتسل عند كل صلوتين وفي رواية اخرى وان
كانت صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين ويمكن المعتمد في الاستدلال رواية زرارة وسماعة المتقدمتان لكن يا ما بهما ما يعارضهما مثل صحيحة معوية بن عمار المتقدمة
فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح
وفي رواية زرارة المتقدمة في القليلة فاذا نفذ الدم اغتسلت وصلت فان المراد بالنفوذ فيها والثقب في الاولى ما اريد من الجواز في روايتي زرارة وسماعة المتقدمتين
وفي رواية سماعة بين الثقب وعدم الجواز واصرح من ذلك قوله عليه السلام في رواية ابن مسلم ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل
على اناطة الاغسال بمجرد صبغ الدم للقطنة ولا ينافيه توصيف الدم بعدم الانقطاع كما لا يخفى وقوله عليه السلام في مرسلة يونس الطويلة فلتدع الصلوة ايام اقرائها

ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قبل وان سال الدم المثعب فان الظاهر ان المراد بالاغتسال للاستحاضة لكل صلوة لا للحيض بل ذكره للظهور والا لزم ان يكون في
مقام البيان بالوضوء للاستحاضة الكثيرة وح فقوله وان سال يدل على عموم الحكم لصورتي السيلان والعدم فهذا كله مضافا الى عمومات وجوب
الاغسال الثلثة على المستحاضة بقول مطلق لكن الانصاف ان روايتي زرارة وسماعة اصرح دلالة على تثليث اقسام المستحاضة فيتعين تقييد الروايات
المتقدمة مع امكان دعوى انصرافها الى الغالب من ان الدم اذا ثقب الكرسف سال منه بل صحيحة معوية صريحة في الكثيرة لقوله عليه السلم بعد الامر بالاغسال
تحتشي وتستثفر ولا تحني نعم فمحملها في المسجد ساير جسدها خارج فظهر بذلك ضعف القول بثنائية اقسام المستحاضة بين القليلة والكثيرة كما عن
القديمين وصاحب المفاتيح والمحقق في المعتبر والمصنف قده في منتهى قد جماعة عنهما في كتبهما وتبعهم من متاخري المتاخرين جماعة كالمحقق الاردبيلي و
تلميذه صاحب المعالم والمدارك وشيخنا البهائي في الحبل صاحب الذخيرة ومال اليه في ض وهو احوط ثم انه لا اشكال ولا خلاف في وجوب الوضوء
لما عدا صلوة الفجر من الصلوات وانما الخلاف في وجوبه لها اما من جهة الخلاف في وجوبه مع كل غسل واما الخصوص في هذا المقام ولذا قال بوجوبه من اكتفى بالغسل
من الوضوء كالسيد في الجمل ونفاه بعض من لم يكتف بالغسل عن الوضوء كما عن الشيخ والصادقين والقاضي والحلبي وابن حمزة وقال كاشف اللثام ويحتمل
عباراتهم ما في نكت تبصرة انه انما يجب عليها الغسل لصلوة الغداة ولا يجب عليها لغيرها من الصلوات فلا ينافي وجوب الوضوء لصلوة الغداة ايضا انتهى
وكيف كان فالاقوى وجوب الوضوء اما لما تقدم من وجوب الوضوء في كل غسل غير الجنابة واما لظاهر رواية سماعة وذيل مرسلة يونس المتقدمتين مضافا
الى استصحاب المنع عن الدخول في العبادة ثم ان ظ اكثر الفتاوى ومعقد اجماع الناصريات كون غسل المتوسطة لصلوة الغداة خاصة ولازمه اعتبار
رؤية الدم قبل صلوة الفجر فلو راته بعدها سقط الغسل في ذلك اليوم للظهرين والعشائين ولم يحتمل وجوبه بالنسبة الى صلوة الغداة المستقبلة ومنافيا
الى قضا صلوة غداة اليوم لو فاتت منه وقد عد الشهيد في البيان الاستحاضة المتوسطة بالنسبة الى ما عدا الصبح من افراد الحدث الاصغر في بيان
موجبات الوضوء وهو الظاهر من مع صد في مسئلة وجوب الغسل للصوم مع غمس القطنة والشهيد الثاني في ضة في هذا المقام وتبعه محشيها وشارحها و
شارح المفاتيح والمرائي من ظاهر كلامهم انه لا دخل لهذا الغسل في باب الصلوات لكن المحكي عن فخر الاسلام في شرح الكتاب النص على ان غسل المستحاضة
الموقت لا للصلوة وفرع عليه شارح الروضة انه يجب الغسل ح ان يجدد الغمس قبل طلوع الشمس وان كان بعد الصلوة وظاهره ان هذا الغسل
له مدخل في الصلوات التي بعدها والا فلا وجه لوجوبه بعد الصلوة وجوبا نفسيا وقد استظهر في كشف اللثام في موجبات الوضوء على وجه يظهر منه انه
من المسلمات ان لغسل صلوة الغداة مدخلا في استباحة ما عداها من الصلوات حتى انها لو لم تغتسل لصلوة الصبح لزمها الغسل اذا ارادت الصلوات
الباقية انتهى وهو الظاهر ايضا من شرح المفاتيح حيث صرح بان غسل المتوسطة له مدخلية في جميع ذلك اليوم لان المتوسطة حدثية اكبر بالنسبة اليها و
هو ايضا ظاهر مع صد حيث ذكر في موجبات الوضوء انه اذا انقطع دم المتوسطة للبرء في وقت صلوات الظهرين او العشائين وجب الغسل اذا كان
في وقت الصبح يوجبه انتهى ولولا كونه حدثا اكبر بالنسبة الى غير الصبح لم يجب الغسل عند انقطاعه لبقية الصلوات ومنه يعلم ان ذلك مقتضى اطلاق
كل من اوجب الغسل لانقطاع دم المستحاضة للبرء وفي الروض والمقاصد العلية في موجبات الوضوء جعل المتوسطة بالنسبة الى ما عدا الصبح كالكثيرة
بالنسبة الى العصر والعشاء بل ما ذكرنا مقتضى ما سيجيء من اتفاقهم على ان المستحاضة لو اخلت بما عليها لم يصح صلوتها فح لو تركت صلوة الصبح
عمدا او نسيانا وتركت الغسل ايضا ثم صلت الظهر بلا غسل مع نسيان فوات الصبح او عمدا على القول بعدم الترتيب بطل صلوتها وعلى هذا فقولهم يجب الغسل على
لصلوة الغداة خاصة والوضوء للبواقي يريدون به عدم وجوب غسل آخر لما عداها في مقابل الكثيرة لا ان اثر الغسل يختص بها اذا ثبت هذا فنقول الابعد
ان يقال ان المستفاد من الروايات الواردة في المتوسطة هو كون غسلها لجميع الصلوات فان هذا الدم لما كان دون حد القليلة الغير البالغ حد الكثيرة
يوجب غسلا واحدا بالنسبة الى جميع الصلوات الخمس لمن استمر بها هذا الدم او حدث في اوقاتها كما هو صريح روايتي سماعة فان لم يجز الدم الكرسف
فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة ويتلوهما في الظهور رواية زرارة المتقدمة حيث ان المراد من قوله صلت بغسل واحد انها تصلي الخمس بغسل
واحد في مقابل ذات الدم الكثير حيث انها تصلي الخمس بثلثة اغسال ووجه تقديمه عند صلوة الصبح كونها اول الصلوات فلا يصدق على من
استمر بها الدم المتوسط انها صلت الخمس بالغسل الا اذا اغتسلت عند صلوة الفجر وح فلو تجدد الغمس بعد صلوة الفجر وجب الغسل للظهرين كما
انه لو تجدد بعد صلوة الظهرين وجب الغسل للعشائين فما في النصوص من فعل الخمس بغسل واحد وما في الفتاوى من الغسل لصلوة الغداة محمول
على من استمر بها الدم المتوسط في جميع اوقات الصلوة كما ان حكمهم بوجوب ثلثة اغسال على ذات الكثيرة محمول على من استمر بها الكثرة في جميع الصلوات
فلا ينافيه وجوب الغسل للعصر فقط او للعشاء فقط اذا احدث الكثرة بعد فعل الظهر او المغرب هذا مضافا الى اطلاق ما في الاخبار التي استدلوا
بها على حكم المتوسطة مثل قوله ع في موثقة زرارة فاذا نفذ الدم اغتسلت وصلت وقوله ع في رواية الجعفي فاذا ظهر الدم على الكرسف اعادت الغسل
واعادت الكرسف وقوله ع في رواية البصري فان ظهر الدم على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة
الى الصلوة ثم تصلي صلوتين بغسل واحد والحاصل ان دلالة الاخبار على ما ذكرنا واضحة جدا ولا ينافيها شيء عدا ما تراءى من ظهور تخصيص

هذا الغسل في الفتاوى ومعاقد الاجماع بكونه لصلوة الغداة وهو الذي دعى بعض مشايخنا المعاصرين الى المبالغة في تضعيف ما قويناه
تبعا لغير واحد من مشايخه كصاحب الرياض وكاشف الغطاء وولده الفقيه في شرح رسالته وممن يظهر منه هذا القول الشيخ علي في حاشية الروضة بل يظهر
انه مذهب غيره بل مذهب الكل حيث علق على قوله في الروضة لو تاخر الغمس عن الصلوة فكالاول انه كالقسم الاول بالنسبة الى صلوة الصبح ثم قال هذا
ولا ينافي وجوب الغسل بالنسبة الى الظهرين والعشائين فان حكمها مبني على اعتبار اوقات الصلوة وعدم اعتبارها انتهى وما ذكره في شرح العبارة وان
كان خلاف الظ الا ان المقصود من ذكره ما ظاهره موافقته لما ذكرنا بل حكايته موافقة غيره ايضا فافهم نعم ذكر السيد العلامة في المصابيح ان المعروف في الاستحاضة
الوسطى وجوب غسل واحد لصلوة الغداة وظ عباراتهم في المقام ان هذا الغسل غايته خصوص صلوة الغداة فلا يتوقف عليه صحة باقي الصلوات و
ربما احتمل ان يكون ذلك لجميع الخمس فيتوقف عليه صحة جميع وعلى هذا التقدير فلو راه في غير وقت الفجر احتمل وجوب الغسل والاصل والعمومات تنفي ذلك وقد صرح
بعضهم بنفيه وهو ظ الباقين انتهى وانت خبير بان منافاة هذا التخصيص لما ذكرنا ان كان من جهة ظهوره في اختصاص اثر الغسل بصلوة الغداة وعدم شركة
غيرها معها فقد عرفت خلاف ذلك من جماعة بين مصرح بكون دم المتوسطة حدثا اكبر بالنسبة الى جميع الصلوات وبين مفيد له لتعميم الغسل بما
يوجب الغسل لصلوة الفجر او بما يوجد في جزء من وقتها وان كان بعد فعلها كما في شارح الروضة من محكي شرح الارشاد ومع ذلك فقد عبر هؤلاء كغيرهم
بوجوب الغسل لصلوة الغداة فتعين ان يراد به نفي وجوب غسل آخر بعد صلوة الغداة وان كان من جهة لصلوة الغداة الظاهر في عدم ثبوته لغيرها مطلقا ثم
ما لو تاخر الغمس عن صلوة الفجر فهذا وان لم يصرح به من المعتبرين العبارة المذكورة الا نفر يسير كصاحب الرياض وجماعة ممن وافقه الا انك قد عرفت ان هذا
التعبير منهم من جهة فرضهم الكلام على من استمر بها الدم المتوسط كما ان حكمهم بوجوب اغسال الثلثة على ذات الدم الكثير بالنسبة الى من استمر بها الدم فلا
ينافي انه لو فرض الكثرة بعد الظهرين وجب غسل واحد للعشائين او بعد الصبح صحت غسلان للظهرين والعشائين وكيف كان فالظ عدم تحقق الاجماع
على خلاف الوجه الذي قويناه بل ولا الشهرة وان تراءى ذلك من كلامهم في العنوان لا يخ عن قوة مع انه مقتضى استصحاب عدم اباحة الصلوة وبقاء اثر الدم
المتوسط وعدم ارتفاعه الا بالغسل مع الوضوء فافهم هذا كله اذا لم يسل الدم عن القطنة وان سال وجب عليها مع ذلك ما ذكر في المتوسطة غسلان
آخران غسل للظهر والعصر تجمع بينهما على سبيل الاستحباب بان تؤخر الاولى الى آخر وقت فضيلتها واول وقت فضيلة الثانية وغسل للمغرب و
العشاء تجمع بينهما كذلك ولا اشكال ولا خلاف في وجوب الاغسال الثلثة والاخبار بها عموما وخصوصا مستفيضة ومتواترة وانما الخلاف في كفاية
الاغسال عن الوضوء كما عن ظ الصدوقين والسيد في الناصريات والشيخ وابن زهرة وابن حمزة والحلبي والقاضي وسلار او وجوب الوضوء مع كل غسل كما عن المقنعة
والجمل والمعتبر وابن طاوس وشارح المفاتيح وسيد الرياض او لكل صلوة كما عن ئر وفع ويع وكتب المص والشهيد والمحقق الثاني بل عن نهاية المرام
وعن ك وحيرة ان عليه عامة المتاخرين اقوال خيرها اوسطها لما تقدم من عدم كفاية الغسل عن الوضوء وعدم الدليل على الاخير مع ورود الاخبار في
مقام البيان عدا ما ربما يقال من ان نقض القليل من هذا الدم للوضوء يوجب نقض الكثير منه له بطريق اولى وفيه ما لا يخفى كما في التمسك برواية
الوضوء وذكر الشارح في الروض ان الاخبار الصحيحة دلت على الثلثة ولم نعثر على واحد منها كما اعترف به المحقق الاردبيلي ولم يجد اليه جمال الملة في حاشية ضة نعم ربما
يحمل ذلك في قوله ع في مرسلة يونس ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة لكن الظ ان المراد بالاغتسال غسل الاستحاضة لا الحيض والا لزم السكوت عن
غسل الاستحاضة مع انه اهم من الوضوء وح فقوله تغتسل وتتوضأ الظ ان المراد به الوضوء الذي لا بد في الغسل بناء على جعل الظرف متعلقا بالمجموع
فهو محمول على الاستحباب لاحتماله اما من عدم وجوب الاغسال لكل صلوة اجماعا وانما الكلام في مشروعيته كما سيجيء نعم لو اريد من قوله لكل
صلوة وقت الصلوة تعين حمله على الوجوب لكنه بعيد جدا واحتمال اختصاص الظرف بخصوص التوضي فقط خلاف الظ كما لا يخفى فالقول بلزوم الوضوء في
على الوضوء الجامع للغسل ضعيف وقد بالغ في المعتبر في تضعيفه وقبل ما يختاره في شرايعه حيث انه بعد ما حكى عن المفيد اوسط الاقوال وعن الصدوقين
والسيد والشيخ الاقتصار على الاغسال قال وظن غالط من المتاخرين انه يجب على هذه مع الاغسال وضوء لكل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طائفتنا
وربما يكون غلطه لما ذكره الشيخ في ط وف ان المستحاضة لا تجمع بين فرضين بوضوء وظن انسحابه على مواضعها وليس على ما ظن ذلك فخص الموضع الذي
يقتصر فيه على الوضوء والذي اختاره المفيد هو الوجه ولازم للشيخ ابي جعفر قده لان لكل غسل لا بد معه من الوضوء واما علم الهدى فلا يلزمه ذلك لان
الغسل عنده يكفي عن الوضوء انتهى فالقول بالوضوء لكل صلوة ضعيف وان كان ربما يقال انه احوط لكن فيه نظر بناء على وجوب معاقبة الصلوتين للغسل
وعدم التراخي بينهما فلو توضأت في اثناء الاقامة كان احوط ثم ان صريح بعض وظ آخرين وجوب تغيير القطنة عند كل صلوة حيث ذكروا
تغيير القطنة عند كل صلوة في القليلة وذكروا في الكثيرة انه يلزمها زيادة على ما يلزمها في القليلة والمتوسطة غسلان للظهرين والعشائين
الا ان ما دل على وجوب التغيير والابدال هنا لا يفيد ذلك ففي رواية فاذا ظهر الدم على الكرسف اعادت الغسل واعادت الكرسف ورواية البصري
فاذا ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي وقد عرفت انه لولا الاجماعات المنقولة على وجوب التغيير عند كل صلوة في
القليلة كان الحكم فيها محلا للنظر **وينبغي التنبيه على امور** لا يتم بيان احكام المستحاضة الا بها **الاول**

المقصد الثالث

قبل ان الاعتبار في كثرة الدم وقلته باوقات الصلوة اختاره في الموجز وكشف الالتباس وجمال الدين في حاشيته ضه تبعا لصريح الدروس وظ
الذكرى حاكيا له بلفظ قيل ولعل المصنف في التذكرة كما سيجيء واستظهر في الذكرى من قول الصدوق وابن الصحاف المتقدم ثم للنظر فان كان الدم ثابتا
وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها بل ربما توان ظ الاخبار الواردة في هذا الباب ان وظيفة كل حالة عند وجودها
في وقت الصلوة الذي هو وقت الخطاب بتلك الوظيفة لا مط وهو كما ترى ضرورة ان الاخبار انما تدل على سببية الدم باقسامه لوجوب وظيفة في
وقت الصلوة ولا تدل على ان وجود السبب في وقت الصلوة موجب للوظيفة المقررة كما لا يخفى وقد يقال ان ظ الاخبار هو تحقق كثرة الدم في وقت ما
كبر ذلك نعم وجوب الاغسال الثلثة وان انقطع بعد ذلك لكنه افراط لا يرجع الى محصل كما لا يخفى كما ان الاول تفريط فالاظهر في معنى الاخبار انه متى
تحقق الدم الكثير لم يجز الصلوة معه الا بغسل فاذا اغتسلت له ارتفع حكمه بالنسبة الى غير ما اغتسلت له من الصلوات وفي المتحد بعد الغسل نعم لو
في اثناء الغسل لانه معفو بالنسبة الى ما يغتسل له من العبادة دون غيرها وبالجملة فحال هذا الدم الكثير حال القليل من غير تفاوت وهذا هو
الظ من رواية الصحاف دون ما ذكره في الذكرى كما اعترف به جماعة فالاقوى انه لا عبرة بوقت الصلوة كما في غيرها من الاحداث وان الكثرة متى حصلت
كفت في وجوب الغسل ان كانت منقطعة في وقت الصلوة فلو حصلت بعد صلوة الفجر وانقطعت قبل الظهر وجب الغسل للظهرين وفاقا للمحكي عن المص
والشهيد في البيان وتبعهم صريحا جماعة من متأخري المتأخرين كصاحب المدارك والكفاية وصاحب الحدائق وشارح المفاتيح وسيد الرياض وشارح الروضة مستدلا له
لاطلاق النصوص والفتاوى **ثم** ان ظ القول باعتبار اوقات الصلوة اعتبار تحقق الكثرة مثلا في الاوقات الثلثة في وجوب الاغسال ولذا فرع عليه
غير واحد كما فاته في الروض وشارحه انه لو كثر قبل الوقت ثم طرات القلة فيه لم يجب الغسل عليها على هذا القول ما لم يوجد في الوقت متصلا او طارئا
وعلى القول الاخر يجب الغسل للكثرة المتقدمة وان كانت قد اغتسلت في اثنائها لان المتأخر عنها عن الغسل كاف في السببية لكن قد يستظهر من عبارة
كرى والموجز ان الذي يعتبر في وقت الصلوة لا يوجب وجود تلك المرتبة فيه بالفعل بل يعمه لها بالفعل ولها بالقوة قال في كرى قيل الاعتبار في الكثرة والقلة
باوقات الصلوة فلو سبقت القلة وطرات الكثرة انتقل الحكم فلو كانت الكثرة بعد الصبح اغتسلت للظهرين وهل يتوقف عليه الصوم نظر من سبق انعقاده
ومن الحكم على المستحاضة بوجوب الاغسال لو جعلها شرطا في صحة الصوم وهو اقرب ولا فرق في الصوم بين كثرته قبل فعل الظهرين او بعد فعلهما اما بالنسبة الى
الظهرين فلا يجب ان كثر بعدهما غسل لهما بل ان استمر الى العشائين اغتسلت لهما قطعا وكذا ان انقطع مظنونا عوده او مشكوكا فيه لاصالة
البقاء وان سبقت منه بني على ما مر ولو سبقت الكثرة في الصبح اغتسلت له فلو قلت عند الظهر توضأت لوجوب عود الكثرة فلا حاجة الى الغسل لانه كالحاصل وان
علمت الشفاء كفاها الوضوء والطريق الى علم الشفاء اما العادة او اخبار العارف ويكفي غلبة الظن انتهى وعن الموجز ان الاعتبار بوقت الصلوة فلو
طرات الكثرة او القلة فالحكم للموجود وان امكن خلافه الا ان علم عوده انتهى وقال كاشف الالتباس في شرحه على العبارة اعتبار القلة والكثرة في وقت الصلوة
فلو انتقلت ذات القليل الى الكثير انتقل حكمها او بالعكس الا ان يعلم عود الاول من طريق العادة قبل خروج وقت الصلوة فلا ينتقل حكمها انتهى وقال في
كرى لو كان الدم كثيرا فاغتسلت لاول النهار وصلت وصامت ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل اخر لا للصوم ولا للصلوة ان كان للبرء ولو كان لا له وجب
لو كانت تعلم عوده ليلا او قبل الفجر وجب الاغسال الثلثة انتهى وفي تهذيب الدم الكثير اذا انقطع منها في اثناء النهار للبرء لم يجب عليها بقية الاغسال ولو انتقلت
ذات الكثير الى القليل استمر انتقل حكمها انتهى وهذه العبارات كما ترى ظاهرة في كفاية وجود المرتبة في الوقت ولو بالقوة وظ عبارة المصنف في عد اعتبار
الاستمرار الفعلي الى الاوقات الثلثة قال وان سال وجب عليها غسل للظهر والعصر وغسل للمغرب والعشاء مع الاستمرار والا فاثنان او واحد وعطف
عليه كاشف اللثام قوله وكذا لو وجد بعد غسل الصبح لو لحظة وجب اثنان وكذا لو وجد بعد غسل الظهرين ولو لحظة وجب الثالث ما لم يبرأ كما
نص عليه في كره انتهى ثم استدل عليه بتحقق السيلان الموجب للغسل باطلاق النصوص والفتاوى الى ان قال وقد يوهم ظ العبارة اعتبار الاستمرار
بمعنى انها ان لم يستمر الى الظهر فان كانت بعد غسل الصبح الى ما قبل الظهر بلحظة لم يجب الغسل الثاني وكذا الثالث ولعله غير مراد انتهى وقد
جمع الشارح في الروض بين اعتبار استمرار الدم سائلا الى وقت العشائين في وجوب الاغسال فلو طرات القلة بعد الصبح فغسل واحد او بعد
الظهرين فغسلان وبين قوله بعد الاعتبار في كمية الدم باوقات الصلوة وانه كغيره من الاحداث متى حصل كفى في وجوب الطهارة منها في الوقت و
يمكن الجمع بينهما بان المراد بالاستمرار مقابل الانقطاع للبرء بعد غسل الصبح او الظهرين بحيث لا يوجد بعد الغسل وفي اثنائه ما يوجب غسلا اخر لكنه
بعيد مثله جاز في عبارة عد ويمكن ايضا حمل الاستمرار فيهما على ما يعم الاستمرار الحكمي بقرينة ما تقدم عن كره وبه كما صنعه كاشف اللثام ومما
ذكرنا ظهر ان نسبة القول المختار الى المص محل نظر اذ لم يظهر منه ذلك فيما رأينا من كتبه في كره وبه وعد وظ الكل مراعاة الاستمرار في الاوقات حقيقة
او الاعم منه كما يشهد به حكمه في الكتب الثلثة الاولى بان الدم اذا لم يستمر الى الزوال وانقطع للبرء لم يجب بقية الاغسال بل ربما يقال ان نسبة
ذلك القول الى البيان كما وقع لجماعة تبعا لجامع المقاصد غير صحيح فان المذكور في البيان انه لو اختلفت دفعات الدم عملت على اكثرها ما
لم يكن للبرء انتهى بناء على ان المراد كما قيل انها اذا كانت بحيث يقل دمها تارة ويكثر اخرى فلتعمل على اكثر احوالها فان كانت في

الاغلب

في احكام الاستحاضة وما يتعلق بها

الاغلب قليلة الدم اعتبرت القلة وان كانت كثيرة الدم في الاغلب اعتبرت الكثرة الا ان يعلم ان القلة الطارية للبرء قيل وهذا غير القول باعتبار
الوقت **اقول** وفي هذا التفسير نظر وكيف كان فما ذكره من كفاية الاستمرار الحكمي وجعله بمنزلة الفعلي خصوصا مع الاكتفاء بمجرد احتمال العود
مشكل جدا اذ لا شاهد عليه الا ما ربما يستفاد من اطلاق الروايات من ان هذا المرض الخاص موجب لهذه الاغسال الثلثة الى ان يحصل البرء والشفاء
وانها اذا اصابها عوفيت بتمامه مع انه لا ريب في صدق المستحاضة والمرأة الدامية عليها قبل الشفاء كصدق الحائض في ايام النقاء وحاصل هذا الوجه ان
المستفاد من كثير من الاخبار ان الحدث الموجب للاغسال هو كونها دامية لا نفس دمها ولكن الانصاف انه خلاف المستفاد من كلمات الاصحاب في معاقد اجماعاتهم
في كون دم الاستحاضة حدثا او ناقضا او موجبا للطهارة كما يظهر ذلك من اكثر الاخبار الواردة في القليلة فان الظ ان القليلة والكثيرة من باب واحد كما
ان كليهما مع السلس والمبطون من باب واحد فتدبر هذا مع ان الاصل يقضي بالاقتصار في الحكم بالحدثية على نفس الدم لانه المتيقن ثم ان الخلاف في كفاية الاستمرار
الحكمي وعدمها على القول باعتبار وقت الصلوة واضح بل متحقق واما على القول المختار فيمكن تصويره فيما اذا رأت الكثرة قبل صلوة الفجر مع علمها بعوده
ليلا فان وجوب غسل الظهر عليها بسبب وجوده بالقوة وقت الظهر عند من اعتبر الوقت ويمكن القول به على المختار وسببه على هذا القول تنزيل وجوده بالقوة
وبعد غسل الفجر منزلة وجوده بالفعل بعد الغسل **الثاني** فقد صرح المص بانه اذا انقطع دم الاستحاضة لم يجب عليها الغسل قال في انقطاع
دم الاستحاضة للبرء يوجب الغسل فلو اغتسلت ذات الدم الكثير للصبح وصلت ثم انقطع الدم وقت الظهر لم يجب الغسل واكتفت بالوضوء انتهى وقال
في عد وانقطاع دمها للبرء يوجب الوضوء انتهى وقد مرت عبارات كره وبه والموجز والاظهر انه ان قلنا باعتبار استمرار الكثرة الى اوقات الصلوة
حقيقة وحكما فلا مناص عن الحكم بعدم الغسل لو انقطع للبرء قبل الوقت كما عرفت من تصريح المص واما انقطاعه للبرء بعد دخول الوقت فلا يرفع الوجوب
المتحقق قبله سواء كانت قد اغتسلت في اثناء هذا الدم ام لا لان المتأخر منها كاف في السببية كما حققه في كرى بعد ما حكى عن الشيخ ان انقطاع دمها
يوجب الوضوء وان بعض الاصحاب قيده بالبرء قال ويمكن ان يقال دم الاستحاضة في نفسه حدث يوجب الوضوء وحده تارة والغسل اخرى فاذا امتثلت ان كان حال
الطهارة منقطعا واستمر الانقطاع فلا وضوء ولا غسل لانها فعلت موجبه وان خرج بعدها او في اثنائها دم ثم انقطع اما في الاثناء او بعده فان كان
انقطاع فترة فلا اثر له لانه بعوده كالموجود دائما وان كان انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان يوجبه الدم لان الشارع علق على دم الاستحاضة الوضوء
والغسل وهذا دم الاستحاضة والطهارة الاولى كانت لما سلف قبلها من الدم ولا يلزم من صحة الصلوة مع الدم عدم تأثيره في الحدث وهذه المسئلة
لم نظفر فيها بنص من اهل البيت عليهم السلم ولكن ما افتى به الشيخ هو قول العامة بناء منهم على ان حدث الاستحاضة يوجب الوضوء لا غيره فاذا انقطع بقي
على ما كان عليه ولما كان الاصحاب يوجبون به الغسل فليكن مستمرا وعلى هذا لو لم تغتسل مع الكثرة للصبح مثلا ثم دخل وقت الظهر فان كان باقيا اجزأها
غسل للظهرين لانه يرفع ما مضى من الحدث وان كان منقطعا فالاجود وجوب الغسل وكذا لو اهملت غسل النهار ودخل الليل او اهملت غسل الليل و
اغتسلت للصبح صاما جزء لانه يأتي على ما سلف وان كان الدم قد انقطع قبله وجب فعله على ما قلناه فلو اخلت به بطل الصوم والصلوة وفي قبله
قرب وجوب الغسل لو انقطع الدم قبل فعله اما لجوفها واساء الاخلال بها انتهى عبارة كرى بعينها وربما يورد عليه بمنع كون دم الاستحاضة مط مقابل ان
استمر الى وقت الصلوة وفيه ان الظ ان كلامه ككلام الشيخ فيما لو كان الدم موجودا وقت الصلوة فاغتسلت له او توضأت ثم انقطع فلا يرد عليه ما ذكره
فحاصل الكلام في مسئلة الانقطاع ان الدم المنقطع ان كان في نفسه سببا للطهارة فلا يسقط حكمه بالبرء وان كان استمراره سببا سقط حكمه فالدم الكثير
الموجود قبل الوقت لما كان بنفسه سببا للغسل بعد الوقت عند من لم يعتبر اوقات الصلوة لم يسقط حكمه بالبرء وعند من اعتبر الاوقات لما كان استمراره
سببا سقط حكمه لعدم الاستمرار واما الموجود بعد الوقت فالوجه ما حققه في كرى من عدم سقوط حكمه بالانقطاع للبرء وقال في البيان وانقطاع الدم
لا حكم له ان كان لبرء والا وجب ما كان يجب سابقا ان غسلا وان وضوءا ولو شكت في البرء فكالمستمر الى ان قال ولو انقطع الدم في اثناء الصلوة لم يضر
عند الشيخ وهو حسن ولو انقطع قبلها حكم بالوضوء وهو قوي ان كان السابق يوجبه والا فالاقوى الغسل انتهى والجمع بين صدر العبارة وذيلها اما
بحمل الانقطاع في الثاني على الانقطاع لا للبرء واما بحمل مورد الاول على ما قبل الوقت وقد ظهر مما ذكرنا صحة ما عن الشيخ من ايجاب الانقطاع الوضوء
ان اراد الانقطاع للبرء كما نص عليه في عد واراد الاعم من القليل كما نص عليه صاحب الموجز وشارحه قال في الموجز لو انقطع للبرء ولو في الصلوة
توضأت وان كان كثيرا الا ان علمت قرب عوده انتهى وذكر شارحه في قوله وان كان كثيرا خلافا للشهيد في دروسه حيث قال ولو برئت وجب ما كان
قبله من وضوء وغسل انتهى **ثم** ينبغي على من اقتصر على الوضوء اقامة الفرق بينه وبين الغسل وقد وجه الفرق كاشف اللثام وجمال الملة في حاشية
ضه بان هذا الدم يوجب الوضوء مط ولا يوجب الغسل الا مع الاستمرار الى وقت الصلوة فعلا او قوة وفيه ان هذا الدم انما كان يوجب
الوضوء في ضمن الغسل فاذا انتقض ذلك بصورة الاستمرار لم يكن وجه للوضوء ودعوى الرجوع فيه الى العمومات الموجبة للوضوء على المستحاضة
كما ترى لان الظ اختصاصها بالقليلة هذا مع ان الكلام في الدم المستمر الى الوقت المنقطع بعد الغسل له هذا كله على القول باعتبار الاستمرار واما
مع عدمه فلا وجه لهذا الفرق اصلا نعم يمكن ان يقال مع انقطاع الدم في غير الوقت لا دليل على ترتب حكم عليه بعد الوقت اذ لا يعتد فيه عليها

المقصد الثالث في كيفية الاستحاضة واحكامها

ح عنوان المستحاضة الكثيرة الذي علق عليه وجوب الاغسال الا ان وجوب الوضوء لما كان مجمعا عليه فلا مناص عن الالتزام به ومما ذكرنا يظهر ما
تقدم في مسئلة كفاية الاستمرار بالقوة والحاصل انا وان لم ندع ما تقدم في تلك المسئلة من ان المستفاد من الاخبار اناطة الاغسال وتعلقها على عنوان
المستحاضة والمرأة الدامية وذات الدم السائل بحيث يكون تحقق هذا العنوان هو السبب من غير مدخلية للدم حتى تكون من باب الكثرة واو قلنا لا بد عند
الصبح لم يجب عليها الغسل للظهرين اذا علمت بعود الكثرة الا ان دعوى كون المناط نفس الدم بحيث لا يكون لاستمراره ولو بالقوة الى تمام الصلوة بحيث
يتجدد عليها عند دخول الوقت انها مستحاضة مدخل في ثبوت الاغسال فيكون حال الدم حال الخروج للمني عرية عن البينة بل الانصاف ظهور الاخبار في اعتبار
بقاء هذا الوصف عند دخول الوقت الذي يتنجز معه التكليف بالطهارة فتلخص من ذلك ان المعتبر في وجوب الاغسال مجموع الامرين من رؤية الدم الكثير الغير
المتعقب بعيل واستمراره ولو بالقوة الى تمام الصلوة ولا دليل على وجوبها مع فقد احد الامرين وح فانقطاع الدم الكثير للبرء قبل الوقت لا يوجب بعده
سوى الوضوء للاجماع على كون دم الاستحاضة حدثا في الجملة ولا يوجب غسلا للاصل وعدم الدليل لكن الاقوى ما قدمنا من ان المستفاد من الاخبار سببية الاستحاضة
الكثيرة للغسل كسببية خروج المني لهذا كله في سببية الانقطاع للغسل المستقبل واما الكلام في ناقضيته وناقضية الانقطاع للفترة للغسل الماضي كما
اذا اغتسلت في الوقت ثم انقطع دمها للبرء او للفترة فتفصيله ان الانقطاع اما ان يكون بعد الصلوة واما ان يكون في اثنائها واما ان يكون بينها وبين
الطهارة واما ان يكون في اثناء الطهارة وعلى اي تقدير فالانقطاع اما للبرء واما للفترة يعلم انها تسع تجديد الطهارة والصلوة او انها لا تسعهما او يشك
فيها واما صورة بينهما فان كان بعد الصلوة والانقطاع للبرء او للفترة يعلم انها تسع تجديد الطهارة والصلوة فالاقوى عدم وجوب الاعادة وتجد
في الاول وجوبا لكشف الانقطاع عن تمكنها عن فعل الصلوة مرفوعة الحدث واولى بالعدم لو شك في السعة فضلا عن القطع بعدمها وحيث
قلنا بعدم وجوب اعادة الغسل للصلوة فهل يجب الغسل للصوم كما في كرى فيه اشكال من ظهور حدثية هذا الدم ولا ينافيها الحكم باجزاء الصلوة
ومن ان الثابت توقف الصوم على الاغسال الواجبة للصلوات لو انقطع في اثناء الصلوة فعن ظ اوق وهو في البيان الصحة وفيه نظر بناء على الحكم بوجوب
الاعادة مع الانقطاع قبل الصلوة اذ لا فرق بين الصورتين في التمسك بعموم النهي عن الابطال في الصورة الاولى مع اعتراضه بالبطلان القهري في الصورة الثانية
لا وجه لكما لا وجه لاستصحاب الصحة مع انه لا يثبت وجوب الاكمال لا احتمال تجديد الطهارة والبناء كما قيل في المبطون الا ان يفرق بينهما بان حدث
المبطون متخلل بين اجزاء الصلوة فيمكن البناء على ما سبق منها والانقطاع هنا كاشف عن حدثية ما وقع قبل ذلك من الدم فلا وجه للبناء ولو
انقطع قبل الصلوة بعد الطهارة فالمشهور عدم كفاية الطهارة السابقة لما عن ظ من ان دم الاستحاضة حدث واذا انقطع وجب له الوضوء ومراده كما
صرح به جماعة ان بالانقطاع لان العفو عنه مراعى بالاستمرار وليس مراده ان يظهر حكم حدثية الدم المتخلل بين الطهارة والانقطاع لان العفو عنه مراعى
بالاستمرار وليس مراده ان نفس الانقطاع حدث فجعل الانقطاع موجبا من جهة انه يكشف الايجاب فظهر ضعف ما عن المعتبر من انه يمكن ان يقال خروج
دمها بعد الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا في نقض الطهارة والانقطاع ليس بحدث ونحوه ما عن الجامع من ان انقطاع دم الاستحاضة ليس بحدث فلو انقطع
في الصلوة اتمتها وان فرغت من الوضوء وانقطعت في وقت واحد صلت بها انتهى وقد عرفت ان المعفو عنه الدم المستمر فالانقطاع يكشف عن عدم كونه ذلك
المعفو عنه ولذا قال في كرى لا اظن احدا قال بالعفو عن هذا الدم مع تعقب الانقطاع انما العفو عنه مع قيد الاستمرار انتهى ولولا ظهور الاجماع على حدثية دم
الاستحاضة بقول مطلق حتى من المحقق حيث عبر بالعفو عما بعد الطهارة امكن الخدشة في حدثية مطلق دم الاستحاضة لفقد العموم الدال عليه ومنه يظهر انه
لما لم يكن بد من مراعاة ظاهر الاتفاق وجب الاقتصار على ما اتفقوا عليه من ثبوت الوضوء كما عن الشيخ وكتب المصنف قده والموجز وشرحه دون الغسل اذا كان
كثيرة كما عليه الشهيد او المحقق الثاني وجماعة بناء على ان الموجب له هو الدم المنقطع وهو قد يوجب الوضوء وقد يوجب الغسل فيه منع كون هذا الدم
الواقع عقيب الاغتسال او في اثنائه موجبا للغسل الا اذا استمر فعلا او بالقوة الى وقت صلوة اخرى فموجب الغسل لها هذا كله مضافا الى استصحاب
الاحكام الثابتة له بعد الطهارة وقبل رؤية هذا الدم المنقطع مما يتوقف صحتها او اباحتها على الغسل دون الوضوء ولا فرق فيما ذكرنا بين كون الانقطاع
للبرء او للفترة ومنه يظهر انه لو علمت بالبرء في آخر الوقت او زمان فترة يسع الصلوة مع الطهارة الحقيقية وجب انتظاره كما صرح به المصنف قده والمحقق الثاني
وعن الشهيد ان الانقطاع للفترة لا يؤثر في الطهارة لانه يعود بعد ذلك فالموجود دائما وفيه نظر نعم لا اشكال في عدم اعتبار الفترة اذا علم انها لا تسع
الطهارة والصلوة ولو شكت فيها ففي البناء على اصالة تاخر العود وجهان اقويهما العدم لاطلاق الاخبار ولزوم الحرج في ذلك نعم اذا انكشف طول
الفترة فيمكن القول بكشف ذلك عن تكليفها واقعا بالصلوة مع الطهارة الحقيقية كما انه لو قلنا بوجوب الاعادة فعادت قبل التمكن من الطهارة
والصلوة كشف ذلك عن عدم منع ذلك الانقطاع وقد ذكرنا بعض حكم ما لو انقطع الدم في اثناء الطهارة فلاحظ **الثالث** ظ الاخبار وعبارة
كثير من الاصحاب كما عن صريح المقنعة وجوب الجمع بين الصلوتين بغسل واحد الا ان الظ المستفاد من الروايات ان الامر للرخصة في مقام توهم وجوب
خمسة اغسال فلا يبعد انه من الجواز كما عن المصنف قده في ... والشهيد والمحقق الثانيين مع دعوى الثاني كصاحب المدارك القطع بالجواز ونسبه
من متاخري المتاخرين كصاحب الذخيرة وشارح المفاتيح بل عن بعضهم استحباب ذلك لعموم الطهر على الطهر عشر حسنات ويمكن الاستشكال بان الغسل الثاني

غير صحيح ولا رافع للحدث لا سيما في الغسل غير معهود نعم يمكن التمسك لبعض الروايات مثل مرسلة يونس كانت تغتسل في وقت كل صلوة ومحوله بهما ثم
تغتسل وتتوضأ لكل صلوة وقوله في رواية يونس بن يعقوب اذا تمت ثلثون يوما فرأت دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت الكرسف في وقت
كل صلوة وفي رواية اخرى ليونس بن يعقوب واردة في الاستظهار ثم تنتظر عشرة ايام فاذا رأت الدم دما صبيبا فلتغتسل في وقت كل صلوة وفي دلالتها
تامل فالاحوط الجمع بناء على ما هو المشهور من وجوب معاقبة الصلوتين للغسل **الرابع** المشهور استحبابا ووجوبا معاقبة الصلوة للغسل بل قد يظهر
واستدل عليه بوجوب الاقتصار في تسويغ الحدث الواقع بعد الغسل المخالف للاصل على مقدار الضرورة وبظاهر الاخبار مثل قوله في رواية ابن ابي المعزا
فلتغتسل عند كل صلوتين وفي رواية ابن سنان المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر بناء على ما عن الحلي من ان لفظ عند تفيد المقارنة لان في لسان
العرب لا يصغر كان قبل وبعيد للمقارنة فكان عند لا تمامع زمان الصغير بمنزلة قبيل وبعيد في التصغير وربما يشعر به استفاضة الاخبار بالجمع بين
الصلوتين بتاخير الاولى وتعجيل الثانية فكان اصل الجمع واجبا وخصوصيته مستحبة لكن الانصاف ان الكل لا يخرج عن ظهور كفاية الاطلاقات الواردة في
مقام البيان في عدم وجوب الاقتصار على مقدار الضرورة واما لفظ عند فالظ منه اضافته الى الوقت اي زمان حضور وقت كل صلوة لا خصوص فعلها
ولذا قال عقيب رواية ابن سنان تغتسل عند المغرب والعشاء تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر ومن هنا اختار كاشف اللثام والعلامة الطباطبائي
عدم الفصل لما ذكر من الاطلاق وقوله في رواية اسمعيل عبد الخالق المحكية عن قرب الاسناد فاذا كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم
تصلي ركعتين قبل الغداة ثم تصلي الغداة وفي رواية ابن بكير فاذا مضت عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت وفي دلالة الحديث نظر والاجود
الاقتصار على الاطلاق ويؤيده ما سيجيء من ان المستحاضة تكتفي لجميع الغايات المتوقفة على الغسل مط ما دام وقت الصلوة باقيا بالغسل
للصلوة فلا بد من يختار الفصل بين الغسل واكثر الغايات وتخصيص الصلوة منها بالاتصال بالغسل بعيد جدا فتامل مع ان مقتضى ما ذكر من تعليل
وجوب الاتصال بالاقتصار في تسويغ الحدث بعد الغسل على مقدار الضرورة عدم جواز الفصل اصلا ولو بمقدمات الصلوة بل اللازم الاقتصار على
اقل الواجب والظ انه خلاف الاجماع وان اختلفوا في تعيين ما يجوز تخلله بين من عمم المقدمات كالستر والاجتهاد والاذان والاقامة بل وعن الدروس
انتظار الجماعة وبين من اقتصر على الاذان والاقامة كالمحكي عن ق الا ان يق الغاية وان اقتضت ذلك الا ان الظ من الاخبار ولو قلنا بدلالتها على
وجوب المعاقبة عدم المنع عن الصلوة المتعارفة ولا عن مقدماتها المقارنة لها بحسب التعارف كالستر باللباس الموجود لا بتحصيل الساتر بالشراء ونحوه والا
الاجتهاد في القبلة اجتهادا جزئيا متعارفا عند التهيؤ الى الصلوة لا المتوقف على امور كثيرة وكالذهاب الى مكان الصلوة فلا يجب الاشتغال بها في مكان
الغسل ولعل انتظار الجماعة قليلا لا يبعد من هذه الامور عرفا والحاصل ان العبرة ليست بوجوب المقدمات واستحبابها بل بتعارف ايقاعها عرفا وعدمه
واجبة كانت او مستحبة ومنه يظهر انه لا مانع من الغسل قبل الوقت اذا دخل الوقت بعد الغسل من غير فصل لا ينافي به كما اختاره بعض مشايخنا
الا انه قد يستشكل من جهة عدم الدليل على مشروعيته قبل الوقت لعدم حصول الطهارة بها حتى يستحب في نفسه وعدم الامر بها وجوبا لعدم الامر بالغاية
مع ان المجوز لا يجوز نية الوجوب ولعله لذا اطلق في كرى المنع لانها طهارة اضطرارية ولا حاجة اليها قبل دخول الوقت ويمكن ان يكون المراد بما تقدم عن
... انها لو اغتسلت قبل الوقت لغاية مشروعة او الطواف تطوعا او فرضا واتفق دخول الوقت عقيبها من غير فصل اكتفى بها للصلوة الوقتية وكيف
كان فقد استثنى من ذلك تقديم غسل الغداة لصلوة الليل كما عن الصدوقين والسيد والشيخين وجماعة من المتاخرين بل عن غير واحد اني لا اعلم فيه خلافا
وعن غيره نسبته الى الاصحاب بل ظ المحكي عن ق انه اجماعي قال يجمع بين صلوة الظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وصلوة الليل والفجر بغسل و
قال وتؤخر صلوة الليل الى قرب الفجر وتصلي الفجر بها الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى ولم يعثر احد على دليل عدا ما عن الفقه
الرضوي في المتوسطة وربما يستدل عليه بما دل على الجمع بين صلوتين بغسل وفيه ما لا يخفى ثم الظ انه لا يجوز تقديمه على الوقت الا ما استثني عنه ما لو ارادت
صلوة الليل واغتسلت غسل صلوة الغداة بمعنى انه اذا قدمته لصلوة الليل بان تنوي بها صلوة الليل فتصلي الفجر بها الا انه لا يشرع الغسل مط قبل دخول
الوقت اذا ارادت عبادة مشروطة بالطهارة ولازمه انه لا يشرع لها عبادة مشروطة بالطهارة قبل دخول الوقت الا صلوة الليل فالظ ان حكمهم على
سبيل الرخصة يعني انه يجوز لها غسل مستقل لصلوة الليل الا انها ان قدمتها على الفجر قليلا اجزء بغسل واحد وهو الظ من عبارة ق المتقدم بناء
على ان قوله يجمع محمول على الرخصة دون العزيمة كما تقدم ويكشف عن ارادة ذلك ما في الروض من انه لو زادت التقديم على مقدار كفاية صلوة الليل
يجب اعادته اذ لو كان المراد ما احتملنا من عدم مشروعية الغسل قبل الوقت الا للغاية المشروطة به لم يكن اشكال في وجوب اعادته لخروجه عن الفرد
المستثنى ويعلم من ذلك ان الاستثناء انما هو من الاكتفاء بالغسل المتقدم على الوقت للصلوة اليومية لا في مشروعية اصل الغسل وكيف كان فهذا كله
بالنسبة الى الغسل واما بالنسبة الى الوضوء في القليلة والمتوسطة فالمشهور ايضا وجوب المعاقبة فمتى توضأت في اول الوقت وصلت في آخره لم يصح كما عن ق و
... والجامع والوسيلة والاصباح وجمهور المتاخرين الا المصنف قدس سره في المنتهى وتبعه في المصابيح مدعيا انه مذهب الاكثر حيث لم
ينصوا على وجوب المعاقبة وغاياتها المتعددة مع اكتفائهم بالطهارة الواحدة في جميع انتهى وفيما ذكره من اكتفائهم بالطهارة الواحدة في

الجميع نظر يستمر فيه فيما بعد كيف كان فمقتضى القاعدة وان كان ما ذكره الاكثر الا ان الاطلاقات الواردة في مقام البيان حاكمة عليها وعلى الاحتياط اللازم في المقام لو قلنا واما الاستدلال ببعض الاخبار المشتملة على لفظة عند كما عن الحلي فقد عرفت حاله في الغسل نعم ربما يرشد الى وجوب المعاقبة وجوب تجديد الطهارة لكل صلوة لان الظاهر ان ذلك لاجل تخفيف الحدث ويؤيده استدلال الشيخ في محكي المبسوط على وجوب المعاقبة بقوله دليلنا ما قدمناه من انه يجب عليها تجديد الوضوء عند كل صلوة انتهى وقد ذكر ذلك فيما حكي عنه في الخلاف ايضا ومن به سلس البول يجب عليه تجديد الوضوء وعند كل صلوة ثم ذكر احكام الاستحاضة الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى فان الظاهر ان مراده بما قدمه هو قوله يجب عليه تجديد الوضوء عند كل صلوة مدعيا عليه اجماع الفرقة واخبارهم وكيف كان فالمسئلة هو الاحوط وان كان في تعينه نظر والظاهر ان محل النزاع ما اذا رأت الدم بعد الشروع في الطهارة اما لو فرض انقطاع الدم بعد الشروع للفترة او للبرء فلا اشكال في عدم وجوب المعاقبة كما اعترف به بعض مشايخنا في شرحه على الشرائع بل ولا في عدم وجوب تجديد الوضوء ما لم تر الدم لان المفروض عدم الحدث وليس مجرد الحالة حدثا فلو ارادت غاية اخرى غير صلوة الليل فهل يكتفي بها وللفجر تغتسل او لا المستفاد من الفتوى والنص لتوقيع التقديم بهذا المقدار لاجل هذه الغاية بالخصوص لا لما عرفت من وجوب الاقتصار على المتيقن وجهان اقواهما الثاني لعدم العلم باباحة الغسل المتقدم لدخول الفجر وعدم سقوط الامر المتعلق به ورواية اسمعيل عبد الخالق المتقدمة فاذا كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ولو اغتسلت لصلوة الليل ثم عرض لها مانع عنها ففي جواز الاكتفاء به لصلوة الفجر وجهان اقويهما الاول ويتعين الثاني بناء على ما اختاره بعض المتاخرين من ان عدم حصول ذي المقدمة كاشف عن عدم كون المقدمة الاتيان بها مطلوبة حتى لو نذر الاغتسال فاغتسل لغاية مندوبة كالزيارة فلم يفعلها لم يبر النذر بذلك الغسل لانكشاف عدم كونه مطلوبا فتدبر **الخامس** الظاهر من الاصحاب كما ادعاه بعض المعاصرين تبعا للمحكي عن الكفاية والحدائق وجوب الاستظهار على المستحاضة في منع الدم من الخروج بحسب الامكان ما لم يتضرر بحبسه ويدل عليه جملة من الاخبار الامرة بالاحتشاء والتلجم مع عدم الاستغناء بدونه والاستثفار والاحتشاء بحشو الفرج بعد غسله بشيء من قطن ونحوه والتلجم كما في كرى ان تشد على وسطها خرقة كالتكة وتاخذ خرقة اخرى مشقوقة الراسين تجعل احديهما قدامها والاخر خلفها وتشدهما بالتكة والاستثفار هو التلجم من ثفر الدابة فيقال استثفر الرجل بثوبه اذا رد طرفيه بين رجليه الى حجزته ويسمى خرقة الاستثفار للمرأة حيضة بكسر الحاء ويدل على وجوبه مضافا الى ما ذكر وجوب التحفظ عن نجاسة الدم مهما امكن لكنه لا يوجب الا التحفظ عن الزائد على ما لا يمكن والا فلا يباشر المحل النجس بمثل نجاسته واضعف من هذا الاستدلال عليه بكونه حدثا لابد من التحفظ منه بقدر الامكان لانه انما يتم لو تمكنت من حبس الحدث بحيث لا يخرج بعد الشروع في الغسل الى تمام الصلوة والا فالتحفظ عنه بقدر الامكان لا ينفع بعد خروج شيء منه الا بالاخبار الا ان يقال ان ما يخرج منه بغير الاختيار مسوغ للضرورة ويتفرع عليه ما لو خرج بعد الطهارة لتقصير منها في الشد فانه يجب اعادة الطهارة بعد الغسل والاستظهار كما صرح به المصنف في ... والشهيد في ذكرى المحكي عنهما وجوب الاستظهار على الصائمة تمام النهار وتبعهما في الروض لان توقف الصوم على الغسل يشعر بتاثره بالدم وفيه ان المتوقف عليه هو الغسل الواجب عليها لاجل الصلوة لا الطهارة من حدث الدم فليس خروج الدم كالحدث والجنابة وجعل الصوم بمنزلة الصلوة في منافاتها لمثل الحدث عدا ما لا يمكن التحفظ منه لعدم الدليل هذا كله لو خرج الدم للتقصير في الشد اما لو خرج لغلبته فان كانت الاستحاضة كثيرة لم يقدح وان كانت قليلة فصارت بالخروج كثيرة بطلت الطهارة السابقة لان الوضوء انما يبيح الدم القليل الطاري بعده وكذا لو صارت متوسطة في الصبح او مطلقا بناء على ما قويناه في المتوسطة ولو صارت متوسطة في الظهرين او العشائين وقلنا بعدم ايجابها الغسل لو حدث بعد صلوة الفجر ففي الاكتفاء بالطهارة السابقة لان ما يخرج بعدها انما يتحد مع الحدث السابق في النوع او وجوب اعادتها لان الطاري حدث مغاير للحدث المتطهر عنها كما يكشف عنه ايجابه الغسل لصلوة الغداة فهو في الحقيقة حدث اخر كالبول ونحوه مع الاشكال في ايجابه الاعادة وجهان **السادس** المحكي عن جده في شرح المفاتيح ان المستفاد من الاخبار وكلمات الاخيار ان هذا الاستظهار قبل الوضوء في القليلة والمتوسطة لتحقق معاقبة الصلوة للطهارة مهما تيسر واما الكثيرة فالظاهر من بعض الاخبار كونه عقيب الغسل ولعله من جهة ان الغسل مع الشد والاستثفار غير متيسر **السابع** ان المحكي عن المصنف والشهيد تبعا للشيخ وجوب الاستظهار على المبطون والمسلوس مضافا الى القاعدة الجارية فيه وفي الاول والظاهر ان المراد بالنص في المسلوس ما ورد من اتخاذه كيسا لكن مقتضى القاعدة حشو الاحليل او الموضع المعتاد بقطن ولذا جعله بعضهم اولى مع امكانه ولا اشكال في تقييده بما اذا لم يتضرر بالحبس والغالب التضرر به ولعله الوجه في الاقتصار في النص على اتخاذ الكيس المانع من تنجس الثياب ففي صحيحة حريز اذا كان الرجل ممن يقطر بولا او دما اتخذ كيسا وجعل فيه قطنا ثم علقه عليه ثم صلى يجمع بين صلوتي الظهر والعصر باذان واقامتين وظاهرها ايضا عدم وجوب تغيير الكيس لكل صلوة ويدل عليه ايضا العفو عن حمل الكيس الاحلام مع نجاسته وهو المعبر عنه في بعض الاخبار بالكرة وتغير الشداد في المستحاضة تعبد **الثامن** هل يتعين الاستظهار في المستحاضة بالاستثفار او يكفي مطلق ما يحصل به الاستظهار لان الظاهر ان المقصود منه بيان الفرد الغالب لا التعبد ويؤيده ما قيل من اطلاق بعض الاخبار بالاستثفار وجهان لا يبعد الثاني قال في المدارك لم يتعرض الاصحاب لبيان زمان اعتبار الدم وكميته لقطنة مع ان الحال قد يختلف بذلك والظ

المسلوس

ان المرجع فيها الى العادة انتهى وتبعه في ذلك جماعة منهم صاحب الذخيرة ومحشي الروضة وكاشف الغطاء وذكر بعض مشايخنا المعاصرين ان الذي يظهر من ملاحظة اخبار الباب انها تعتبر به بل يتحقق حتى تنتقل الى حالة اخرى ان كانت وتغيرها عند كل صلوة كما ستسمع **اقول** ينبغي مع ان مبدأ الاحتشاء غير معلوم انه لا دليل على وجوبها انما تحتسب الى الوقت المذكور نعم يستفاد من الاخبار انها لو بقيت كذلك الى وقت الصلوة اعتبر بها وفيه مع نقل ذلك الذي نقله من الغسل والوضوء وتغيير القطنة والخرقة وغسل ظاهر الفرج بحسب حال الدم في القلة والكثرة والوسط بحكم الطاهر من الحدث والخبث بالاتفاق كما عن صريح المدارك وظ غيره بل اجماعا كما عن الغنية وكره وشرح الجعفرية وكشف الالتباس وغيرها وظاهرهم بل بعضهم انه يجوز لها فعل ما يشترط بالطهارتين من دون تجديد شيء من المذكورات قال في محكي المصابيح بعد ذكر كلامهم في انها مع الافعال بحكم الطاهر ان قضية ذلك عدم وجوب تجديد الوضوء والغسل لغير الصلوة من الغايات كالطواف والمس ودخول المساجد وقراءة العزائم ونحوها ويظهر ذلك من كلماتهم في الصوم والوطي وينبغي القطع به على القول بجواز فصل العمل عن الوضوء والغسل ومن التعبد بوجوب اعادتها الغسل عليها للطواف ومن المعلوم عدم وجوب الغسل لدخول المساجد بغسل غير غسل الطواف وكلام الاصحاب غير محرر في هذا المقام انتهى وتبعه بعض مشايخنا المعاصرين في انه لا ينبغي الاشكال في ظهور عبارات الاصحاب في عدم وجوب تجديد شيء من ذلك عليها بعد فرض محافظتها على ما وجب عليها للصلوة لانها تكون بحكم الطاهر من هذا الدم فلا يؤثر استمراره اثرا تحتاج الى الوضوء والغسل مع عروض اسباب اخر موجبة لها من الجنابة والبول ونحوهما انتهى وقد جزم بعض اخر من مشايخنا في كتابه بكفاية الاغسال والوضوءات الواجبة في الكثيرة لجميع الصلوات التي بعدها حيث قال وتصلي غير الرواتب والقضاء في غير اوقاتها او فيها مؤخرا عن الصلوة من غير غسل ولا وضوء الا من حدث اخر موجب لها من بول او مني او نحوهما لعموم الامر بها وعدم ثبوت مانع سوى الدم ولم يثبت مانعيته ولا وجوب الغسل لكل صلوة انما الثابت الاغسال الثلثة فتامل انتهى **اقول** قد تعدد تصريحهم في القليلة بوجوب الوضوء بل جميع ما عدا الغسل لكل صلوة فرضا او نفلا ففعل ما يجب عليها لصلوتها المفروضة لا يغني عن تجديدها للدخول في غيرها مما يشترط بالطهارتين ولذا صرحوا بوجوب الوضوء لكل صلوة فرضا او نفلا والظ لزوم تغيير القطنة ايضا بل ظ استدلالهم على ذلك بان الدم حدث فيقتصر في رفع حكمه على المتيقن لزوم التجديد للطواف ايضا ولمس كتابة القرآن ايضا ولذا جزم صاحب الموجز وشارحه بلزوم تعدد الوضوء للطواف وصلوته بل تردد كاشف الغطاء في كفاية وضوء واحد لمس واحد منهم بعد ان جزم بوجوب تكراره بتكراره وبالجملة فالظ عدم كفاية افعال القليلة لازيد من صلوة واحدة وهذا جار في الوضوء بالنسبة الى الكثيرة فان الظ عدم كفاية افعال القليلة ووضوئها في اوقات اغسالها بغير صلواتها التي تغتسل لها فان من اغتسلت وتوضأت في الاستحاضة المتوسطة لصلوة الفجر فالظ انه لا يغني ذلك عن الوضوء للصلوات الاخر المندوبة او المفروضة غير اليومية والمحصل من مجموع كلماتهم ان الكافي من الافعال التي تفعل للصلوة اليومية للدخول في غيرها المشروط بالطهارة هو الغسل فقط ولعله لذلك كله عبر في ير عما حاصله وان لم يحضرني لفظه انها اذا فعلت ما عليها من الاغسال كانت بحكم الطاهر فتستبيح مع الوضوء كلما يشترط بالطهارة ومع ذلك فربما ينافيه ما يظهر منهم من وجوب تقديم غسل الفجر اذا ارادت المستحاضة صلوة الليل فان مقتضى الكلية المذكورة كفاية غسل العشائين لصلوة الليل اللهم الا ان يكون مرادهم كفاية الاغسال بالنسبة الى اوقاتها فيكتفى بغسل الصبح للدخول في كل عمل الى طلوع الشمس ويكتفى بغسل العشائين الى نصف الليل فلا اثر له بعده كما صرح به في الروض حيث قال يجوز للمستحاضة ان تجمع بين صلوتين بوضوء واحد سواء في ذلك الفرض والنفل بل لابد لكل صلوة من وضوء اما غسلها فللوقت تصلي به ما شاءت من الفرض والنفل اداء وقضاء مع الوضوء لكل صلوة وتغيير القطنة وغسل المحل ان اصابها الدم ولو ارادت الصلوة في غير الوقت اغتسلت لاول الرؤية وعملت باقي الافعال لكل صلوة وكذا القول لو ارادت صلوة الليل لكن يكفيها لما بعد العمل عن اعادته للصبح على ما مر من التفصيل انتهى ونحوه ما في بعض الحواشي المعلقة على الارشاد والظ انه لفخر الاسلام حيث ذكر ان وضوء المستحاضة للصلوة يبطل بالفراغ منها وغسلها للوقت لا يبطل الا بخروج الوقت فلو اغتسلت للصبح لم يبطل الى طلوع الشمس وعلم من ذلك كله ان الاقوى وجوب تجديد الوضوء لكل ما يشترط بالطهارة كما عن ير وحاشية الارشاد والموجز وشرحه وض وكشف الغطاء والدليل عليه ما تقدم في الكثيرة من الوضوء لكل صلوة فمرادهم من انها اذا فعلت ما يجب عليها صارت بحكم الطاهر هو فعل الغسل اللازم عليها والوضوء لكل صلوة او ما هو بمنزلة كل الصلوات الا ان ما وجب عليها لاجل صلوتها المفروضة من الوضوء والغسل كاف في استباحة غيرها من الصلوات الاخر وغيرها من العبادات كما قدم وكيف يجمع هذا مع حكمهم بعدم جواز الجمع بين فريضة ونافلة بوضوء واحد فاطلقت بغيرها من النوافل وغيرها نعم لو قلنا بكفاية الوضوء الواحد مع الغسل في الكثيرة للصلوتين امكن الاكتفاء به لباقي الصلوات الى ان يحدث موجب اخر للوضوء والغسل نظير ساير الاحداث لكثيرة المستحاضة الى الغسل والوضوء كما انه لو قلنا بمقالة من يكتفي بالغسل عن الوضوء لم يجب عليها تجديد الوضوء لفرائضها ولغيرها ولا لنوافلها فكل على مذهبه فيما يلزم على المستحاضة هذا هو الكلام في الوضوء واما الغسل فقد عرفت تصريح الروض وحاشية الارشاد بكفايته لتمام الوقت وارتفاع اثره بعده فدعوى اتفاقهم على عدم تجديد الغسل لكل مشروط به وكفاية الاغسال الثلثة حتى لو خرج الوقت ممنوع بل لولا

المقصد الثالث

اتفاقهم على كفايته ما دام الوقت باقيا امكن الحدث فيه فذلك نظرا الى ان هذا الغسل من المستحاضة بمنزلة الوضوء للسلس والمبطون غير رافع للحدث
فيقتصر في اباحته لما اشترط بالطهارة على المتيقن فيجب تجديده لكل عبادة ودعوى ان الظاهر من الروايات كفاية الاغسال الثلث للمستحاضة ممنوعة لان
المتيقن منها اباحتها ما يباح معه صلواتها المفروضة لا بيان حالها بالنسبة الى سائر العبادات بل لولا ظهور الاجماع على جواز دخولها بعد صلوتها
المفروضة لعمل آخر مشروط بالطهارة امكن القول بعدم الجواز بناء على ان الطهارة الحقيقية في حقها متعذرة واباحة الغسل للصلوة والمجدد للدخول في عمل آخر
مشروط بالطهارة محتاج الى التوقيف من الشارع وما ابعد ما بين هذا وبين ما تقدم عن بعض من جواز الدخول في كل عمل مشروط بالطهارة بعد فعل
الاغسال الثلثة من دون تجديد في شيء ولا انتظار الى انه لا دليل من النص والفتوى على حدثية الاستحاضة بحيث يوجب في الليل والنهار ازيد من ثلثة
اغسال والتحقيق انه لا ينبغي الاشكال في انه يستباح لها بعد غسلها للصلوة الدخول في عمل آخر مشروط بالطهارة ما دام وقتها باقيا وهو الذي يمكن
ان يدعى عليه الاجماع ولا ينافيه تمسكهم بوجوب معاقبة الصلوة الغسل الظاهر في كون الغسل طهارة اضطرارية لا يباح بها الا ما اتصل بعده بلا فصل
ويقتصر في العفو عن هذا الدم على ما لا يمكن الانفكاك عنه اذ لا استبعاد في العفو عن الفصل اليسير بالنسبة الى غير الصلوة المفروضة التي يغتسل لها ويدل
عليه قوله ع في رواية البصري الآتية في وطي المستحاضة وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت وما سيأتي في النفاس من المحكي عن المنتقى عن
حمران بن اعين عن ابي جعفر ع من قوله لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن ابي بكر في ايام الحج اما الآن فاخرجي الساعة واغتسلي وطوفي واسعي فاغتسلت
واحتشت وطافت وسعت وصلت فان الظاهر فعل العبادات الثلث بغسل واحد للنفاس والاستحاضة الا ان يدعى احتمال اختصاص الغسل بالنفاس وكون الاستحاضة
قليلة وفيه نظر هذا كله مضافا الى لزوم الحرج في الزامها بالغسل لكل عبادة لكن العمدة ظهور الاجماع المستفاد من اطلاقات الاجماعات المتقدمة السابقة ولولا
لكان الاقوى وجوب تجديد الغسل عند كل عبادة مشروطة به بناء على ما سلمه على حدثية ما يخرج بعد الغسل فدعوى العفو عنه بمجرد هذا الا انه ثم ظاهر
تلك الاجماعات كظاهر رواية البصري المتقدمة عدم اعتبار بقاء الوقت في كفاية الغسل للصلوة ويؤيده كفاية الاغسال للصوم مع حكمهم بمنافاته لحدث الاستحاضة
ولذا اوجبنا عليها الاستظهار في منع الدم طول النهار فيكشف ذلك عن ارتفاع حكم حدثها في مجموع النهار بتلك الاغسال مع ان جعل غسل المتوسطة
للوقتين معا وجوب الاغتسال بعد خروجه لعبادة اخرى وان جاز الدخول في الظهرين والعشائين بغير غسل وهو كما ترى ويؤيده ايضا بل يدل عليه ان المستند في
حدثية دم الاستحاضة الكثيرة وايجابها الغسل ان كان النصوص الدالة عليه فلا يدل على ازيد من ثلثة اغسال وان كان ظهور معاقد الاجماعات الدالة على
انها حدث فهو معارض بظهور كلمات المجمعين ونقلة الاجماع في كفاية الاغسال الثلثة في رفع حكم هذا الحدث ولذا اعترض بعضهم بانه حدث لا كالاحداث
فظهر بذلك ضعف ما نقل عن الروض وحاشية [illegible] من اعتبار الوقت وان كان يؤيده حكمهم بتقديم غسل الفجر لصلوة الليل الظاهر في عدم كفاية غسل العشائين
لهما وعلى كل حال فلو فرضنا عدم سبق غسل لها في وقت صلوة كما لو حدث دم الاستحاضة في غير الوقت او في الوقت بعد الفراغ عن الصلوة واراد فعل
مشروط بالطهارة فالاشكال في مشروعية الغسل له من جهة ما تقدم من ان مقتضى القاعدة عدم مشروعية الغسل الغير الرافع الا بمقدار دلالة الادلة ولولا
الرافع فيكفي في مشروعيته اطلاق مشروعية ما يتوقف على الطهارة من العبادات وكانه الى هذا نظر بعض مشايخنا المعاصرين وان لم يلتفت اليه حيث استشكل
فيما ذكرنا وقال بعد تفريع [illegible] ثم هنا في توقف الصوم [illegible] تابع للافعال الصلوتية [illegible] بالصلوة الطواف
لكونه صلوة ولما ورد في قضية اسماء بنت عميس ثم قال ويرشد الى ما ذكرنا زيادة على ما يظهر من فتاوى كلماتهم خصوص في توقف الصوم والوطي على الغسل عدم
ذكر جملة منهم ما يتوقف على اغسال المستحاضة ووضوئها في غايات الوضوء ولعله لما ذكرنا اذ ليس غايات مستقلة يشرع الافعال لها ابتداء بل
هي امور تابعة لتكليفها الصلوتي فيكون من قبيل الاحكام لها لكن الجرأة على الجزم بذلك اعتمادا على مثل هذه الاشعارات لا يخلو عن اشكال ونظر
انتهى لكن الاقوى مشروعية العبادة لها قبل دخول الوقت فتغتسل وترتفع به حكم حدثها كما تقدم عن ض وصرح كاشف الغطاء لان المستفاد من ايجاب
الاستحاضة الغسل والوضوء ولو لاجل الصلوة اليومية ارتفاع حكم الحدث بهما مطلقا من دون اختصاص بوقت الصلوة ولذا لو اتفق وجوب صلوة الكسوف
او غيرهما عليها لم يكن للفقيه الالتزام بسقوطهما عنها لاجل عدم تمكنها من رفع الحدث وعدم الدليل على رفع الحكم حدثها بالوضوء والغسل عوض
قيام الاجماع ودلالة النص الوارد في غسل اسماء بنت عميس للطواف به على مشروعية غسلها او وضوئها لو اتفق وجوب العبادة المشروطة
بهما عليها قبل الوقت ولم يقم على المشروعية للنوافل دليل كما ترى هذا مع ان لنا ان نتمسك في ذلك بعموم استحباب النوافل مثلا وما تقدم من [illegible]
بارتفاع الحدث وحكمه والمفروض عدم ارتفاعه هنا قطعا وعدم الدليل على ارتفاع حكمه بالغسل ما لم يدل دليل على مشروعيته فمدفوع بمنع
تقييد تلك العمومات بارتفاع الحدث وحكمه غاية ما يستفاد من مثل قوله ع لا صلوة الا بطهور توقف الصلوة على استعمال الطهور والعمومات
جارية في حق كل من يمكن من ذلك ويلزم من ذلك تعلق امر الشارع باستعمال الطهور مقدمة لتلك الصلوة ويكفي ذلك في مشروعية الغسل والوضوء لكل
مشروط بالطهارة بل لولا ما تقدم من الاجماع المنقول على عدم ارتفاع حدث الاستحاضة بالغسل والوضوء امكن دعوى رفع حدث الاستحاضة
بهذا الغسل والوضوء المامور بهما [illegible] دعوى ان المراد بالطهور استعماله على وجه يرفع الحدث او يبيح الصلوة والاول معارض

الانتفاء هنا والثاني غير معلوم التحقق فالامر بالنسبة اليه كالمخصص بالمجمل مدفوع بما ظهر لك في تأمل ثم ان الاقوى جواز [illegible]
بدون الاغسال كما عن المعتبر [illegible] والبيان والموجز وشرحه وعن مجمع الفائدة [illegible] لعموما جواز وطي الازواج وما ملكت
ايمانهم وقوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن ورواية ابن سنان ولا بأس ان يأتيها بعلها متى شاء الا في ايام حيضها وموثقة
زرارة فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها بناء على ان الظاهر من الحل [illegible] حلية الصلوة لها في مقابل حرمتها عليها الا اجزائها
في مقابل فسادها لان الحل المرادف للاباحة المراد بها المعنى الاعم الشامل للوجوب لا يعقل بالمعنى الاخص في العبادات ويؤيده ان صحة الصلوة يتوقف
على الاستنجاء والاستنثار ولا [illegible] عليها الوطي قطعا ولو اريد اباحة الدخول من جميع الجهات لزم توقف الوطي على اجزاء ساير [illegible] الصلوة التي لا
تباح الصلوة بدونها اللهم ان يراد ما يتوقف عليه اباحة الصلوة من حيث الاستحاضة كما يظهر من قوله ع في اول الرواية المستحاضة تكف عن الصلوة
ايام اقرائها ثم تحتاط بيوم او يومين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي لصلوة الغداة وتجمع بين الظهر والعصر بغسل وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل فاذا
حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها بل الانصاف عدم صحة التمسك بها للمذهب لما عرفت لو لم يتمسك بها للخلاف من حيث ان المتبادر من اباحة الدخول
في الصلوة في مقابل الحدث الذي لا يبيح الصلوة وعدم اباحتها للحائض من هذه الجهة ايضا لا من جهة الحرمة الذاتية كما اشرنا اليه في احكام الحائض فتلخص
ذكرنا ان المراد من الاباحة [illegible] ارتفاع المانع عن الدخول في الصلوة وقوله ع في رواية البصري المروية عن [illegible] التهذيب بعد الامر بالاغتسال لكل صلوتين
كل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت فهو من الظهور ما لا يخفى ونحوها في الظهور قوله ع في موثقة سماعة بعد الامر باغسال
ثلثة في الكثيرة وغسل واحد في القليلة وان اراد زوجها ان يأتيها فحين تغتسل وقوله ع في صحيح مالك بن اعين قال سألت ابا جعفر ع عن المستحاضة
كيف يغشاها زوجها قال ينظر الايام التي كانت تحيض فيها وحيضها مستقيم فلا يقربها في عدة تلك الايام من ذلك الشهر ويغشاها فيما سوى ذلك من
الايام ولا يغشاها حتى يأمرها فتغتسل ثم يغشاها ان اراد [illegible] حمل الغسل على غسل الحيض [illegible] ثم هو غير بعيد ورواية الاخرى عن النفساء ايطأها
زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى منذ يوم وضعت بمقدار ايام عدة حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس بعد ان يغشاها زوجها يأمرها فتغتسل ثم يغشاها
ان احب وفي المحكي عن قرب الاسناد الامر بالاغتسال قلت يواقعها زوجها قال اذا طال بها ذلك فلتغتسل ولتتوضأ ثم يواقعها ان اراد وعن الرضوي
الوقت الذي يجوز فيه نكاح المستحاضة وقت الغسل وبعد ان تغتسل وتنظف لان غسلها يقوم مقام الطهر للحائض وقد يستدل ايضا بصحيحة ابن مسلم المحكية
عن المعتبر عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن الباقر ع في الحائض اذا رأت دما بعد ايامها التي كانت ترى الدم فيها فلتقعد عن الصلوة يوما او يومين ثم تمسك قطنة
فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل ويصيب منها زوجها ان احب وحلت لها الصلوة وصحيحة صفوان عن ابي الحسن ع قلت له جعلت فداك
اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة ايام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل
قطنة بعد قطنة وتجمع بين الصلوتين بغسل ويأتيها زوجها ان اراد بناء على ان الامر [illegible] ترتيب جواز اتيان المستحاضة على ما ذكر من الاغسال والانكار
الاكتفاء بغيرها من الروايات في تخصيص العمومات السابقة وتقييد المطلقات بعد الغض عن ورودها في بيان الاباحة الذاتية للوطي التي لا تنافي
توقفه على شيء آخر كما في آية الازواج وما ملكت اليمين او في مقام الاباحة في الجملة كما في رواية ابن سنان واما الدالة على جواز اتيان المستحاضة عند
ايام حيضها واما حملها طرا على استحباب خصوص الاغسال لا جميع الافعال للوطي او كراهة الوطي بدونها كما عن اكثر الجماعة المتقدم اليهم الاشارة منهم
المحقق والمصنف والشهيد اه وفي غاية البعد لما عرفت فطرحها في غاية الاشكال سيما مع موافقتها لعمل معظم القدماء بل كافتهم الا من شذ كالقاضي حيث قال
في محكي المهذب ولا يجوز لها قبل الوطي ان تغتسل [illegible] ثم اختلفوا بين من اعتبر في الاباحة جميع الافعال كما عن الاسكافي والمقنعة والنهاية والجمل
والعقود والمراسم والسرائر والكافي بل ظاهر جماعة اتفاق القدماء عليه حيث عن المعتبر نسبة الاصحاب الى ذلك ولم يصرح بما يخالفه وهو معنى ما قالوا
يجوز لزوجها وطيها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة وعن [illegible] الافعال لكن يقتضي عبارات اصحابنا التحريم [illegible] الا معها توقف حل
الوطي على ما يتوقف عليه للصلوة والصوم من الوضوء والغسل [illegible] القولين يجوز وطيها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة ونحوها المحكي عن شرح الجعفرية
وعن كره المنع منه الا بعد ان علمنا اشتراط الطهارة في اباحتها قالوا لا يجوز وطيها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة وعن كشف الالتباس ان [illegible]
[illegible] الاخلال بالافعال [illegible] من اقتصر على الاغسال وتجديد الوضوء كما عن [illegible] الاحكام وبين من اهمل ذكر الوضوء كما عن رسالة [illegible]
الهلالية [illegible] مع [illegible] القول به ولا اشكال فيه ان قلنا بوجوب تقديم الوضوء على الغسل [illegible] على المختار [illegible]
التقديم فيمكن اعتباره لتوقف حل الصلوة لها عليه [illegible] والتحقيق انه ان اريد بالتوقف [illegible]
على فعل الافعال لاجلها ان فعلها قبل ذلك للصلوة فقد عرفت [illegible] بقاء كفاية الغسل للصلوة لكل عبادة مشروطة بالطهارة فضلا [illegible]
وان اريد من مقتضى الاجماعات المنقولة توقفها على فعل تلك الافعال للصلوة فيعتبر انه ليس في الاخبار ما يدل عليه سوى [illegible]
عليه السلام في موثقة زرارة فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها وقوله عليه السلام في رواية البصري وكل شيء استحلت

فعلنا باشارة وجهها ولنظفه البدعة لا دلالة في شيء منها على اعتبار ما عدا الغسل اما الثاني فلما تقدم من ان الطواف لا يكفي فيه ولا يشترط من الافعال الا
فعلت للصلوة الا الغسل لاعتبار تجديد ما عداه لكل صلوة فلا يجوز تركها للصلوة في صحته بعد ان فعلت له فتعين ارادة الغسل فقط فهو المعتبر ايضا في حل
الوطي واما الرواية الاولى فان اريد من الشرط حلية الصلوة فعلا من جهة جميع الامور اللازمة على المستحاضة فاللازم منه عدم جواز وطيها بعد الصلوة
الا لا يجوز لها الصلوة ح فعلا لتوقفها على تجديد الوضوء والقطنة وغسل الفرج فتعين ان يراد بالشرطية اما توقف حل الوطي على حل الصلوة
من جهة الغسل فقط واما تعلقه على حلية الصلوة فعلا من جميع الجهات في زمان ما ولو ارتفعت عند الوطي واما عدم جواز الوطي الا بين الافعال
والصلوة مع معاقبة الوطي لها لئلا يخرج الافعال عن قابلية الصلوة معها والثالث مع انه خلاف الاجماع مستلزم لخلاف الفرض اذ بمقدمات
الوطي يخرج الافعال عن قابلية الصلوة بها لكونها اشتغالا بغير مقدمات الصلوة مع استلزامه الاخلال ببعضها كاخراج القطنة ورفع الخرقة
الملازمة لخروج الدم فدار الامر بين احد الاولين والاول مستلزم لتقييد الحلية بكونها من جهة الغسل فقط والثاني مستلزم لعدم مقارنة وجود الشرط
والجزاء وهو خلاف الظ في مثل هذا التركيب فلو لم يترجح الاول بقرينة الرواية الثانية التي تقدمت ان المراد بها استحلال الصلوة ح وجوب الغسل فقط فلا
اقل من التساوي فيقتصر على المتيقن وهو المتوقف على الغسل وينفي الثاني باطلاق الرواية الثانية في كفاية الغسل فالاقوى توقف الوطي على الغسل فقط لا
يظهر من مع صدق الخلاف فيه لا غير وان المراد من الافعال في عبارة الم الاغسال قال في شرح قول المصنف قده ومع الافعال تصير بحكم الطاهر المراد بالافعال
جميع ما تقدم من الغسل والوضوء وغيرهما الى ان قال ويلوح من مفهوم عبارته انها بدون الافعال لا يأتيها زوجها وانما يراد بها الغسل خاصة اذ لا تعلق
للوطي بالوضوء واختاره في هي واسنده الى ظ عبارات الاصحاب واستدل بالاخبار الدالة على الاذن في الغسل بعد الوطي انتهى نعم الكلام في انها اذ لم
تكن مشتغلة بغسل للصلوة كما لو حدثت الاستحاضة قبل الوقت فهل لها ان تغتسل لاجل الوطي الاقوى ذلك كما هو ظ رواية مالك بن اعين وجوب الاستنا
ولو اغتسلت لعبادة مشروطة بالطهارة في غير وقت الصلوة كما مر من صحته اكتفي به للوطي بل الاحوط ان لا يوقع الغسل لحصول الوطي واحوط منه ان لا
توقعها الا مسبوقة بالاغسال لجميع الافعال لاجل الصلوة واحوط منه ان لا توقع مع ذلك الاغسال بل يأتي بالافعال لحصول الوطي ايضا واما حكم
المساجد ودخول المسجد فالمنتهى كما عن موضع من المصابيح توقف جواز دخولها على الغسل وعن موضع اخر منه انه قد يحتمل ان مذهب الاصحاب تحريم
دخول المساجد وقراءة العزائم على المستحاضة قبل الغسل ثم نقل بعض الاقوال المنافية لذلك منها جواز دخولها من غير توقف كقراءة العزائم ثم قال ولا
ريب في شذوذ هذه الاقوال وحكي عن حواشي ح انه قال واما حدث الاستحاضة الموجب للغسل فظ الاصحاب انه كالحيض وعن شارح النجاة الاجماع على
تحريم الغايات الخمس على المحدث بالاكبر عدا المس ثم قال وظاهرهما الاجماع على وجوب غسل الاستحاضة لدخول المساجد وقراءة العزائم ويستفاد
ذلك من الغنية والمعتبر وكره انتهى **اقول** كان مراده مفاهيم عبارات الكتب التي ذكرها قال في الغنية ولا يحرم على المستحاضة شيء مما يحرم
على الحائض وحكمها حكم الطاهر اذا فعلت ما ذكرنا بدليل الاجماع المشار اليه انتهى وفي المعتبر ان مذهب علمائنا اجمع ان الاستحاضة حدث يبطل
الطهارة بوجوده فمع الاتيان بما ذكر من الوضوء ان كان قليلا والاغسال ان كان كثيرا يخرج عن حكم الحدث لا محالة وتستبيح كلما تستبيحه الطاهر
من الصلوة والطواف ودخول المساجد وحل وطيها وان لم تفعل ذلك كان حدثها باقيا ولم يجز ان تستبيح شيئا مما يشترط فيه الطهارة انتهى وفي
كره اذا فعلت المستحاضة ما يجب عليها من الاغسال والوضوء وتغيير القطنة والخرقة صارت بحكم الطاهر عند علمائنا اجمع الى اخر ما في المعتبر وفي الوسيلة
اذا فعلت ما تفعله المستحاضة لم يحرم عليها شيء مما يحرم على الحائض الا دخول الكعبة انتهى وفي البيان ولا يحرم عليها شيء من محرمات الحيض اذا اتت
باللازم عليها انتهى وقد يخدش في ذلك كله بعدم دلالة شيء من العبارات على المطلب المذكور لان مفهوم قولهم اذا اتت بما عليها لا يحرم عليه شيء مما يحرم
على الحائض انها اذا لم تفعل انتفى هذا الحكم الكلي لا انه حرم عليها جميع ما يحرم على الحائض فان انتفاء السالبة الكلية لا يوجب الموجبة الكلية ويمكن
ان يق ان هذا الكلام من قبيل قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء يدل على استثناء انتفاء الحكم في كل فرد الى وجود الشرط فهو من قبيل المانع للاحكام
النفسية في الجزا فيفيد السلب الكلي واما الوهن فيها استظهر من العبارات فانه لو كان الامر كما ذكر لدلت عباراتهم على تحريم دخول المساجد على المستحاضة
القليلة على الكثيرة اذا اخلت بالاحتشاء والتلجم بعد الغسل ولو مع ضرورة تعلم لاحلها بعد خروج الدم الى الظاهر فضلا عن لبث المسجد وهو ابراد على ظاهر
عباراتهم لا ومر على كل تقدير ودعوى ان معنى عباراتهم انها متى اخلت بما عليها من الطهر من الحدث والخبث لم يكن بحكم الطاهر بل هي اما محدثة او ذات نجاسة
ولا يجوز لها الدخول فيما يشترط بالمفقود من الطهارتين وح فاثبت توقف دخول المساجد وقراءة العزائم على الطهارة من الاستحاضة حرم عليها قبل
الطهارة والا فلا هذا ولكن الانصاف ان عدم اعتبار تغيير الخرقة وشبهه مما لا ينفع من جهة الحدث مشترك الورود وارادة ما يعم الحدث والخبث من
لفظ الطاهر مع ان في بعض العبارات انها بحكم الطاهر خلاف الظ فالكلام في توقف الامرين على رفع الحدث الاستحاضة لا يجدي فيه ما ذكر من العبارات
الا من جهة ذكرهم دخول المساجد فيما يستبيحه الطاهر في كلام بعضهم كالمحقق والمصنف قدس سرهما وفيه انه عطف عليه ايضا حل الوطي الذي لا يقول المحقق
بتوقفه على الطهارة من الحدث فدل على ان ذكره له فيما يستبيحه الطاهر لا يدل بالمفهوم على عدم استباحة المحدث له مطلقا بل يمكن الاستشهاد

لذلك بما ذكروا في باب ما يجب له الغسل من عد دخول المساجد وقراءة العزائم مما يجب له الغسل ولذا استثنى في الجعفرية عن عموم هذا الكلام غسل
المس فلولا عموم الكلام لجميع الاغسال الحدثية لم يحسن الاستثناء فهذا كله مضافا الى ذلك الرضوي المتقدم المنجبر بما ذكرنا من نقل الاتفاق المؤيد بالشهرة
المحققة فالحكم لا يخلو عن قوة وفاقا لصريح المحقق والشهيد والكركي وغيرهم وخلافا للمحكي عن الدروس وفي الحكاية نظر وعن المبسوط امن التلويث وجمع المقاصد
والذخيرة وشرح نجيع والرياض والمناهل وغيرها وكذا قراءة العزائم وفاقا للوجيه في شرح نجيع وبعض من تاخر عنه ولو اخلت المستحاضة بالاغسال الواجبة
عليها لم يصح منها الصوم بلا خلاف بين الاصحاب كما في ظ لك وشرح المفاتيح ومستظهر الحدائق بل عن مع صد وض وحواشي ثر ومنهج السداد والطالبية الاجماع
عليه للامر بقضائه فيما رواه اصحابنا كما عن ظ ورواه في الصحيح عن علي بن مهزيار قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او نفاسها من اول شهر رمضان ثم استحاضت
وصلت وصامت شهر رمضان من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين هل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب ع تقضي صومها ولا تقضي
صلوتها لان رسول الله صلى الله عليه واله كان يامر فاطمة ع والمؤمنات من نسائه بذلك الخبر ولا يقدح في الاستدلال باشتماله على ذكر الصديقة الطاهرة مع ما هو المعروف
بين الشيعة وتكاثرت به الاخبار من انها صلوات الله عليها لم تر حمرة قط لا حيضا ولا استحاضة اذ ليس في الرواية الامر النبي ص اياها بذلك فلعله للتعليم
لنساء المسلمين مع احتمال ان يكون المراد فاطمة بنت ابي حبيش التي مر ذكرها في حدث الاستحاضة مع انه ليس ذكرها ع في رواية الصدوق فتوى نفقيه العلل كما
لا يقدح اشتمالها على نفي قضاء الصلوات عليها مع ما علم من الاجماع ووجوب قضائها الا ان عدم العمل بجزء من الرواية لمخالفته لظاهره للاجماع لا يوجب
سقوط الرواية عن الحجية في غيره وما اشبه بالعام المخصص الظ هو هو بالذات بدليل حجية الخبر فافهم وقد ذكروا في توجيه الرواية وجوها لا يخلو بعضها عن بعد
يشعر منها الجلود نعم قد يحتمل ان يكون تقضي المجهول في الموضعين بصيغة المجهول ويراد بالقضاء الاداء كما في قوله تع فاذا قضيتم مناسككم فالمراد ان الصوم
يؤدى مع الاخلال بالغسل والصلوة لا تؤدى وهو وان كان خلاف الظ من وجوه الا انه اولى من طرح جزء من الرواية لكن الانصاف عدم الاعتناء بهذا الاحتمال
كما لا يخفى ثم ان الرواية كما ترى مختصة بالكثيرة ولذا كان ظاهر البيان والموجز وشرحه كما في الجعفرية والجامع بل المصنف قده وكل من عبر بالاغسال اختصاص
الحكم بالكثيرة فالتعدي الى المتوسطة كما هو المش يحتاج الى دليل الا ان يدعى تنقيح المناط وكيف كان فالاقرب عدم الكفارة لانها معلقة في النصوص على
الافطار لا على افساد الصوم فهو كترك النية في الصوم عن المصنف قده في ق وجوبها ولعله لكونها في حكم الجنب في افساد الصوم عمدا مع العلم باشتراطه
بالغسل ثم انه ليس في الرواية تعرض لبيان مدخلية ما عدا الاغسال في الصوم فلا وجه لتوقفه على الوضوء وغيره وان كان قد يوهمه بعض العبارات المحكية
وهل يتوقف صوم كل يوم على اغسال نهاره كما عن هي وكره والبيان لان الناقض المنافي للصوم حدث نهارا وليلة خاصة كما احتمله كاشف اللثام تبعا
لنهاية الاحكام وان لم يوجد قائل به ولعله لان غسل الظهرين بمنزلة الغسل للجنابة الحاصلة في اثناء النهار ويكفي في الصوم الدخول فيه مع الطهارة
عن الحدث الاكبر او مع ليلته اللاحقة كما هو ظ كل من عبر بتوقفه على الاغسال بناء على ان الظ من الرواية اناطة قضاء الصوم باخلالها بما على المستحاضة
من الغسل لكل صلوتين ولا يتم الا بتبعها توقفه على غسل الليلة المستقبلة مع سبق انعقاد الصوم كما قطع به جماعة منهم الشهيد في الذكرى او مع الليلة
الماضية مط بشرط عدم تقدم غسل الفجر في الليل كما اختاره في الذكرى وتبعه في ض بعد ان احتمل الاطلاق وجوه بل اقوال اقواها الاخير ان استفدنا من الرواية
كون المنع للحدث وان بنينا على التعبد فالثالث لما عرفت من الظهور وعلى اناطة الحكم بالحدث فالاقوى تقديم غسل الفجر لوجوب رفع الحدث المنافي
عند الدخول في الصوم مع الامكان كغسل الجنابة ومنقطعة الحيض ولو بقينا على ظ الرواية من اناطة القضاء بالاخلال بما يجب للصلوة توجه عدم
الوجوب كما عليه جماعة بل لو قلنا باناطة الحكم بالحدث ايضا اذ لا دليل على رفع الحدث بالغسل المقدم فان الظ من الرواية توقف الصوم على الغسل للصلوة
وليس الغسل قبل الوقت غسلا لها والاحوط تقديم الغسل ثم تجديده بعد الوقت للصلوة ثم ان وجوب الغسل لاجل الصوم على المستحاضة الوسطى هل يتوقف
على الغمس قبل الفجر او يكفي الغمس قبل صلوة الفجر او يكفي ولو بعد الصلوة وجوه الا انه لم يوجد قائل بالاول وان احتمله في الروض مع التصريح بضعفه نعم حكي
عن المحقق الثاني في حاشيته ثم انه قد وقع في بعض الحواشي المنسوبة الى الشهيد تقييد وجوب الغسل على المتوسطة بما اذا كان الغمس قبل الفجر قال وهذا
يكاد يكون مخالفا للاجماع ويمكن ان يكون اراد بالفجر صلوته او ان يكون سقط لفظ الصلوة من قلم الناسخ او ان احدا لا منه تصرف فيه كما نص في
غيره انتهى **اقول** ولعل وجه التقييد بما ذكر ان المتيقن من حدث الاستحاضة المتوسطة منافاتها لابتداء الصوم كما في الجنابة دون استمراره وانما لم يتقيد به
في الكثيرة لاطلاق النص وقد عرفت اختصاصه بالكثيرة وان التعدي لو كان الى المتوسطة فبالاجماع والمتيقن منه ما ذكرنا واما الاحتمالان الاخيران
فمبنيان على ما تقدم من ان الغمس في المتوسطة بعد الصلوة يوجب غسلا للظهرين ام لا وعرفت ان الاول لا يخلو عن قوة **واما النفاس** بكسر النون الولادة
هو لغة بمعنى ولادة المرأة كما عن جماعة فقد الولادة مأخوذ من النفس بمعنى الدم كما يقال نفست ثانيا او من تنفس الرحم بالدم او من النفس التي هي الولد
يقال نفست المرأة ونفست بضم النون فتح وقد بفتح النون وبكسر الفاء والجمع نفاس بكسر النون مثل عشراء وعشار وعن الصحاح انه ليس في كلام
وفتحها مع كسر الفاء فيهما وفي الحيض بفتح النون لا غير والولد منفوس ومنه الحديث لا يرث المنفوس حتى يستهل صائحا والمرأة نفساء بضم النون وفتح الفاء
وقد بفتح النون وبكسر الفاء والجمع نفاس بكسر النون مثل عشراء وعشار وعن الصحاح انه ليس في كلام العرب جمع فعلاء على فعال الا نفساء وعشراء

وبجمعها على نفاسات عشر اولت انتهى وكيف كان فلا اشكال في انه لا نفاس ولا حكم مع عدم الدم كما حكي انه اتفق في زمان النبي ص خلافا لبعض العامة
نعم لا فرق بين ان يكون معها او بعدها على الحد المعروف فان ما يخرج مع الولد عندنا يكون نفاسا واختلف اصحاب الشافعي انتهى لصدق عليه عرفا وقوله
في رواية زريق المحكية عن المجالس عن امرأة حامل رأت الدم قال تدع الصلوة قلت فانها رأت الدم وقد اصابها الطلق فرأته وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج
راس الصبي فاذا خرج راسه لم يجب عليها الصلوة وكلما تركته من الصلوة في تلك الحال لوجع ولما فيها من الشدة والجهد قضته اذا خرجت من نفاسها قلت جعلت فداك
ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض قال ان الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك تصير دم النفاس فيجب ان تدع
الصلوة وفي النفاس الجعفر فاما ما لم يكن حيضا نفاسا فانما ذلك من فتق الرحم يؤيد ذلك بل يدل عليه ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن النبي ص ما
كان الله ليجعل حيضا مع حبل يعني اذا رأت الدم وهي حامل لا تترك الصلوة الا ان ترى الدم على راس الولد اذا اخذها الطلق ورأت الدم تركت الصلوة
فان التفسير ان كان من النبي او الامام صلوات الله عليهما او الراوي فهو دليل والا فهو مؤيد خلافا للمحكي عن ظاهر مصباح السيد وجمل الشيخ والغنية والكافي
وسيلة والجامع حيث فسروا النفاس بما تراه المرأة عقيب الولادة ويمكن ان يريدوا ابدا الغالب كما صرح به المصنف في لف وبعد ابتداء الولادة وظهور شيء من الولد
كما احتمله كاشف اللثام ويحتمله كلام المعتبر وعلى تقدير المخالفة فلعلهم استندوا في ذلك الى الشك في صدق النفاس المستلزم للرجوع الى اصالة الطهر المعتضد
في صدق الحمل قبل انفصال الولد ولذا يجوز مراجعة الزوج ح لو طلقها الى موثقة عمار عن المرأة يصيبها الطلق يوما او يومين او اياما فترى الصفرة او دما فقال ع
ما للولد ونحوها دون الصدق وبنا على ان الظاهر صدقها الي تلد الا بعد الفراغ وفيه انه محمول على الغالب كما لا يخفى وكيف كان فلا اشكال ولا خلاف في انه
لا يتحقق النفاس بخروج الدم قبلها اي قبل الولادة ودعوى الاتفاق عليه محكية عن جماعة ولا خلاف ايضا في كونها استحاضة اذا قلنا بان الحامل
لا تحيض ولهذا قال في محكي ف الذي يخرج قبل الولادة ليس بحيض عندنا الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض وكذا
لا اشكال فيما اذا لم يستجمع الدم شرائط الحيض وهل يعد منها تخلل اقل الطهر بينه وبين النفاس كما عرفت وتقدم الخلاف عنه ويدل عليه اطلاق ان الطهر
لا يكون اقل من عشرة وما دل على ان النفاس حيض محتبس وان النفساء كالحائض واطلاق موثقة عمار ورواية زريق المتقدمتين مع ان الفرق بين دم المخاض
وما تراه الحامل في رواية زريق لا محصل له الا كون المخاض من المقدمات القريبة للولادة غالبا فدمه لا يصلح للحيضية لقربه من النفاس بخلاف الحامل الذي
لم يتبين عليه المخاض فانه يجب عليها التحيض لعدم علمها غالبا بقرب الوضع وصحيحة ابن المغيرة في امرأة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رأت
الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس حيث ان الظاهر منها ان عدم مضي ايام الطهر مانع عن الحكم بحيضية الدم المرئي
بعد النفاس ولذا تواترت النصوص وتظافرت الفتاوى بان المتعدي من اكثر النفاس استحاضة فكذا المرئي قبله لعدم القول بالفصل بين المتقدم والمتأخر
كما صرح به في الروض ام لا لاطلاقات ادلة الحيض لمعتادة وقاعدة الامكان السليمة عما ذكر من الوجوه لاحتمال ارادة الشيخ من معقد نفي الخلاف مما
النفاس والحيض المتاخر والا فلا يتصور عنده حيض متقدم على النفاس من جهة ما ذكره مدعيا عليه الاجماع من ان الحامل لا تحيض ويؤيد ما ذكرنا انه
استدل في هذه المسألة على كون الدم قبل الولادة ليس حيضا بالاجماع على عدم حيض الحامل من غير تعرض لاعتبار اقل الطهر واما ما دل على اعتبار تخلل
اقل الطهر فلا يبعد حملها على عدم حصول الحيض اللاحق قبل انقضاء عشرة ايام من انقضاء الدم الاول فهي تحديد للقرء وهو زمان اجتماع الدم في الرحم
بعد خروجه في المرة السابقة ولذا اتفقوا على اعتبار تقدم الطهر كاملا في الحيض المسبوق بالنفاس ولعل ما ذكرنا هو مراده حيث قال لو ولدت قبل عشرة ايام بعض
من الدم الاول فالاقرب انه استحاضة مع احتمال كونه حيضا لتقدم طهر كامل عليه لانقضاء الطهر انما يؤثر فيما بعده لا فيما قبله وهنا لم يؤثر فيما بعده لان
ما بعد الولد نفاس اجماعا فالاولى ان لا يؤثر فيما قبله ويمنع ح اشتراط طهر كامل بين الدمين مطلقا بل بين الحيضين ولو رأت الحامل الدم على عادتها وولدت على
الانفصال من غير تخلل نقاء اصلا فالوجهان انتهى واما ما ذكر من كون النفاس حيضا محتبسا وان النفساء كالحائض فلم يثبت كليته على وجه يجدي فيما نحن فيه
مع ان ما دل على التحديد باقل الطهر اذا اختص اعتباره على ما عرفت بالحيضة الثانية فالظاهر منها الحيضة الغير المحتبسة التي يحتاج الى ان يجتمع في الرحم بعد خروج
الدم في المرة السابقة ولهذا يعتبر فيما بينها بالقرء الذي هو بمعنى اجتماع الدم في الرحم فلا يجدي كون النفاس حيضا محتبسا في اشتراط مسبوقيته بطهر كامل
ولذا لا يعتبر ذلك بين النفاسين اجماعا ويعتبر بين نفاس وحيض متاخر عنه اجماعا ايضا واما الروايتان فضعيفتان واما الصحيح فيهم ونحوها غير محل
الخلاف ودعوى عدم الفصل ممنوعة كما نسب ولعل لذلك كله او بعضه اختار العدم في المدارك وتبعه الحدائق فيهما وفي مع صدعن كره وهو ظاهر الى
الحواشي المنسوبة من الشهيد على القواعد بما يحكي عن به وقد عرفت غير مرة الان الانصاف انه لا وجه للخروج عن اطلاق الروايتين المعتضد بالشهرة بل عدم
الخلاف كما عرفت وبما نقل في مسألة اقل الطهر بين الحيضين من ان المستفاد من بعض الاخبار ومعاقد الاجماع ان حال الطهارة للمرأة مطلقا لا يكون اقل
من عشرة ولذا اجبنا عما عن صاحب الحدائق حيث جوز تخلل الطهر اقل من العشرة بين اجزاء الحيضة الواحدة فراجع الا ان في الاجماع فيما عرفت في اعتبار اقل
الطهر ما لا يخفى من ظهوره في الطهر بين الحيضين مع انها انما تنفي كون الاقل طهرا فلعله حيض او نفاس وحال التخلل بين الحالتين فالعمدة الروايتان مع قاعدة
الحيض السليمة عن ورود قاعدة الامكان لعدم الدليل عليها في المقام وما ذكرنا بظهر حال تحقق اتصال الحيض بالنفاس كما عرفت احتماله عن تهذيب ويقال ههنا زيادة

على القول السابق ان ليس في الحكم بحيضية الدم السابق منافاة لما دل على اشتراط كون الطهر عشرة اذ لم يحكم هنا بطهر حتى يعتبر كونه عشرا بل حكم بانهما
ويكون المجموع شيئا واحدا فتأمل ثم ان ظاهر سببية الولادة للنفاس دون انعقاد صدقها عرفا ولا اشكال في صدقها بخروج ادمي كله او بعضه
اما خروج المضغة فصدق الولادة عليه لا يخلو عن خفاء الا ان المعروف بين الاصحاب كما قيل الحاقه بالادمي بل عن كره انها لو ولدت مضغة او علقة بعد ان شهد
القوابل انها لحم ولد ويتخلق منه الولد كان الدم نفاسا بالاجماع انتهى ثم اعقبه بقوله انتهى وفي المنتهى لو وضعت شيئا يتبين فيه خلق الانسان فرأت الدم
فهو نفاس اجماعا انتهى ويؤيده ما دل على انه حيض محتبس فلا ينبغي الاشكال في حكم المضغة فضلا عن امكانه كما عن المحقق الاردبيلي في شرح الكتاب
حيث قال ان الخارج مع المضغة وبعدها الذي نفاس ان علم كونها مبدء ادمي لصدق العلم بصدق الولادة والنفاس بذلك انتهى واما العلقة فما عرفت دعوى
الاجماع عليها من كره ونحوها عن شرح الجعفرية لكن مع التقييد فيهما كما عرفت بالعلم بكونها منشأ ادمي وح فيرتفع الخلاف فيه بعد ملاحظة استنادا
المانع الى عدم العلم بكونه مبدء نشوء ادمي كما عن المعتبر وهي وغيرها ومن هنا انكر الشارح في ض على من توقف في الحكم مع فرض العلم بكونها مبدأ نشوء
ادمي باستناد المنع الى عدم صدق الولادة عرفا لكن الفرق بين العلقة والمضغة مشكل الا بدعوى الاجماع في الثاني ومنعه في الاول وعن الشهيد احتمال
الحاق النطفة اذا علم كونها مبدء نشوء ادمي ولعله لصدق النفاس عرفا ولكونه من الحيض المحتبس والمراد بكونها مبدء نشوء ادمي استقرارها على صيرورتها علقة
لذا قيل ان العلم بذلك متعسر بل متعذر والا فالنطفة مطلقا مستعدة لتحقق الولد منه ومبدأ الاعتبار بطلوع الولد الدال على الاب واعلم ان النفاس لا حد
لاقله بل يكفي فيه اقل المسمى فلو رأت لحظة ولم تره بعده بل صومها او رأت لحظة اخرى في اخر العشرة كان تمام العشرة نفاسا ولا خلاف في عدم التحديد
بل الاجماع عليه عن ف والغنية والمعتبر وكره وكري ويدل عليه مضافا الى اناطة الحكم بالمسمى الصادق على القليل والكثير ورواية ليث المرادي عن النفساء
كم حد نفاسها حتى يجب عليها الصلوة وكيف تصنع قال ليس لها حد وفي الاستدلال بها اشكال حيث ان ظاهرها بقرينة قوله حتى يجب عليها الصلوة
وقوله كيف تصنع السؤال عن حده في طرف الكثرة ولعله لذا حمله الشيخ على انه ليس له حد شرعي لا يزيد ولا ينقص بل ترجع الى عادتها وهذا الحمل
وان كان بعيدا بالنسبة الى الجواب الا ان حمله على حد القلة بعيد بالنسبة الى السؤال واشكل من ذلك الاستدلال بصحيحة ابن يقطين في النفساء تدع
عليها الصلوة قال تدع ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت فالعمدة الاجماعات المستفيضة بل الاجماع المحقق
مضافا الى صدق النفاس على المرأة والنفاس على دمها واما اكثره الذي يمكن شرعا وصوله اليه بمنع التجاوز عنه فالمشهور محصلة ومنقولة انه عشرة ايام
وهو المحكي عن علي بن بابويه والمفيد في المقنعة والشيخ في كتبه والقاضي والحلبي وابن سعيد وابن حمزة والحلي والمحقق وكاشف الرموز والمصنف في غير لف والشهيد
والمحقق الثاني وصاحب الموجز وشارحه وغاية المرام وحاشية المدقق جل من تاخر عنهم بل في موضع من كرى نسبته الى الاصحاب بل عن ف والغنية الاجماع عليه و
يدل عليه مضافا الى ان المتيقن من النفاس المخالف للاصل موضوعا وحكما ولا يعارضه استصحاب موضوعه لمنع جريانه في التدريجيات ولا استصحاب احكامه لانه
فرع بقا موضوعها اعني النفاس على انه لمعارض الاستصحاب الاجري في بعض الصور كالو وجدت الدم بعد العشرة ولان النفاس حيض محتبس وان النفساء
بمنزلة الحائض فيما ارسله المفيد في محكي كتاب احكام النساء عن الص ع لا يكون النفاس لزمان اكثر من زمان الحيض وفي المقنعة بقوله وقد جاءت اخبار
معتمدة بان اقصى مدة النفاس اقصى مدة الحيض وهي عشرة ايام بناء على ان هذا من تتمة عبارة المقنعة كما استظهره جماعة لا ابتداء كلام مرتب على
ما يظهر من كرى وض بل الاخبار وفي رواية يونس بن يعقوب فلتقعد ايام قرئها التي كانت تقعد ثم تستظهر بعشرة ايام فان رأت دما صبيبا فلتغتسل عند وقت
كل صلوة الخبر فانه لو لا كون الاكثر عشرة لم يكن للاستظهار الى العشرة معنى ودعوى ان المراد تستظهر بعد العادة بعشرة فيوافق روايات الثمانية عشر و
السبعة عشر بعيدة من جهة البناء وان كانت ظاهرة من حيث اللفظ فالا نسب ما ذكره في بعض ان المراد من الباء معنى الى فان حروف الصلة يقوم بعضها
مقام بعض ويمكن ابقاء الباء بمعناها والمراد انها تستظهر بتمام العشرة هذا كله مضافا الى الاخبار المستفيضة الدالة على رجوع النفساء المعتادة في الحيض
الى عادتها وجعل ما سواها استحاضة مطلقا … الاستظهار بما لا يزيد على تمام العشرة فانها تدل على امكان بلوغ النفاس عشرة لامكان بلوغ
العادة اليها وامتناع الزائد عليها لامتناع تجاوز العادة عنها حتى بزيادة الاستظهار لما دل من النص والاجماع على ان الاستظهار لا يشرع مع
بلوغ العادة بنفسها عشرة لكن الروايات كما ترى لا تثبت الا كون الاكثر عشرة بالنسبة الى المعتادة بحيث يمكن بلوغ نفاسها ويمنع تجاوزه عنها ولا دلالة
فيها على تحديد النفاس في غيرها بل لا يدل على تحديد النفاس حتى للمعتادة ايضا لان المراد من تحديد الاكثر هو جعل المجموع نفاسا عند انقطاع الدم
على العشرة وان تجاوز العادة والاستظهار ولا يستفاد هذا من تلك الروايات كما ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال بها ان الظاهر من الرجوع الى العادة
ان لا يزيد النفاس على اقصى العادات التي هي العشرة وفيه ما لا يخفى كما في ما قد يستفاد منها من كون النفاس حيضا في المعنى كما في ك لانه مجرد استبعاد
لكون نفاس المعتادة عادتها ونفاس غيرها اكثر من عشرة نعم ربما كان فيها دلالة من جهة الامر فيها بالاستظهار يوما او يومين او ثلثة بناء على انه
لو لم يكن الاكثر عشرة لم يتحقق الاستظهار بعد العادة اذ المراد من الاستظهار كما عرفت نظيره في الحيض طلب ظهور الحال في كون ما زاد عن العادة
ينقطع على العشرة حتى يعد نفاسا او لا حتى يكون استحاضة لكن يرد عليه مضافا الى ما سلكه الشيخ وغيره من روايات المعتادة الخالية عن ذكر الاستظهار

راساً وان ذكروا اما اشتمل منها على ذكر الاستظهار ايضاً ان ظهور الحال لا يحصل بالصبر يوماً او يومين الا على وجه الظن والتخمين والا فمجرد تجاوز الدم
عن عادة الخمسة او الستة يوماً لا يظهر منه كونه استحاضة فيجاز الاكتفاء بذلك في النفاس وان كان اكثره ازيد من العشرة وايضاً مع ما قد عرفت في مسئلة في
الاستظهار من احتمال كون المراد من الاستظهار الاحتياط من طرف من جهة احتمال بقاء النفاس ازيد من العادة فان استعمال هذا اللفظ في
الاحتياط كثير جداً وقد اشار الى ما ذكرنا من اختصاص تلك الاخبار بتحديد اكثر النفاس للمعتادة دون غيرها الشهيد في الروض حيث قال واعلم ان الاخبار
الصحيحة لم يصرح فيها برجوع المبتدئة والمضطربة الى العشرة بل صرح فيها برجوع المعتادة الى عادتها ولكن فيها اشعار بذلك لانه ورد في بعضها الاستظهار
الى العشرة كالحائض فلو كان اكثره اقل منها لم تستظهر اليها انتهى ولكن الانصاف ان ما دل على الاستظهار الى العشرة له ظهور تام في المطلب سواء حمل
الاستظهار بمعنى طلب الظهور ام جعلناه بمعنى الاحتياط فهو كاف مع ما قد عرفت من الشهرة المحققة والاجماع المنقول والمرسلة الاولى المتقدمة
عن المقنع واما قوله قد جاءت اخبار معتمدة ان المراد منها سواء كان من عبارة المقنعة ام من عبارة يب اخبار الرجوع الى العادة كما يظهر من
يب وقد عرفت عدم دلالتها على وجه يطمئن به النفس ورواية يونس بن يعقوب المتقدمة لا تدل على المطلوب على وجه يطمئن به النفس واما حكاية
الاجماع عن ف فالظاهر انه اراد به الاجماع على نفي ما ذكره العامة من التحديد بالاربعين والستين فان المحكي عنه في ف انه قال اكثر النفاس عشرة ايام وما
زاد عليه حكمه حكم الاستحاضة وفي اصحابنا من قال ثمانية عشر يوماً الى ان قال بعد نقل اقوال العامة دليلنا على صحة ذلك اجماع الفرقة انتهى ويؤيد ذلك
انه قال في ط اكثر النفاس عند اكثر اصحابنا مثل اكثر الحيض عشرة وعند قوم منهم يكون ثمانية عشر يوماً انتهى وكيف كان فلو لم يكن في المسئلة
الا الاصل المتقدم سابقاً الذي اشار اليه الشيخ في ف بقوله بعد دعوى اجماع الفرقة وايضاً فان الذي اعتبرناه مجمع على كونه من النفاس وفي يب
بقوله بعد نقل عبارة المقنعة المتقدمة المعتمد في هذا انه قد ثبت ان ذمة المرأة مرتهنة بالصلوة والصوم قبل نفاسها بلا خلاف فاذا طرء عليها النفاس يجب
ان لا يسقط عنها ما لزمها الا بدلالة ولا خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام اذا رأت الدم من النفاس وما زاد على ذلك مختلف فيه فلا ينبغي ان يصير اليه
الا بما يقطع العذر وكلما ورد من الاخبار المتضمنة لما زاد عشرة ايام فهي اخبار آحاد لا يقطع العذر او خبر خرج عن سبب او للتقية انتهى وبما ذكرنا يظهر
ضعف ما عن المفيد والسيد والصدوق والاسكافي وسلار وعزاه في ط الى قوم من اصحابنا وفي محكي الانتصار ان مما انفردت به الامامية القول
بان اكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوماً ويدل عليه ما عن الصدوق في العلل عن حنان بن سدير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام لاي علة اعطيت
النفساء ثمانية عشر يوماً ولم يعط اقل ولا اكثر قال لان الحيض اقله ثلثة ايام واوسطه خمسة واكثره عشرة فاعطيت اقله واوسطه واكثره وما عن العيون فيما
كتب مولينا الرضا عليه السلام للمأمون قال والنفساء لا تقعد عن الصلوة اكثر من ثمانية عشر يوماً وصحيحة ابن مسلم سألت اباجعفر عليه السلام عن النفساء كم تقعد قال
ان اسماء بنت عميس نفست فامرها رسول الله صلى الله عليه وآله ان تغتسل لثمانية عشر يوماً ولا بأس بان تستظهر بيوم او يومين وبمضمونها من دون ذكر الاستظهار صحيحة زرارة
وموثقة ابن مسلم والفضيل وزرارة وعليها يحمل رواية الاعمش المحكية عن الخصال والنفساء لا تقعد اكثر من عشرين يوماً وصحيحة ابن سنان قال تقعد النفساء
تسعة عشر يوماً فان رأت دماً صنعت كما تصنع المستحاضة فان الرواية الاولى محمولة على الاستظهار بيومين والثانية على الاستظهار بيوم واحد والجواب
اما عن الروايات المشتملة على قصة اسماء فبمعارضتها بما دل على ان رسول الله صلى الله عليه وآله انما امر اسماء بنت عميس بالاغتسال لانها سألته بعد الثمانية
عشر ولو سألته قبل ذلك لامرها بالاغتسال ففي مرفوعة ابرهيم بن هاشم قال سألت امرأة اباعبد الله فقالت اني كنت اقعد في نفاسي عشرين يوماً حتى افتوني
بثمانية عشر يوماً قال ابو عبد الله عليه السلام ولم افتوك بثمانية عشر فقال رجل للحديث الذي روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لاسماء بنت عميس حيث نفست بمحمد بن ابي بكر فقال
ابو عبد الله عليه السلام ان اسماء سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد اتى لها ثمانية عشر يوماً ولو سألته قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل كما تفعل المستحاضة وما رواه في
المنتقى نقلاً عن كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري عن حمران بن اعين قال قالت لي امرأة محمد بن مسلم وكانت ولوداً اقرأ اباجعفر عليه السلام مني السلام وقل له
اني كنت اقعد في نفاسي اربعين يوماً وان اصحابنا ضيقوا علي فجعلوها ثمانية عشر يوماً فقال ابوجعفر من افتاها بثمانية عشر قلت الرواية التي رووها
في اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد بن ابي بكر بذي الحليفة فقالت يا رسول الله كيف اصنع فقال لها اغتسلي واحتشي واهلي بالحج فاغتسلت واحتشت و
دخلت مكة ولم تطف ولم تسع حتى تقضى الحج فرجعت الى مكة فاتت رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت يا رسول الله احرمت ولم اطف ولم اسع فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله وكم لك
يوم فقالت ثمانية عشر يوماً فقال اما الآن فاخرجي الساعة واغتسلي واحتشي وطوفي واسعي فاغتسلت وطافت وسعت واحلت فقال ابوجعفر انها لو سألت رسول الله
قبل ذلك واخبرته لامرها بما امرها به قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن من ايام قرئها فان هي طهرت والا استظهرت بيومين
او ثلثة ايام ثم اغتسلت واحتشت فان كان انقطاع الدم فقد طهرت وان لم ينقطع الدم فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل لكل صلوتين وتصلي الفجر وعلى هذا
فلا بد من حمل الروايات المتقدمة الظاهرة في اكتفاء الامام عليه السلام عن بيان حكم النفساء بذكر قصة اسماء على ما تقدم عن الشيخ في يب من خروجه بسبب خاص او للتقية و
قال في محكي المنتقى ولو استبعد كون التفصيل المذكور من قصة اسماء بكماله محمولاً على التقية لامكن المصير الى ان القدر الذي يستبعد ذلك منه منسوخ لانه متقدم
والرجوع الى العادة متأخر فاذا تعذر الجمع تعين النسخ ويكون التقرير للحكم بعد نسخه محمولاً على التقية انتهى وظهر مما ذكرنا سقوط التمسك برواية العيون

والتسعة عشر لابتنائهما على سلامة روايات الثمانية عشر لكون الروايتين محمولتين على الاستظهار بيوم او يومين وفي الاقل القول بهما خلاف الاجماع بل اجماع
المسلمين بل الاستظهار في غير المعتادة خلاف ما عليه غير شاذ من اصحابنا واما الروايتان الاوليان فلا يبلغان ان يرفع بهما اليد عن الاخبار المستفيضة او
المتواترة الدالة على رجوع النفساء الى عادة حيضها فهو في غاية القوة وان ابيت الا لحكمهما في غير المعتادة من المبتدئة والمضطربة كما صرح به في ح وسخ في
التنقيح فهو لا يخلو من قوة لاعتضاد الروايتين بعمل مثل السيد وبدعوى الاجماع ولكن الظاهر من عبارة الانتصار كونه في مقام نفي الزائد رداً على العامة ففي عليه
كفاية عدم قول ابل يمكن التمسك بالروايات الاخر ايضاً على الجمع المنافاة بينها وبين ما ذكرنا من الروايتين ان المقصود فيهما رفع توهم الراوي بل اكثر الناس في
ذلك الزمان بثبوت الثمانية عشر حداً للنفساء لما اشتهر من قصة اسماء فاجاب عليه السلام بعدم دلالة ذلك على ثبوت الثمانية عشر مطلقاً ولذا لما سأله الراوي في رواية المنتقى عمن
على بان للنفساء تأخذ عادتها فكيف هذا عن اصحابه بردعهم عن العمل بقصة اسماء في المعتادة التي هي اغلب افراد النفساء والعمل المحصل من ذلك انه
ان ليس في روايات الردع عن العمل بقصة اسماء الا رفع الايجاب الكلي الذي توهموه من تلك القصة المتيقن منه الردع بالنسبة الى المعتادة فهي بالنسبة
الى غير المعتادة والردع عنه مخصص بها عموم ما دل على الثمانية عشر مطلقاً بغير المعتادة نعم الكلام على هذا التقدير في ان اسماء ان كانت معتادة
فلا وجه للاستشهاد بقصتها في حكم غير المعتادة وان كانت غير معتادة كان ما دل على الردع عن العمل بقصتها معارضاً لما دل على الثمانية عشر ويمكن
اختيار الاول ويكون الاستشهاد بها لغير المعتادة لمجرد اشتهارها الملائها بين الناس وكونه مستنداً اما تواتراً عن رسول الله صلى الله عليه وآله فان مولانا اباجعفر عليه السلام
كثيراً ما كان يسند الحكم الى رسول الله صلى الله عليه وآله ليقع الحكم في قلوب الخاصة والعامة ولذا كان قد يسند الحكم الى جابر بن عبد الله الانصاري رضوان الله عليه
بل لك كله صحة التمسك لهذا القول باجماع هذه القضية وعدم التنافي بينهما هذا كله مضافاً الى عموم ما دل له احكام النفاس والنفساء بناء على ان النفاس ليس له
حقيقة شرعية وبصدق عرفاً بعد العشرة ودعوى تخصيص ذلك بما دل على ان النفاس حيض محتبس ضعيفة اذ لا اشكال في ان الاحكام الواردة في الشرع للحيض
انما هي لغير المحتبس من الحيض فكون الحيض المحتبس بمنزلة غير المحتبس اول الكلام واضعف منه توهم تخصيص ذلك العموم بما دل على ان النفساء كالحائض اذ لم
وجود دليل يدل عليه فلا يراد منه الا كون المرأة المتلبسة بهذا الوصف بمنزلة المتلبسة بذلك الوصف في الاحكام وهذا التنزيل بعد الفراغ عن اتصافه بالنفاس
وذلك بالحيض والكلام هنا في ان ما زاد على العشرة نفاس حتى يكون صاحبها نفساء فيكون بمنزلة الحائض ام لا نعم ربما يتوهم من اختصاص الثمانية عشر
بغير المعتادة قول بالفصل غير معهود بين الاصحاب وان قال به في لف واستحسنه في التنقيح وفيه مع انه يكفي في جواز الفصل ذهاب مثل المص قدس سره في مثل لف الذي هو
آخر كتبه واختيار صاحب التنقيح له انه لم يعلم من القدماء القائلين بهذا القول تفصيلهم كلا لرجوع المعتادة الى عادتها فقولهم اكثر النفاس ثمانية عشر قابل للقول
بان اكثره عشرة ان المراد بيان ما لا يمكن الزيادة عليه شرعاً فلا ينافيه رجوع المعتادة الى عادتها والعجب ممن استظهر ذلك بالغ فيه عند ذكره ما ذكره الشهيد في
كرى من التنافي بين فتوى الاصحاب بالعشرة ودلالة الاخبار على الاخذ بالعادة في هذا القول مع تقابل القولين واتحاد مساقهما واضعف من ذلك ما ادعي من ان
حمل اخبار الثمانية عشر على المبتدئة حمل على الفرد النادر ومناف لمورد الروايات الواردة في قصة اسماء اذ لا يخفى ان الروايتين المتقدمتين لم تدلا على وجوب قعود
النفساء ثمانية عشر حتى يكون حمله على المبتدئة والمضطربة حملاً على الفرد النادر بل دلتا الاولى على صيرورة الاكثر ثمانية عشر في الشرع كصيرورة اكثر الحيض و
الثانية عشر ايضاً صرحت بانه لا تقعد النفساء اكثر من ثمانية عشر وليس في شيء من ذلك تقييد المطلق بالفرد النادر واما ما ذكره في قصة اسماء فقد يمنع فيها
حيث ان عنوان المص قدس سره حمل قصة اسماء على المبتدئة بالمعنى الاخص فطعنوا عليه بانها تزوجت بابي بكر بعد ما كانت عند جعفر بن ابي طالب وولدت منه ولداً
ان مراد المص قدس سره المبتدئة بالمعنى الاعم بل مطلق غير المعتادة الشاملة للناسية وحمل قصة اسماء على شيء من ذلك لا يبعد كل البعد واما ما ربما يذكر تبعاً
لظاهر كلام الشيخ في يب من حمل تلك الاخبار على التقية ولو لم يعلم قائل بها من العامة فلعل القائل بها كان موجوداً او ان المقصود بيان خلاف حكم الله بما
يكون اقرب اليه من حكم العامة من كون الاكثر اربعين او ستين مع اسناده عليه السلام ذلك الى حكم رسول الله صلى الله عليه وآله فهو بعيد جداً لا يرتكب بعد سلامتها
عن معارض صريح او ظاهر اذ قد عرفت اختصاصها بغير المعتادة بقرينة اخبار العادة فالانصاف ان هذا القول لا يقصر في القوة عن القول المشهور الا ان شهرته
المحققة ونقل الاجماع عليه خصوصاً مع ما قيل من رجوع السيد والمفيد عنه تمنع عن مخالفته فالعمل عليه والاحتياط مما لا ينبغي تركه بالجمع بعد العشرة
بين تروك النفساء والمستحاضة ثم ان هنا قولين آخرين احدهما المحكي عن العماني وهو ان اكثره احد وعشرون والثاني قول ثالث محكي عن المفيد هو احد
عشر يوماً وكلاهما شاذان لم اقف لهما على مستند الا ان المص في كره استدل للعماني بصحيح البزنطي عن الباقر عليه السلام والمحقق في المعتبر قال بعد نقل مذهب
العماني انه روى ذلك البزنطي في كتابه عن جميل عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام لكنا نعرف بعد ذلك بان هذا القول متروك والرواية نادرة واما القول باحد
عشر فلم نجد له مستنداً عدا ما عن السرائر من رجوع المفيد عنه الى العشرة واما الاخبار الواردة بالزيادة على ذلك فهي ساقطة عند الاصحاب وواردة للتقية او
عن الكتابي ثم ان قولهم ان اكثر النفاس عشرة يعنون به عشرة متصلة بزمان الولادة لا مطلقاً ويتضمن احكاماً منها انها لو رأت دماً بعد العشرة لم يكن
حيضاً سواء رأت قبلها او لم تر ولا خلاف في ذلك ومنها انها لو رأت احد عشر يوماً لم يكن الحادي عشر نفاساً وهذا محل خلاف بينهم كما عرفت وقد تبين
الحكمان باعتبار العقد السلبي الذي يتضمنه التحديد وهو انه لا يتعدى عن العشرة المتصلة ومقتضى العقد الايجابي امكان وقوع النفاس الى آخر

وهذا بعضه لا يدل على وجوب قعود كل نفساء الى العشرة نعم يثبت ذلك بضميمة قاعدة الامكان المجمع عليها في المقام المطابقة للعرف من حيث صدق النفاس
النفاس وحده لولاده لكنها الا انها تنافي ما دل على وجوب رجوع المعتادة الى عادتها في الحيض وجعل الباقي مطلقا او بعد الاستظهار استحاضة بشرط التجاوز عن
العشرة كما هو المشهور او مطلقا كما احتمل او قيل كما ان اكثر الحيض عشرة لا ينافي ما دل على وجوب رجوع المعتادة الى عادتها وجعل الباقي مطلقا او بعد الاستظهار
استحاضة بشرط التجاوز او مطلقا والحاصل ان القول المذكور من المشهور لا يقتضي وجوب قعود المراة بالفعل ولو كانت معتادة الدون العشرة الى العشرة بل غاية عدم
امتناع العشرة بل التحقيق ان هذا الكلام ليس مسوقا لبيان امكان الاكثر فقط بل له ولبيان امتناع الزائد لذا تراهم يستدلون على ذلك باخبار رجوع المعتادة
الى عادتها فلها وان لم يعين العشرة الا بعد اضافة الاستظهار الى العشرة الا انها يكفي لنفي الزائد عن العشرة وامكان كونه عشرة لامكان كون العادة
عشرة بل وقوعه احيانا لكن الظاهر من اكثر كلمات المشهور سيما القدماء وجود ذلك على النفساء بحيث يظهر ان مرادهم ليس بيان مجرد الامكان نظير قولهم في الحيض
بل مرادهم وجوب النفس فعلا الى العشرة على مطلق النفساء الا ان يحمل العشرة ومن هنا ذكر الشهيد في الذكرى ان الاخبار الصحيحة المشهورة تشهد برجوعها
الى عادتها في الحيض والاصحاب يفتون بالعشرة وبينهما تناقض انتهى وربما تصدى جماعة من المتاخرين تبعا لكاشف اللثام لدفع التنافي والرد على الشهيد قدس بما
ذكره في كشف اللثام من انه لا تنافي عند كون الرجوع الى العادة والفتوى بالعشرة فانهم يفتون بانها اكثره لا بكونها كلها نفاسا اذا تعداها الدم وانكار
ذات عادة ولم ينص عليه فيما اعلم غير المحقق انتهى وحاصله ان هذا القول نظير قولهم اكثر الحيض عشرة ايام فانه لا ينافي الحكم برجوع المعتادة الى عادتها اذا
تجاوز الدم العشرة **اقول** وهذا التوجيه حسن لو استظهر الشهيد فتوى الاصحاب بالعشرة من قولهم ان اكثر النفاس عشرة اذ لا وجه لهذا الاستظهار
اصلا لما عرفت من ان هذا الكلام في مقام بيان امكان بلوغه عشرة وامتناع تجاوزه عنه لكن الظاهر ان مستند الشهيد في نسبة ذلك اليهم ملاحظة كثير من
وصريح بعضهم في كلماتهم الاخر غير التحديد المذكور فان كثيرا من كلمات ارباب كل من القولين المتقدمين ظاهر في وجوب قعود المراة عشرة او ثمانية عشر عند استمرار
الدم وجعل الزائد استحاضة من غير اشارة الى الفرق بين المعتادة وغيرها فعن الصدوق في الفقيه انه اذا ولدت المراة قعدت عن الصلوة عشرة ايام الا
ان تطهر قبل ذلك فان استمر بها الدم تركت الصلوة ما بينها وبين ثمانية عشر يوما لان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر في حجة الوداع فامرها ان تقعد
ثمانية عشر يوما انتهى وعن المقنعة اكثر ايام النفاس ثمانية عشر يوما فان رات الدم يوم التاسع عشر من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس وانما هو استحاضة
وتفعل ما يفعله المستحاضة وتصلي وتصوم انتهى وعن الانتصار ان مما انفردت به الامامية ان ايام النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوما وفي الخلاف
لا خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام اذا رات الدم من النفاس وما زاد على ذلك مختلف فيه انتهى وعن الغنية واكثره عشرة ايام فكل دم تراه بعد فهو
استحاضة انتهى وعن السرائر ان حكمها حكم الحائض في جميع احكامها اللازمة عليه بغير خلاف وفي اكثر ايامها على الصحيح من الاقوال والمذاهب لان
بعض اصحابنا يذهبون الى ان اكثر ايام النفاس عند استمرار دمها ثمانية عشر يوما ذهب اليه السيد المرتضى في بعض كتبه والشيخ المفيد وعدل عنه
في تصنيف اخر لنا وعدل السيد عن ذلك في مسائل خلافه فانه قال عندنا ان الحد في نفاس المراة ايام حيضها الذي تقعدها يعني اكثرها انتهى
وعن ايضا انه نقل عن المفيد انه سئل كم قدر ما تقعد النفساء عن الصلوة وكم مبلغ ايام ذلك فقد رايت في كتاب احكام النساء احد عشر يوما وفي
الرسالة المقنعة ثمانية عشر يوما وفي كتاب الاعلام احد وعشرين يوما فعلى ايها العمل فاجاب بان الواجب عليها ان تقعد عشرة ايام انتهى وذكر المحقق في
المعتبر والنافع ان المراة تصبر الى النقاء او مضي عشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها واستدل في المعتبر على ذلك برواية يونس المتقدمة الدالة على
الاستظهار بعشرة ثم قال الذين عدوه ثم انها تستظهر بيوم او يومين قلنا هذا يختلف بحسب عوائد النساء من عادتها انها تستظهر في النفاس بيوم ومن
عادتها ثمانية تستظهر بيومين ضابطة البقاء على حكم النفاس ما دام الدم مستمرا حتى يمضي لها عشرة ثم تصير مستحاضة انتهى ونحوها في اطلاق وجوب
الصبر الى العشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها متمسكا برواية يونس والجمع بينها وبين غيرها بما في المعتبر عبارة المصنف في كره وظاهرها وجوب
الاستظهار في النفاس بتمام العشرة وحمل اختلاف مقدار الاستظهار في الاخبار على اختلاف العادات ولا ينافي ذلك قوله في الحيض بعدم وجوب
الاستظهار وكون مقداره يوما او يومين وجواز الاستظهار الى العشرة لعدم التلازم بين المسئلتين مع احتمال الرجوع عما ذكره في الحيض واضعف من
ذلك ما اورد على المحقق قدس سره من انه ذكر رواية يونس في باب الحيض واجاب عنه بان اخبار اليوم واليومين اقوى واكثر واشبه بالاصل وهنا قد اخذ
بها وحمل ما عداها على اختلاف العادات ولا يخفى عليك ان هذه الرواية غير الرواية التي وردت في الحيض واما الشيخ في باب النفاس روى
نظيرها الواردة في الحيض في باب ذات الحيض وكيف يظن به ان يتمسك بما ورد في الحيض لحكم النفاس وذكر المحقق في الفرع السادس من فروع
مسئلة اكثر النفاس انه لا ترجع النفساء مع تجاوز الدم الى عادة نفاسها ولا الى عادتها في الحيض ولا الى عادة نسائها بل يجعل عشرة نفاسا وما
زاد استحاضة حتى يستوفي عشرة وهو اقل الطهر انتهى وغلطه المصنف في المنتهى حيث انه بعد ما اختار ان النفساء اذا خرجت ملوثة صبرت المراة الى النقاء
او مضي الاكثر ان كانت عادتها العشرة والا صبرت عادتها خاصة واستظهرت بيوم او يومين قال وكذا البحث لو استمر الدم قال وبعض المتاخرين
غلط هنا فوهم ان مع الاستمرار تصبر عشرة ولا نعرف عليه دليلا سوى رواية يونس المتقدمة ثم ردها بعدم الدلالة قال اذ من المحتمل ان تكون عادتها

ثمانية ايام او تسعة انتهى والظاهر ان تخطئة المحقق انما هو فيما حكم به في الفرع السادس من عدم رجوع النفساء الى عادة حيضها مع تجاوز الدم العشرة ثم ان
عبارة في المعتبر لا يابى عن توجيه الايراد الى ما ذكره المحقق ولا من اطلاق وجوب صبر النفساء الى العشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها كما يظهر ذلك من عبارته
ثم لكنك قد عرفت انه في التذكرة وافق المحقق في هذا الاطلاق حرفا بحرف وان خالفه في نهي وفصل كما عرفت ولكن اذا تاملت هذه العبارات وجدت الجميع ظاهرة
في وجوب قعود ذات العادة العشرة ايام او ثمانية عشر لا في مقام بيان مجرد امكان كونها عشرة وامتناع كونها ازيد بل الظاهر من المصنف في لف والمحقق ان القول
بقعود المعتادة ايام حيضها مقابل لكل من القول بالعشرة والقول بثمانية عشر فلاحظ ويظهر ذلك ايضا مما نقل عن ترجيح عد قول السيد في مسائل خلافه
بان المعتادة ترجع الى عادتها رجوعا عما ذكره في الانتصار من ان اكثر النفاس ثمانية عشر والحاصل ان المتتبع لكلمات الاصحاب حتى المصنف قدس في بعض كتبه كالتذكرة
لا يخفى عليه ظهور كلماتهم في وجوب قعود النفساء مطلقا الى العشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها على خلاف ما يظهر من الاخبار الامرة بالجلوس الى انقضاء العادة
فما في كرى من التنافي بينهما في محله وتوهم متوهم ان ما ذكره في كرى هو مجرد فتوى الاصحاب ان اكثر النفاس عشرة في غير محله لما عرفت ان مجرد هذا لا يصح منشأ للتوهم
الا انه يمكن دفع المنافات بان حكمهم بوجوب القعود الى العشرة حتى في ذات العادة من جهة ايجابهم الاستظهار عليها الى العشرة كما يظهر من المعتبر وكره لا من جهة
كون النفاس الواقعي في حقها عشرة حتى يلزمها النفس بها مع تجاوز العشرة فثمرة رجوع المعتادة الى عادتها والفرق بينها وبين المبتدئة والمضطربة انما يظهر
عند تجاوز الدم العشرة فان ذات العادة تاخذ عادتها وغيرها تاخذ بالعشرة نعم قد صرح المحقق بخلاف ذلك في المعتبر على ما عرفت وعرفت تخطئة
المصنف قدس سرهما وح فلا تنافي بين قولهم بان اكثر النفاس عشرة مطلقا وانه يجب على النفساء القعود عشرة مطلقا وانه لو تجاوز دمها العشرة اخذ المعتادة
بعادتها وغيرها بالعشرة وقد جمع بين هذه المطالب الثلثة المصنف قدس في كره الا ان كلامهم في الاستظهار ورواية غير واجب بل عما ذكرنا فافهم وكيف كان فالاقوى
في المقام وجوب الاستظهار الى العشرة لما عرفت من رواية يونس ولا يعارضها روايات الاستظهار بيوم او يومين لما عرفت من المعتبر وكره من حملها على ما
اذا تم بها العشرة ولو قلنا بعدم وجوب الاستظهار فانقطع الدم على العاشر فالمشهور ان المجموع نفاس للصدق عرفا ولغة ولا يعارض ذلك اخبار الاقتصار في
القعود على المعتادة وعمل المستحاضة بعدها او بعد الاستظهار لان هذه الاخبار لبيان وجوب معاملة الدم بعد الاستظهار معاملة المستحاضة لا كونها
مستحاضة واقعا كما انه ربما يعامل الدم معاملة الحيض ثم ينكشف عدم كونه حيضا هذا كله مضافا الى ظهور الاجماع البسيط في المسئلة والمركب حيث انه
لم يقل احد بالفرق بين الحيض والنفاس في هذا الحكم وقد عرفت الحكم بذلك في الحيض وقد يؤيد بعموم التسوية بين الحائض والنفساء وكون النفاس حيضا في القول
باختصاص العادة بالنفاس مع الوقوف على العشرة ضعيف في الكلام في مستند الاخذ بالعادة فقط لو تجاوز الدم العشرة ولعله من جهة الاستظهار
بناء على ما تقدم من ان المقصود من الاستظهار ظهور حال الدم الزائد على العادة من حيث انقطاعه على العشرة حتى يكون نفاسا او تجاوزه حتى يكون استحاضة
واما لو اريد بالاستظهار الاحتياط في جانب النفاس من حيث احتمال زيادته على العادة فان الدم قد يزيد على العادة وقد ينقص فلا يبعد ما تقدم عن
جماعة في الحيض من كون ايام الاستظهار معدودا من النفاس وان تجاوز العشرة كما ربما يشير اليه اطلاق بعض الاخبار باستظهار المبتدئة بل مطلق
المستمر بها الدم الشامل لصورة عدم تجاوزها الانقطاع لدون العشرة فتدبر والاحوط الجمع بعد العادة الى تمام اكثر النفاس بين احكام النفساء والمستحاضة
ثم ان مقتضى كون اكثر النفاس عشرة او ثمانية عشر هو وجوب الرجوع اليه مع امكانه وعدم الصارف عنه لما عرفت من صدق النفاس والنفساء عرفا
عرفا فقد ذكر السيد في بعض مسائله انه لا خلاف بين اهل اللغة ان المراة اذا رات الدم بعد الوضع تصير نفساء وح فيجب على غير المعتادة التنفس بالاكثر وعد
الاكثر نفاسا عند تجاوز الدم عنه من غير فرق بين امكان التميز وعدمه لان ادلة التميز والرجوع الى الصفات مختصة باختلاط الحيض والاستحاضة كما
عرفت وظاهر ان المراد من الحيض ما يقابل النفاس لا ما يعمه مع ان النفاس لا يختلط بالاستحاضة لكونه مقدما على الاستحاضة فالشك في منتهى النفاس
ومبدء الاستحاضة لا ان يقال انه لا ينافي الرجوع الى التميز نظير معتادة الوقت مضطربة العدد فالعمدة اختصاص ادلة التميز بالحيض بالمعنى الاخص
ولا يجدي ما دل على ان النفاس حيض احتبس او ان النفساء كالحائض لما عرفت في اكثر النفاس منه يظهر ضعف ما في البيان من رجوع المبتدئة الى التميز
ثم الى عادة اهلها والمضطربة الى التميز ثم الى الروايات وهو الظاهر من عبارة الذكرى ايضا ثم اذا استحيضت النفساء بان تجاوز دمها اكثر النفاس فلا اشكال
في كون الزائد الى عشرة ايام استحاضة وهي اقل الطهر سواء صادف عادة الحيض المعتادة ام لم يصادف كما صرح به في ئه لسبق الحكم بالنفاسية على مقدار
العادة من العشرة فيمتنع التحيض بعد ذلك بما في العادة مع عدم تخلل اقل الطهر واما حكم الدم بعد عشرة الاستحاضة فيحتمل ان يكون مستحاضة مطلقا
الى ان تطهر لاطلاق ما ورد في النفساء من انها تعمل بعد العادة عمل المستحاضة وان بلغ الدم ما بلغ ويحتمل ان يرجع في ذلك من اول الامر الى سنن
المستحاضة من انتظار المعتادة لعادتها واخذ غيرها بالتميز او بالروايات لعموم ادلة المستحاضة مثل مرسلة يونس الطويلة وادلة الصفات
وادلة المستحاضة للعادة والروايات ويحتمل ان ترجع الى ذلك بعد ما تقعد المعتادة عادتها والمبتدئة والمضطربة الى العشرة واحتمل بعض المعاصرين
وجوب صبرها بعد النفاس الى شهر لم اعرف له دليلا عدا ما يظهر من بعض الروايات ان الله تعالى حد للنساء في كل شهر مرة وفيه ان هذا التحديد
في مقابل الزائد على الشهر كما [illegible] من اخبار دخول من ان ما زاد الشهر فهو دينه لا في مقابل تعدد الحيض في الشهر وذكر في الروض

تفصيلا احتمال وممّا يتفرع على كون النفساء كالحائض في الحكم الا ما خرج انه اذا استحيضت النفساء فللمبتدئة والمضطربة ان تجعلا ما بعد عشرة النفاس استحاضة
حتى يدخل الشهر المتعقب الذي ولدت فيه فترجعان في الدم الموجود في الشهر الثاني الى التمييز ثم ترجع المبتدئة الى نسائها ثم ترجعان الى الروايات والمعتادة تجعل
بعد عادتها في الحيض نفاسا والباقي استحاضة الى تمام طهرها المعتاد ثم ما بعده حيضا الا ان يتغير لون الدم بحيث يستفيد منه تمييز لا ينافي ايام النفاس او
ايام التمييز حيضا لان ايام النفاس قائمة مقام ايام العادة في الحيض وقد اسلفنا ان العادة تتقدم على التمييز مع التنافي لا مع امكان الجمع بينهما انتهى وربما
ما ذكره في المبتدئة والمضطربة من الموجز وشرحه وما ذكره في المعتادة صرح في المصابيح والاظهر ان يقال انه ان عملنا باطلاقات كون ما بعد النفاس استحاضة لم يكن مناص
عن الاحتمال الاول غاية الامر ان يتعارض معها ادلة العادة او التمييز والنسبة عموم من وجه فيرجع لاصالة عدم الحيض الى بقاء الاستحاضة ويؤيده ان تقييد تلك
الاطلاقات وجعلها مختصة بما قبل العشرة بعد العادة في غاية البعد مع ان الغالب بقاء الدم الى ما بعد العشرة بل العشرين بعد النفاس خصوصا مثل الرواية
المتقدمة عن المنتقى من ذكر امراة محمد بن مسلم انها كانت تقعد قبل ذلك اربعين يوما ثم افتاها اصحابنا بثمانية عشر وردها الامام ع الى مقدار عادتها وجعل
الباقي استحاضة فان ارادة الاستحاضة التي بعد العشرة ثم الرجوع الى قواعد الحيض في غاية البعد ومع ذلك كله فالانصاف يقتضي ان يقال ان الظ من تلك الاطلاقات اثبات
الاستحاضة في مقابل نفي النفاس فلا تنافي الحكم بالحيضية اذا وجدت امارة الحيض كالعادة مثلا ثم الظ ورودها على قاعدة الامكان فلا يحكم بعد عشرة
الاستحاضة بالحيضية بمجرد الامكان ثم في المعتادة ان حضرت عادتها بعد عشرة الاستحاضة تحيضت والا انتظرت عادتها والظ انه مراد الشهيد في شرح قوله ان المعتادة
تجعل الزائد عن النفاس استحاضة الى تمام طهرها المعتاد يعني الى ان يتم طهرها المعتاد وتحضر عادتها وقد صرح به المصنف في شرح قول المص يعني المعتادة
تجعل ما بعد النفاس حيضا الى تمام طهرها المعتاد ثم ما بعده حيض ولو اراد منه وجوب عمل الاستحاضة الى انقضاء مقدار طهرها المعتاد فلا يخفى فساده
من وجوه واما ما استثناه بقوله الا ان يتغير لون الدم فيرد عليه ان مورد التمييز على ما يستفاد من ادلته كما تقدم صورة امتزاج الحيض بالاستحاضة والمفروض
هنا عدم العلم بتحقق الحيض الا من باب قاعدة الامكان وهي لا تصلح للورود على الاطلاقات الدالة على كون ما بعد ايام النفاس استحاضة كما عرفت واما
المبتدئة والمضطربة فيجب ان لا يجري فيها الاطلاقات المتقدمة لاختصاصها بالمعتادة فلا بد من الاقتصار في الاستحاضة على القدر المتيقن وهي العشرة بعد النفاس
لانها اقل الطهر وبعد العشرة ترجع الى قاعدة الامكان فتتحيض مطلقا او بشرط صفات الحيض فان انقطع على العشرة جعلت الكل حيضا والا رجعت الى
سنن المستحاضة فما ذكره الشارح من وجوب عمل المستحاضة الى الشهر المتعقب لا اعلم وجهه وانما ترجع الى التمييز وغيره بعد تجاوز العشرة من حين التحيض ولم ترجع اليه
من اول الامر مع تحقق الاستحاضة باستمرار الدم من اول الامر لان روايات سنن المستحاضة انما تجري في المستمر دمها مع العلم الاجمالي بالحيض
شرعا ولو بقاعدة الامكان وهذا العلم غير حاصل بمجرد انقضاء عشرة الاستحاضة وان تحقق استمرار الدم فما ذكرنا يعلم انه لا دخل لكون النفساء بمنزلة
الحائض في ثبوت الاحكام المذكورة فما ذكره الشارح من ان مما يتفرع على كون النفساء كالحائض ان النفساء اذا استحيضت بان تجاوز دمها العشرة
فللمبتدئة والمضطربة الى اخر ما ذكرنا عنه مما يتفرع فيه ما فيه لان كون النفاس كالحيض لا يقتضي الا كونه كحيض عرض المراة في غير ايامها ان كانت معتادة وهو لا
يقتضي الا كون ما بعده الى عشرة ايام طهرا واما حكم ما بعد العشرة فليس لكون النفاس كالحيض مدخل فيه ثم ان ما ذكره المحقق سابقا في مسئلة اكثر النفاس
حيث ذكر ان ما يراه بعد العشرة استحاضة الى ان يستوفي اقل الطهر لا يابى الانطباق على ما ذكرنا من الاحكام بالنسبة الى المبتدئة والمضطربة الا انه قد ذكر
ذلك في المعتادة فراجع وتامل ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه صحيحة ابن المغيرة عن ابي الحسن ع في امراة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد
ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس وعلل القعود عن الصلوة بتعدي ايام طهرها في ضمن ايام النفاس فدل على ان
هذا بمجرده كاف في التحيض وانه لا مانع من التحيض بعد النفاس سوى عدم انقضاء ايام الطهر ولا ينافيه عدم حكم الامام ع بحيضية ما زاد عن العشر من حين
الولادة مع انقضاء اقل الطهر لاحتمال تنزيل الرواية على مذهب القائل بالثمانية عشر او بالاحد والعشرين واما تقرير الامام ع للسائل في قوله ترك
الصلوة ثلثين يوما فلعله للتقية او نحوها من موانع الردع ولو ولدت توأمين فالدم بعد الثاني نفاس قطعا كما في هي بل اجماعا على الظ وكذا ما
بعد الاول عند علمائنا كما في هي وكره لصدق الاسم عرفا قال السيد في الانتصار لا يمنع كون احد الولدين باقيا في بطنها عن ان يكون نفاسا وايضا اهل
اللغة لا يختلفون في ان المراة اذا ولدت وخرج الدم عقيب الولادة فانها نفساء ولا يعتبرون بقاء ولد في بطنها انتهى فظهر بذلك ضعف ما في المعتبر
من التردد ولا في تحقق النفاس من جهة انها حامل بالثاني فان الحمل بنفسه غير مانع عن تحقق النفاس ولذا قوي اجراء كونه نفاسا لصدق الاسم ثم
ان مقتضى كون الولادة امارة ومعرفا للنفاسية للدم الحاصل عقيبها كون كل دم منهما نفاسا مستقلا سواء تراخت ولادة احد التوأمين عن الاخر او
لا ولا منافاة بين الامرين في صورة التقارب بكون المجموع نفاسا واحدا بحسب الصورة وان كان في الحقيقة متعددا وان كان ظ العبارة ومحكي النهاية
حيث قال متعدد ايامها من التوأم الثاني وابتداء النفاس من حين ولادة الاول الا ان هذا الحكم في الحقيقة دليل على التعدد اذ لو كان نفاسا واحدا
لاعتبر العدد من الاول وبما ذكر يعلم انه قد يمتد مجموع النفاسين الى عشرين وقد يكون الاول الى العشرة ثم يتخلل الطهر بل قد يطرء بعده الحيض ثم يولد
الثاني ويحصل النفاس وهذا كله يكشف عن انه لا يعتبر تخلل اقل الطهر بين النفاسين فيشكل في هذا لولا الاجماع من جهة ان النفاس

عندهم كالحيض في الاحكام سيما هذا الحكم ولذا حكموا بعدم حيضية الدم السابق على الولادة او اللاحق مع عدم تخلل اقل الطهر في المقامين **اقول** ويؤيد
الاشكال حكمهم بان النقاء المتخلل بين ايام النفاس في حكم النفاس لان الطهر لا يكون اقل من عشرة لكنك خبير بانه لا يرفع هذا الاشكال لان كون النفاس
بمنزلة الحيض ان كان من جهة التصريح بمساواتهما وقد عرفت انه لا يتمسك بهذا العموم بعد تخصيصه بذلك وان كان من جهة ما دل على ان النفاس حيض احتبس فقد
عرفت غير مرة انه لا ينفع في ترتب احكام الحيض بالمعنى الاخص لان هذا ليس تنزيلا شرعيا حتى يترتب عليه جميع احكام ذي المنزلة كقولهم الطواف بالبيت صلوة
بل هو اخبار عن الواقع بان النفاس في الاصل هو دم الحيض احتبس لغذاء الولد وهذا لا يدل الا على ثبوت ما ثبت لمطلق الحيض من الاحكام لا ما ثبت للحيض المطلق
الذي لا يراد به في الاخبار الا المعنى الاخص المقابل للاستحاضة والنفاس واضعف من ذلك توهم عموم المنزلة بحيث يجدي لما نحن فيه من قوله ع في بعض الاخبار المثبتة
لاحكام المستحاضة ان الحائض كالنفساء لما عرفت سابقا من انه لا يجدي في تنزيل النفاس منزلة الحيض مضافا الى عدم العموم سيما بملاحظة مورد ذلك النص واما حكمهم
بوجوب تخلل اقل الطهر بين الحيض والنفاس فقد عرفت انه منصوص مجمع عليه في الحيض المتاخر بل المتقدم ايضا لما عرفت سابقا من الروايتين في دم المخاض مع حكاية
الاجماع عن قد ودعوى عدم الفصل بينه وبين المتاخر من الشارح في الروض واما جعل النقاء المتخلل بين اجزاء النفاس الواحد نفاسا فقد عرفت وجهه ثم لو سلمنا
ثبوت العموم في ادلة اعتبار كون اقل الطهر عشرة لكنها مخصصة بما دل على كون الولادة امارة ومعرفا للنفاس وعلى ان اكثر النفاس عشرة او ثمانية عشر فاذا
فرضنا انها رات الدم عقيب الاول فانقطع على مقدار عادتها كالتسعة ثم رات البياض في التسعة ثم ولدت الثاني ورات الدم فاما ان يرفع اليد عن عموم
ادلة تحيض النفساء مقدار عادتها فيخصصها بمن لم تر بعده قبل اقل الطهر نفاسا اخر واما ان يرفع اليد عن عموم جعل اكثر النفاس عشرة فيقال ان نفاسها
نفاس واحد هو عشرون مثلا او يقال بان دم الولادة الثانية ليس بنفاس واما ان يرفع اليد عن عموم ادلة الطهر مخصصة بما عدا ما بين النفاسين ومن الظ عند
المتامل المنصف اولوية التخصيص في العموم الاخير ومع التكافؤ فالمرجع الى اصالة الطهارة بنا على عدم جريان استصحاب النفاس موضوعا ولا حكما ومن هنا
ظهر ان ما ذكره كاشف اللثام من عدم الدليل على امتناع تعاقب النفاسين مستقيم وان ما اورد عليه من ان جوازه يحتاج الى دليل بعد ما ثبت الحاق النفاس
بالحيض في اعتبار اقل الطهر سقيم ثم انه ذكر الشهيد في الروض انه يترتب على تعدد النفاسين ما لو ولدت الثاني لدون عشرة من ولادة الاول ولم تر بعد ولادة الاول الا
يوما واحدا وانقطع في باقي الايام المتخللة بينهما فانه يحكم بكونها طهرا والحادث بعد ولادة الثاني في العشرة وانقطع عليها بخلاف ما لو كان نفاسا واحدا
كما هو ظاهر عبارة المص هنا فانه يلزم كون الدمين والنقاء المتخلل بينهما نفاسا كما سبق انتهى وتبعه في جره وحاشية ضه والحدائق وظاهرهم ان اللازم من تعدد النفاس
كون الدم بعد ولادة الثاني محسوبا من النفاس الثاني فقط وان انه مما دون العشرة من الاول فلا يجعل الدم الثاني في نفاسية النقاء الحاصل قبل ولادة الثاني
وبعدها المتخلل بينه وبين الدم الاول فكان النفاس الاول قد انقطع ولعله خلاف مقتضى سببية الولادة التي هي المنشأ لحكمهم بالتعدد فان مقتضاها مثلا
ايام كل واحد الى عشرة ويكون الدم في الايام المشتركة بين الولادتين معدودا من كل من النفاسين فيحكم كل منهما فلو رات الاول من الولادة الاولى والخامس
من ولادة الثاني وكان عاشرا من الاول والعاشر من الولادة الثانية كان كل من النقائين المتخللين نفاسا ولعله الظ من كاشف الغطاء حيث قال لو رات مع
كل من التوأمين الدم كان مبدأ النفاس من الدم الاول ثم ان تخلل بينه وبين الدم الثاني اقل الطهر عشرة ايام او اكثر كانا نفاسين مستقلين والا فان كان الدم
الثاني والاول وما بينهما من الزمان لا يزيد على عشرة ايام كان الجميع من الدمين والبياض بينهما نفاسا واحدا وان زاد الدم الثاني على العشرة من حين الدم
الاول اخذ منه ما يكمل العادة او العشرة على قول والزائد استحاضة والاقوى جعله نفاسا مستقلا وطريق الاحتياط غير خفي انتهى الا ان ما ذكره من التوقف بتكميل
العشرة من الدم الثاني وجعل الزائد استحاضة لم اجده لاحد من اصحابنا اذ الظ المصرح به في كلام جماعة اتفاقهم على ان عدد ايام النفاس من الولادة الثانية
وكيف كان فيمكن الاستشهاد لما ذكره الجماعة بان الدم الثاني مستند عرفا الى الولادة الثانية وان كان معدودا من كل منهما بناء على مقتضى السببية المتقدمة
او يقال ان ما دل على امتناع تخلل اقل الطهر بين اجزاء النفاس الواحد مخصص بالنفاس الذي اوجبته ولادة واحدة والا فلا ارى وجها لما ذكروه سيما مع تصريح
بعضهم كالمحقق الخونساري في حاشية ضه بتداخل ايام النفاسين فيما يتفقان فيه وطريق الاحتياط لا يخفى ثم انه هل يلحق الولد المقطع قطعا بالتوأمين
فيكون لكل منها نفاس او يحكم بنفاس واحد للمجموع ويكون مستثنى مما دل على تحديد النفاس بعشرة فيجعل ابتدائه من ظهور الجزء الاول وعدده من
انفصال الجزء الاخير او انفصال الجزء الذي يصدق الولادة بسقوطه منفردا لاشتماله على معظم اجزاء الولد او منضما الى ما سبق من الاجزاء او يحد
النفاس من ظهور الجزء الاول وان انتهى الحد قبل الانفصال فيحكم بالاستحاضة او من انفصال الجزء الاخير او ما يصدق بسقوطه الولادة كما تقدم
فيكون السابق على الولادة استحاضة وجوه اختار اولها جماعة قال المص في النهاية لو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي رات الدم فهو نفاس انتهى
ولا اعرف له وجها مع عدم تحقق الولادة بسقوط القطعة كما لا وجه لتخصيص ذلك لتحديد النفاس بالعدد حد من انفصال الجزء الاخير مع كون الدم
المصاحب نفاسا وحكمها كالحائض فيما يحرم عليها او يجب او يستحب او يكره لانه دم حيض احتبس لغذاء الولد ومنه يعلم ان النفساء لا تفارق
الحيض في الخواص الا في امور بعضها يتعلق بالفرق بين نفس الحيض والنفاس وبعضها يتعلق بالفرق بين الحائض والنفساء ويمكن ارجاع الكل الى نفس الحيض والنفاس
ومنه علم ان الاستثناء في كلام المص منقطع عند التحقيق فان احكام النفساء والحائض غير احكام الحيض والنفاس وكيف كان فمن الامور المذكورة الاول

فانه الحيض ثلثة وفي النفاس لحظة ومنها ان الاكثر فيه اكثر خلاف بخلاف اكثر الحيض ومنها ان الحيض دليل على البلوغ بخلاف النفاس فان البلوغ يعلم قبله
وربما يجاب عن ذلك بان دلالة الحمل عليه لا يمنع من دلالته عليه النفاس الا ان يراد الدليل الفعلي ومنها ان العدة تنقضي بالحيض دون النفاس لانه مسبوق بالوضع
الذي تنقضي به العدة نعم العدة لا تنقضي بالوضع كعدة المطلقة الحامل من الزنا تنقضي به ومنها ان النفساء لا ترجع الى نسائها بخلاف الحائض ومنها ان النفساء
لا ترجع الى عادتها في النفاس بخلاف الحائض وبالرجوع في المقامين وابن ساده ومنها انها لا ترجع الى التميز ولا الى الروايات عند الاكثر بخلاف الحائض ومنها
بخلاف اشتراط تخلل اقل الطهر بين الحيضين نفاقا بخلاف النفاس المتاخر والتوام المتعدد لا خلاف فيه ومنها عدم اشتراط اقل الطهر بين النفاسين ولو لم
تلد بعد الولادة ثم رأت يوم العاشر منها فهو النفاس كما عن الشرائع والجامع والشرائع وكتب المصنف ومن تأخر عنه بل عن كشف اللثام ان هذا الحكم مقطوع به في كلام
الاصحاب يدل عليه صدق النفاس عرفا بعد اعتبار الارتباط بالولادة وحكم العرف بترتيبه كما مع عدم الصدق وعدم العلم به مع عدم العلم بكونه لدم الحيض ولذا
ناقش فيه صاحب المدارك فقال الاولى الاستدلال له بظهور الاجماع كالاستدلال له باعتبار كون العشرة من مبدأ الولادة لا من حين رؤية الدم وقد يستدل له برواية مالك
ابن اعين في النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال اذا مضت مثل يوم وضعت ايام عدة حيضها واستظهرت بيوم فلا بأس ان يغشاها زوجها وما ورد من
قول النبي ص لاسماء بنت عميس بعد سؤالها عن الغسل عند كرها لذلك لا يبعد دعوى انصرافها الى مقارنة الدم الاول بحكم الغلبة وكيف كان نعم ربما يستفاد من اطلاق الفتاوى
شمول الحكم لما اذا رأت الدم الولادة بعد العاشر ايضا مع كونها معتادة بما دون العشرة لكن قيده جماعة كجامع المقاصد من نحوه بما اذا كانت غير معتادة او اعتادت
العشرة واما معتادة ما دونها فيشترط في النفس عدم تجاوز الدم عنها ولعله لما تقرر عندهم في الحيض من ان الدم المتجاوز عن العادة اذا لم ينقطع على العشرة ليس
بحيض فليس نفاسا ايضا ويشكل بان المستند في هذا الحكم فيما تقدم في الحيض هو الاخبار الدالة على رجوع المستحاضة الى عادتها وجعل ما عداها استحاضة
وهي وان كانت مختصة بما عدا الدم الاولى المستحاضة الا انك قد عرفت في تلك المسألة ثبوت الحكم في الدرة الاولى بتنقيح المناط ولذا تأمل في الحكم المذكور
جماعة تبعا لصاحب وهذا الدليل مفقود فيما سمعت لانها حيث لم تر الا العاشر وما بعده لم يصدق عليها المستحاضة حتى ترجع الى عادتها وتدع ما سواها
وكون النفاس حيضا لا يجدي لان الحكم بكون ما زاد الحائض بعد العادة وتجاوز عن العشرة استحاضة انما هو لمن استمر بها الدم الى ما بعد العادة والعشرة
لا من لم تر الا بعد العادة كما لا يخفى وح فلا يبعد جعل العاشر حيضا للصدق العرفي المتقدم وجعل ما عداه استحاضة لما دل على ان اكثرها عشرة وما
ابعد منها بنية وبين ما احتمله في كرى من انه ينبغي على اعتبار عادة الحيض في نفاس المعتادة ان يكون الخارج عنها استحاضة وان انقطع على العشرة ويضعفه
ان اعتبار عادة الحيض في نفاس المعتادة لم يستنبط الا من الاخبار الدالة على النفس بقدر العادة وجعل ما عداها استحاضة بدون الاستظهار او معه
وهذه الاخبار اما ان تختص بمن استمر دمها الى العادة وتجاوزها كما هو ظاهرها سواء الاوجوه فلا ريب في خروج الفرض عنها سواء انقطع الدم على
العشرة او تجاوزها فيجب الرجوع في حكمه الى قاعدة الامكان والصدق العرفي وما دل على كون النفاس كالحيض في كون اكثره عشرة فلا وجه لما ذكره وان كانت
الاخبار بحيث يشمل الفرض اما بالعموم اللفظي او بتنقيح المناط فلا يخفى انهم قد اعترفوا بان هذه الاخبار الا انها في جعل ما بعد العادة نفاسا او استمر الدم
الولادة الى ما بعد العادة وانقطع على العشرة ولذا ذكروا ان الزائد على العادة عند استمرار الدم اليها وانقطاع الدم على العشرة نفاس فهي ح لا تدل على كون
خصوص العادة معتبرة الا في حق من تجاوز دمها عن العشرة اما المنقطع عليها فهو نفاس بحكم هذه الاخبار وان كان بعد العادة فافهم فتحصل
ما يستفاد من الادلة هو انها متى رأت الدم قبل العادة اتصل بالولادة او انفصل ثم استمر الى ما بعد العادة والعشرة فحكمها حكم المستحاضة في وجوب
جعل عادتها الاخيرة نفاسا الا ان دعوى اختصاص الاخبار الواردة في المعتادة بمن اتصل دمها بالولادة او قرب منها وان كانت غير بعيدة الا ان الاعتناء بهذا
الانصراف بعيد فلا فرق بين من استمر دمها من حين الولادة الى ما بعد العشرة وبين من حدث دمها في الخامس مع كون عادتها الستة او السبعة فلو رأت معتادة
السبعة الخامس الى ما بعد العشرة فنفاسها ثلثة ايام وهكذا واما لو لم تر الى ما بعد العادة ثم رأت وعبر العشرة فالظ خروجه عن عموم الاخبار فتقتضي الصدق
تحقق النفاس من زمان الرؤية الى العاشر وربما يشكل اذا كان عدده اكثر من العادة كما اذا اعتادت في الحيض ثلثة او اربعة فلم تر النفاس الا خامس الولادة و
عبر العشرة فهل يجعل الستة نفاسا لما عرفت من اختصاص الاخبار بمن رأت في العادة ثم استمر فيرجع في هذا الى عمومات النفاس او يجعل النفاس بقدر
عادتها الثلثة او الاربعة لان المستفاد من الاخبار على وجه الكلية ان النفساء المستحاضة كالحائض المستحاضة لا وقت لها الا ايامها سواء رأت من الولادة
الى العادة او لم تر الا بعد العادة فهي كحائض لم تر الدم الا بعد ايامها وعبر عن عادتها وعن العشرة ولعل هذا هو الاقوى هذا كله عند من يقول بهذه
الكلية في النفاس يجب كل دم تجاوز عن العشرة والعادة فالنفاس العادة اما على ما اخترنا من انه يجب على المعتادة زيادة تمام العشرة على العادة اما
فالمعتادة كالمبتدئة والمضطربة في هذه الكلمات ساقطة اذ المتجه عليه ما ذكره المصنف من الاطلاق تبعا للشيخ المحقق وعلى اي تقدير فلا اشكال في انه
لا يحكم بشيء مما بعد العشرة وان كان متمما للعادة لان اكثر النفاس عشرة وليس هذا التحديد نظير تحديد اكثر الحيض في ان المراد منه ان اكثر ايام الدم عشرة فلو
تخلل المقدار بيوم الدم فقط بل المراد منه تحديد الايام القابلة لوقوع النفاس فيها من يوم الولادة سواء رأت فيها مقدار العشرة او لم تر فيها الا
مقدار يوم ولذا حكموا بانها لو لم تر الا الحادي عشر لم يكن نفاسا مستندين في ذلك الى ان اكثر النفاس عشرة والقرينة على ما ذكرنا من التفسير

ان كان ظاهر العبارة تفسير المقدار الدم الاجماع على ان مبدأ العشرة من حين الولادة وعلى انه لا يعتبر اتصال الدم بالولادة ولو رأت ابتداء العاشر اولا
خامسه كان العشرة نفاسا اجماعا على الظاهر المستظهر من بعض العبارات اما الدمان فالحكم النفاس عليهما واما النقاء فكون المرأة في ايامه نفساء فاذا لا يعتبر
مثل هذا المشتق بقاء المبدأ لذات بالمبدأ على الدم مشتمل كلما دل على ان النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها والتزام تقييدها بمن رأت الدم مستمرا غير معقول
بالنفساء بعيد جدا ومن هنا ظهر ان الطهر في النفاس الواحد لا يتحقق على مذهب القول بالعشرة مع ان الطهر مطلقا لا يقصر عن عشرة لعموم النص والاجماع ح
منه النفاسان المفصولان بما دون العشرة لما تقدم سابقا فما ذكره كاشف اللثام من الايراد على من استدل في المسألة بعد فصول الطهر عن عشرة كالتذكرة
والمعتبر وكره وكرى وغيرها بالنقض بالطهر بين النفاسين لعله في غير محله كتوقف صاحب في ذلك مع ذكره انه لم يثبت اجماع على الكلية المذكورة كان التوقف
في الحكم المذكور مجال لفقد النص الدال عليه نعم ربما يجري الايراد هنا من مثل صاحب الحدائق ممن يرى جواز الفصل باقل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة
ويخص اعتبار الفصل بالعشر بين الحيضين وقد عرفت الحال فيه ثم ان الحكم بنفاسية العشرة هنا مقيد كما في السابق عند من يرى اكثر النفاس العادة
بعدم كون المرأة معتادة لما دونها مع تجاوز الدم العشرة والا فالنفاس في مسألة الكتاب هو الاول قال في الروض ويترتب على كون الاول نفاسا خاصة امكان
الحكم بالحيض من الثاني عشر فصاعدا ان استفادت منه تمييزا او لم تر في العاشر وان رأت الثاني وما بعده الى ثلثة فقد يحكم بكونها حيضا لامكانه انتهى و
هو حسن هذا كله على مذهب من يحد الاكثر بالعشرة واما من يحده بثمانية عشر فلو لم تر بعد الاول الا الخامس عشر واستمر ثلثة فان كانت غير معتادة او كانت في غير
ايام عادتها فالظ الحكم بكونها نفاسا لعموم دليل النفاس في الدم عقيب الولادة ولا تعارضها قاعدة الامكان لان ذلك العموم دليل الامتناع وان صادف
ايام المعتادة فهل يرجح عموم ادلة النفاس او عموم ادلة التحيض في العادة وجهان ولا يبعد ترجيح دليل النفاس هذا اذا اجتمع شرائط الحيض اما اذا كان اقل من ثلثة
مثلا فالظ تعيين كونه نفاسا لانه في وقت امكانه مع الصدق عرفا كما ذكرنا فيمن لم تر الا العاشر اذ لا يفرق العرف جزما بين من رأت لحظة ثم رأت العاشر او
رأت الثاني عشر لكن ذكر في المنتهى تفريعا على هذا القول انه لو رأت ساعة بعد الولادة ثم انقطع عشرة ايام ثم رأت ثلثة ايام فانه يحتمل ان يكون حيضا لانه
بعد ايامه بعد طهر كامل وان يكون نفاسا لانه في وقت امكانه فعلى الاول لو رأته اقل من ثلثة كان دم فساد لانه اقل من عدد الحيض بعد طهر كامل فكان دا
وعلى الثاني يكون نفاسا ولم اقف له على نص في ذلك انتهى وفيه مواضع للنظر يعرف مما قدمناه سابقا

المقصد الرابع في غسل الاموات

وهو فرض بالضرورة من الدين لكنه على الكفاية بلا خلاف بين اهل العلم كما عن المنتهى وكذا باقي احكامه من التكفين والصلوة عليه والدفن باجماع العلماء
كما عن التذكرة ومذهب اهل العلم كما عن المعتبر وبلا خلاف كما عن الغنية وهي الحجة بعد ظهور جملة من الاخبار الواردة في جملة من احكام الميت وفيما يتق
من انا نعلم ان مقصود الشارع وجود الفعل في الخارج لا عن مباشر معين فان ذلك لا يثبت الا سقوط الواجب بفعل اي مباشر كان وهذا لا يوجب الوجوب
الكفائي على جميع المباشرين لان غير الواجب قد يسقط به الواجب ولذا يسقط وجوب الاستغسال بالميت بفعل صبي بل بهيمة او ريح عاصف بل صرح جماعة بجواز
تغسيل الصبي المميز للميت وح فيحتمل ان يكون امر الميت واجبة على بعض مستحبة على اخر ويسقط الواجب بفعلهم مع انها مضادة وفي مقابل من يقول بوجوبها
على الولي عينا فان امتنع فعلى غيره كفاية كما احتماه في الحدائق حيث قال ان الذي يظهر لي من الاخبار ان توجه الخطاب بجميع هذه الاحكام بنحو احكام
الاحتضار ونحوها انما هو الى الولي كاخبار الغسل والصلوة والدفن والتلقين كما ستقف عليها واخبار توجيه الميت الى القبلة وان لم يصرح فيها بالولي
الا ان الخطاب فيها لاهل الميت دون كافة المسلمين فيمكن حمل اطلاقها على ما دل عليه تلك الاخبار ولا اعرف للاصحاب مستندا فيما صاروا اليه من الوجوب
الكفائي الا ما يظهر من دعوى الاتفاق حيث لم ينقل فيه خلاف ولم يناقش فيه مناقش الى ان قال نعم لو اخل الولي بذلك ولم يكن هناك حاكم شرع يجبره على
القيام بذلك ولم يكن ثمة ولي انتقل الحكم الى المسلمين بالادلة العامة كما يشير اليه اخبار العراة الذين وجدوا ميتا قذفه البحر ولم يكن عندهم ما يكفنونه و
امرهم بالصلوة عليه وربما يقال ان الوجوب كفائي شامل للولي وغيره وان كان الولي ومن يأمره اولى بذلك فيكون هذه الاولوية اولوية استحباب و
فضل كما يفهم من عبارة يع في مسألة التغسيل وقوله انه فرض على الكفاية واولى الناس به اولاهم بميراثه وبه صرح في المنتهى حيث قال ويستحب ان يتولى
تغسيله اولى الناس به انتهى ثم اخذ في رد القول بالاول محتجا بانه لا دليل على الوجوب الكفائي ولا وانهم ذكروا في الصلوة انه لا يجوز التقدم بدون
اذن الولي والظ انه لا فرق بين الصلوة وغيرها **اقول** ان ما ذكره من ظهور الاخبار في الوجوب عينا على الولي ففيه انا لم نعثر على خبر ظاهر في ذلك
عدا ما ربما يتراءى مما ورد في الغسل والصلوة من انه يغسل الميت اولى الناس به وانه يصلي على الجنازة اولى الناس بها ولا يخفى على المتأمل في ذلك الا
ان المراد بها ثبوت كون الولي احق بذلك من غيره بمعنى انه حق له وحبوته لا انه يجب على الولي ان يفعل ذلك اي في مقام اثبات حق له لا في مقام اثبات
تكليف عليه وليس في ارادة المعنى الاول مخالفة لظ الجملة الخبرية كما لا يخفى ويشهد لما ذكرنا قوله في ذيل الرواية الثانية ويأمر من يحب فان التعبير عن الاذن
بلفظ الامر عن المأمور بما احب قرينة عند الذوق السليم على ان المقام مقام اثبات حق ومنصب للولي لا مقام الزامه بتكليف والا كان المناسب ان يقول ويلتمس
واحدا ويشهد لذلك ايضا ما ورد في الزوج من انه احق بزوجته من ابيها واخيها وولدها فان التعبير بالاحق ظاهر بل صريح في ان المقام مقام اثبات الحق
الظاهر من ذلك قوله ع في رواية طلحة بن زيد اذا حضر الامام الجنازة فهو احق الناس بالصلوة عليها وفي اخرى فهو احق ان يقدمه الولي والا فهو غاصب

بمعنى ان الولي اذا ارتد امام الاصل فهو غاصب كحجة والحاصل ان المتامل في هذه الاخبار اتضح له ان مناطها ما ذكرنا واما ما في سبط الشرايع فلم
وجه له اذ اي كلام منه يدل على ما ذكره فان اراد به التعبير بقوله واولى الناس به الخ ففيه ان التعبير قد صدر منه ومن غيره من المشهور هنا وفي باب الصلوة على
الميت نعم ما في المنتهى بما اللفظ كما يدل على انه يجد التأبيد لحكم فيه بموسلة الصدق في تغسيل الميت اولى الناس به الا ان حمل كلامه على استحباب
المباشرة ليس بذلك البعيد بل جوز به بعض المعاصرين ونظيره نسبة الاستحباب الى الشرايع من جهة العبارة المذكورة ونسبة ما اختاره في المسئلة الى كلام
الشهيد صريحا حيث قال في الذكرى النظر الاول في الغاسل اولى الناس اولاهم بميراثه وكذا باقي الاحكام لعموم اية اولوا الارحام ذكر الاية والروايات المتقدم بعضها
قال في المدارك وربما اشعر هذا الكلام بعدم الوجوب على كافة المسلمين كما هو المنقول عن ... بخلافه لكتاب المذكور على ان هذا الكلام لو
لم يكن ولي فالامام وليه مع حضوره ومع غيبته فالحاكم ومع عدمه فالمسلمون ولو امتنع الولي فالجيد نظر من الشك في ان الاولوية نظر له او للميت الخ
ونقله كالصريح في تعلق الوجوب بالولي خاصة ... لكفائي انتهى وليت شعري اي اشعار للكلام الاول باختصاص الوجوب بالولي
مع استدلاله باية اولوا الارحام الظاهرة بل الصريحة فيما ذكرنا في سياق الاخبار من كونها في مقام اثبات الحق للولي لا الزام التكليف عليه واي صراحة او
ظهور في الفرع الذي ذكره الشهيد جزافا فانه لم يزد على ان الولاية تنتقل الى كافة المسلمين مع عدم الولي الخاص والعام بمعنى ان لمن شاء منهم ان يعمل لهم ان
يتصدى بمن شاء او هذا ترتيب في مراتب الولاية لا في مراتب التكليف كما لا يخفى نعم ما يحكى عن السيد المرتضى من جواز اخذ الاجرة على تجهيز الميت لعله موافق
لما حكيناه عن ... ثانيا على ما استدل له غير واحد بان الوجوب مختص بالولي فلو استفيض بموافقة السيد لكان اولى الى ان يطلع على عدم ابتناء ما ذكره السيد
ما استدل به وكيف كان فينبغي في المقام اشكال ذكره صاحب الحدائق وغيره وتوضيحه ان الوجوب الكفائي على كافة المسلمين ينافي اعتبار اذن الولي فان
الواجب الكفائي لا يناط صحته من بعض المكلفين باذن بعضهم الاخر بل كلهم فيه سواء فان لازم اعتبار الاذن في الصحة كون الوجوب على غير الولي مشروطا باذن
الولي لان شرط المكلف به اذا كان خارجا عن قدرة المكلف راجع الى شرط التكليف لما ثبت من ان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة مشروط
لا مطلق فهو واجب مطلق على الولي ومشروط في حق غيره باذنه فان لم يأذن لغيره فغيره غير منجز عليه التكليف الكفائي فيكون الوجوب المطلق متعينا في حقه لا غير نعم
هو مخير في المباشرة والاذن للغير وان اذن لغير مشاركه في الوجوب الكفائي الا ان الوجوب المطلق لا يسقط الا بفعلها او بفعل غيرها على صفة عدم الوجوب لفقد الشرط ويمكن
دفعه بان شرط المكلف به هو احد الامرين من اذن الولي او امتناعه من الاذن والفعل ولا ريب ان فقدهما الموجب لفقد الوجوب لا يتحقق الا بامتثال الولي اذ
لا واسطة بين عدم كل من الاذن والامتناع وبين الامتثال فلا يفقد الوجوب الا بعد امتثال الولي فالفعل بالنسبة الى غير الولي مع اذنه يتصف بالوجوب
فعلا وكذا مع امتناعه عن الاذن والفعل واما مع عدم الامرين فالوجوب من جهة تحقق الامتثال وح يصدق على كل مكلف انه واجب عليه بقول مطلق الا
ان الفعل بالنسبة الى الولي غير مشروط وبالنسبة الى غيره مشروط باذن الولي وامتناعه من الاذن والفعل ولا يتصف الفعل في حق الغير بعدم الوجوب الا اذا تحقق
الامتثال وهذا حال كل واجب كفائي وتوهم انه قد يتحقق الاذن والامتناع مع عدم تحقق الامتثال كما اذا لم يتضيق الوقت للفعل فان الولي لو امتنع حين
الاذن والفعل لم يصر الوجوب في حق الغير بمجرد القول ذلك مدفوع بان المراد بالاذن والامتناع المعتبر على سبيل البدل في تنجز فعل الغير هو الاذن والامتناع
عن الفعل المامور به في تمام وقته لا الامتناع عنه في هذا الزمان الخاص وفوت كلا الامرين في تمام الوقت لا يتحقق الا بامتثال الولي او من اذن له فينحصر عدم
الوجوب على الغير في صورة امتثال الولي او ما دونه وهذا لا ينافي الوجوب الكفائي المطلق نعم ليس له الاشتغال قبل الاذن وتضيق الوقت لعدم اتيان الفعل الصحيح منه
لان المفروض اشتراط الصحة في حقه باذن الولي وامتناعه من الاذن والفعل في تمام الوقت وهذا لا ينافي ثبوت الوجوب عليه في هذا الزمان اذ ربما يتاخر زمان الواجب
عن زمان الوجوب لترتب بعض شروط الوجوب او الصحة فهذا الغير مثله قبل وقت الشخص يجب عليه لا على الفور بان يأتي بواجبات مقرونة باذن الولي فيها او امتناعه
عنها في تمام الوقت ثم انه ربما يتوهم بانه لا ثمرة مهمة بين القول بتعيين هذه الواجبات ابتداء على الولي وبين القول المشهور ولعله لاتفاق الكل على استحقاق
الكل للعقاب مع تركهم الواجب وفيه ما لا يخفى فان الثمرات بين تحقق الوجوب على غير الولي ابتداء وبين عدم تعلقه عليه الا بعد فقد الولي او امتناعه كثيرة واضحة
منها جواز استيجار الولي غيره في هذه الافعال ومنها انه على هذا القول لا يتعلق الوجوب الا بعد العلم او الظن بامتثال ... لا يسقط
الوجوب يعني وجوب الاشتغال الا بعد العلم او الظن بامتثال الولي او من دونه فلو شك على هذا القول في امتثال الولي فالاصل حمل امره على الصحة وهو الفعل
وان كان مقتضى الاستصحاب عدم الفعل نعم لو شك في ثبوت الولي اذ اختصاصا الولي بمن يمكن فقده فالقول باشتغال الذمة بذلك بناء على القول الآخر ايضا وقد
يتوهم نفي هذه الثمرة من جهة ان المشهور لما قالوا باشتراط صحة فعل غير الولي باذن الولي او امتناعه عن الفعل اشكال الامر من ذلك شك المكلف في تنجز
الطلب الكفائي عليه لامكان عدم تحقق شرط الفعل بالنسبة اليه وهو اذن الولي او امتناعه مع ان الاصل عدم امتناع المسلم من فعل الواجب ومن
الاذن لغيره وفيه ان عدم امتناعه عن الفعل والاذن بمعنى فعله لاحدهما لا يوجب سقوط الواجب عن هذا الشخص لاحتمال ان ياذن الولي لنفس هذا
الشخص او ياذن لغيره ولا يفعله ذلك الماذون ولا نفس الولي مع ان الاصل عدم فعلهما واصالة حمل امر المسلم على فعل الواجبات انما هو
في الواجبات العينية لا الكفائية والا لكان احتمال فعل الغير للواجب الكفائي مسقطا عن الشخص نعم هذا الاصل حسن على مذهب القائل

بتعينه على الولي كما نقل فيقال ان الاصل عدم اخلاله بما تعين عليه بفعل او الاستنابة فيه ثم ان ما ذكرنا من وجوب تجهيز كل مسلم على المسلمين كفاية
انما هو بالنسبة لكل ميت مسلم باظهار الشهادتين عدا من جحد بعض الضروريات كالنواصب والخوارج والغلاة فانهم في الحقيقة كفار وان انتحلوا الاسلام واما
المخالف فانه مسلم على المشهور بالنسبة الى احكام ما بعد موته مما يتعلق بالمباشرة والمواصلة فيشمله عموم ما دل على وجوب تغسيل كل مسلم من الاجماع و
النصوص مثل قوله ع اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع الا من قتل بين الصفين وقوله ع غسل الميت واجب مضافا الى عموم ما دل على وجوب الصلوة على
كل مسلم بضميمة عدم القول بالفصل وما دل على وجوب تجهيز الميت الذي في البر والبحر الساحل المختص بها عدا ما يستفاد من الاخبار الواردة في بيان تعليل
غسل الميت وان الوجه فيه هو تنظيفه للملائكة وجعله اقرب الى رحمة الله والبول بقاعة الملائكة وانه تطهير للميت عن الجنابة الحادثة له عند الموت وانما كان فلا
يليق بالمخالف شيء منها وفيه ان ظاهر اخبار التعليل هو كون الغسل المشروع عندنا كذلك والاصحاب ان المخالف لا يجوز ان يغسل هذا الغسل بل يغسل غسله
اي اهل الخلاف اللهم الا ان يقال ان ظاهر اخبار التعليل كون اصل غسل الميت كذلك فهو دال على انه يجب غسل غيره والا كان الجواب اخص من السؤال كما لا
يخفى وبعد تسليم ذلك فيعارض العمل في اخبار التعليل سؤالا وجوابا الى الغسل المتعارف عند الخاصة مضافا الى ان ظاهرها رجوع العلة الى بيان المصلحة في ايجاب الغسل
من حيث هو في اطلاق الشرع وهذه المصلحة مسلم عدم الانتفاء في غسل اهل الخلاف لكن لا يبنى ذلك ايجابه بحكم الاجماع على كلية تغسيل المسلم وان كان وجوب غسل المخالف
لا من حيث انه غسل بل من حيث كونها مداراة او احتراما صوريا لاجل اظهار كلمتي الشهادة نعم لازم ذلك عدم جواز اتيان وجه هذا الغسل بعموما وجوب الغسل
الثابت من حيث هو غسل الكفائي عينية عنها بل التمسك لها لا يخرج عن المناقشة لان اقوى تلك العمومات والاطلاقات العام والاطلاق المتقدمان وكل
منهما ممنوع الدلالة اما اطلاق الرواية الثانية فلانه في مقام بيان حكم الغسل بقول مهمل نظير قوله الصلوة الفلانية من الايات والجمعة مثلا واجبة واما
عموم الرواية الاولى فهو وان كان لغويا الا انه لا يبعد ان يكون بشهادة تفصيل بعض افراده كالغريق وما بعده ثم استثناء الشهيد واردا في مقام تعميم الحكم
لاصناف الموتى المتغايرة من حيث سبب الموت فكانه بمنزلة قولك اغسل كل من مات باي سبب كان الا المقتول بين يدي الامام فهو بالنسبة الى افراد الميت المتغايرة
بخصوصيات اخر غير سبب الموت كالمطلق كما تقول احب كل لحم الا لحم النمر وهذا غير بعيد بعد التامل واما المناقشة في الاجماع وانعقاده على الكلية لمخالفة
جماعة في المسئلة فهي في غير محلها فان من خالف في المسئلة كالشيخين وسلار والقاضي والحلي وغيرهم من جهة القول بكفرهم كما هو صريح بعضهم وظ اخرين لو
سلمنا عدم ثبوت الاجماع على الكلية كفى في المسئلة ما دل على انه يجب المعاملة مع المخالف معاملة المسلمين المؤمنين في الامور المتعلقة بالمعاشرة والتي من اهمها
ان لا يعامل مع موتاهم معاملة الكلاب وهذا واضح لمن لاحظ تلك الروايات ثم ان ايجاب هذه المعاملة اما من جهة المداراة معهم لدفع شرهم او لجلبهم الى الاسلام
كما قال ع كونوا دعاة الناس بغير السنتكم واما من جهة احترام موتاهم لتلبسهم بصورة المسلم واما تعبد من جهة الاجماع وعلى اي تقدير فالواجب تغسيلهم على النحو
المعروف عندهم لانه يحصل المداراة والاستمالة وبه يحصل احترامهم لان احترام كل ملة انما هو بما يكون احتراما عندهم وتغسيلهم غسل اهل الحق ليس كذلك
ثم هو احترام عندنا من جهة انه ايصال خير ونفع اخروي اليهم لكنه غير مطلوب للشارع وكيف يطلب ايصال النفع الاخروي الى من طلب لعنه والدعاء عليه بتضعيف
العذاب حيا وميتا وجعله من افضل الاعمال وما ذكرنا ظهر الوجه فيما حكاه المحقق الثاني في حاشية الشرايع عن ظ الاصحاب ان الواجب هو تغسيلهم غسل اهل الخلاف
وفي المدارك انه ربما كان مستنده في ذلك قوله ع الزموهم بما الزموا به انفسهم وكانه اخذه عن كل الزمه وفي الروض في باب توجيه المخالف الى القبلة من انه غير جائز
الزاما له بمذهبه كما يغسل غسل المخالف ويقتصر في الصلوة عليه على اربع تكبيرات وحكي الاقتصار على الاربع في الروض عن بعض الاصحاب معللا بالزامهم على
مذهبهم لكن الرواية لا تنهض عموما كما صرح به بعض ويؤيدها ما ورد في الرواية الفارقة بين دم العذرة ودم الحيض من قوله ع ارضوا لهم بما رضي الله لهم
من الضلال واما ما ذكره المحقق الثاني من ان الغسل ان جعل غسلهم غسل اهل الحق فلعل وجهه عموم ما التغسيل خرج صورة القدرة على غسلهم ويمكن القول
به ايضا على تقدير الاستناد في حكمهم الى ما ذكرنا من وجوب المعاملة معهم معاملة المسلم مداراة او احتراما لان تغسيلهم غسلنا وان كان غير مناسب لهم
اما عندهم من جهة الفساد واما عندنا فمن جهة الصحة والسداد الا انه خير من الترك المشتمل لعدم المداراة ولهتك حرمة صورة الاسلام ثم لو غسل غسلنا فالظ
ترتب الاثار عليه من الطهارة وسقوط الغسل عند مسه ولو غسل غسلهم فالظ انه كذلك وفاقا لجامع المقاصد لسقوط الامر به فكان كالبدل الصادر من شخص مجتهد
او مقلد بالنسبة الى غيره المخالف له في كيفية الغسل واما تغسيلهم لموتاهم فلعله كذلك وان لم يقع عليه امر من الله فيكون تغسيلهم كصلوتهم الموجبة
للقضاء المشروط في تمام الوقت فتامل ثم ان معنى كراهة تغسيلهم مع وجوبه استحباب ترك المعرض له وكوله الى مخالف مثله كما استحب السابقة الى تغسيل الموتى
الصالح العالم ولا كراهة مع الانحصار بقي هنا شيء وهو ان ظ المحقق الثاني كما عرفت دعوى اتفاق الاصحاب على انه لا يجوز ان يغسل غسل اهل الحق
اختيارا ومقتضى ذلك ان خلافهم في الحرمة وعدمها انما هو في تغسيله غسل اهل الخلاف مع ان الظ من القول بالتحريم الاستدلال له بانهم كفار هو حرمة
التغسيل الصحيح دون الفاسد اذ يكفي في الفاسد الحرمة التشريعية كما ان المتبادر من تحريم صلوة الحائض تحريم العبادة لا الحرمة فتامل ثم ان المحكي عن كشف اللثام في
المسئلة تفصيل حسن على ما حكي انه قال وبالجملة فتجهيز المخالف كالكافر لا حرمة له عندنا فان غسل كغسل الجمادات من غير ارادة اكرام لم يكن به بأس وعسى ان يكون
مكروها للتشبيه بالمؤمن وكذا ان اريد اكرام لرحم او صداقة وان اريد اكرامه لكونه اهلا له خصوصا لكونه اهلا او لانه لا يخرج بها عن الاسلام والناجين حقيقة

وهو حرام واما ان يدل لكرامة لا لمراده بالشهادتين احتمل الجواز انتهى واحتمل قبيل هذه العبارة حمل الجواز والمنع في كلام الماتنين على ما ذكره لكون النزاع لفظيا **اقول** هذا التفصيل حسن لو قلنا ان غسل الميت من قبيل المعاملات لا يحتاج معهما وترتب الآثار عليه على ثبوت امر الشارع ولا الى قصد التقرب فح فلا حاجة لنا الى اثبات عموم الاوامر الغسل بل الغسل بنفسه موجب لترتب الآثار من طهارة بدن الميت وحصول النفع الاخروي الذي يكون ايصاله الى المخالف بعضه تارة بالاباحة واخرى بالحرمة وثالثة بالكراهة لكنه لا ينصف الا و يحو لمكنة جواز ايصال النفع الاخروي الى المخالف بل ولو لم يكن هناك نهي يوجب تعطيل غسل اهل الخلاف وكلا يصل منه الى الانتفاع البدن اما نزل هما اثم على نفي ذلك ففي غاية البعد يجب عند الاحتضار وهو الملكية التي التقرب وحصول الروح او حضور حوله ما امر عند توجه الى القبلة وفاقا للمحكي عن المقنعة وعن النهاية في باب القبلة والمراسم والوسيلة والمهذب والكافي والشرايع والمعتبر والمختصر هنا وفي المختلف والتهذيب للمحقق الثاني بل حكي عن جماعة انه المشهور لمرسلة الفقيه المحكية عن العلل مسندة وعن ثواب الاعمال والدعائم عن ابي عبد الله عن امير المؤمنين قال دخل رسول الله على رجل من ولد عبد المطلب وهو في السوق وقد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه الملائكة واقبل الله عز وجل عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى يقبض وحسنة سليمان بن خالد بن هاشم عن ابي عبد الله اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة وفي رواية معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عن الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة وربما يستدل باخبار ظاهرة في كيفية التوجيه لا في حكمه في الاولى الاحتضار على ما ذكرنا لكن الاولين قاصران دلالة الظهور الاولى في الاستحباب بقرينة التعليل كما صرح به في المعتبر ووضع اختصاصها بالاستحباب خلاف الاحتضار من ذوق سليم وظهور الثاني فيه من جهة ان الاصل التسجية تغطية الميت مستحبة مع ان ظاهرها ترتب الحكم لما بعد الموت واراده الاشراف على الموت عن قوله مات بعيد جدا لان المراد من لفظ الميت هو المشرف على الموت لا من قطعات عن هنا يكون قياسه توفي في بعض الروايات واذا غسل بحفرته موضع تجاه القبلة فاما سائر الفاظ مع ان هذا البحوز ليس باولى من ارادة الاستحباب من الامر دعوى تجبار قصور دلالتهما كقصور سند الاولى بالشهرة المستفيضة مدفوعة بعد تسليم انجبار قصور الدلالة بالشهرة بمنع تحقق الشهرة كيف وقد حكى القول بالاستحباب عن المفيد في الغرية والسيد في المصباح والشيخ في ط وفي الخلاف وفي باب الاحتضار وابن سعيد الجامع والمحقق في المعتبر والنافع وفي كره واختاره من المتأخرين جماعة كالمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك والكفاية وكاشف اللثام بل ظاهر المحكي عن المعتبر وكره ان هذا القول هو المشهور حيث اقتصر في المعتبر على نسبة القول الاول هنا الى المفيد مع انه شعر بها في باقي اهل الفتوى الى الاستحباب كما صرح بهذا في كره وقال بعد ذكر قول المفيد سلار وان الباقين على الاستحباب بل عرفت دعوى الاجماع لكن المحكي عنها ان دعوى الاجماع انما هي في القبل الى كيفية الاستقبال وفي مقابل الشافعي في فصل الاستحباب واما رواية معوية بن عمار فيحتمل ان يكون السؤال فيها عن الميت من حيث اصل الاستقبال فيحتمل ان يكون عن جهة كيفية بل هو الاهم نظرا الى اشتهار مخالفة الجمهور في ذلك الزمان كما يظهر من رواية ذريح الآتية وربما استدل بما اشتهر في سيرة المسلمين على الالتزام به في جميع الاعصار خلفهم بعد موته من التشابه على الميت اهله يضعفه ان الناس كثيرا ما يلتزمون ببعض المستحبات كما لا يخفى واما عدم الرضا بذلك من التشابه فان كان بالنسبة الى الميت فهو لا يدل على المطلوب لانه يقتضيه على ذلك نعم بل هو من جهة ان في فوت ذلك منه اشعارا بسوء الخاتمة باعتقاد العوام كما لو مات من غير تلقين وان كان بالنسبة الى ولياته فهو من اجل اشاعة ذلك بين الله في مقام وجوب الاهتمام في رعاية حال الميت لعدم فوت هذه الفضيلة عليه في اشد الحالات والمسألة محل اشكال والموفق كان عن عدو بن مجال على القول بالوجوب ففي وجوب ذلك الى ما بعد الموت في اول زمان او مكان غسله او نقله عن محله او سقوطه بالموت وجوه اظهرها الاخير قيل وكذا ما اظهره مبنيا على ان المراد بالميت المشرف على الموت وفيه تامل وكان ظاهر اطلاق الاخبار بين الصغير والكبير ولو تمكن المحتضر نفسه من التوجيه فلا يبعد يجب عليه كما صرح به بعض لان الظاهر من الاخبار هو وجود التوجه في الخارج لا عن مباشرة المفروض وكذا على ذلك ولا يصح نقلا في التكليف على غيره ويتحقق التوجيه ان يلقى على ظهره ويجعل باطن قدميه الى القبلة بحيث لو جلس كان مستقبلا بلا خلاف في ذلك كما عن المنتهى وعن المعتبر وكره اجماع علمائنا وفي رواية ذريح لا يخلطه هو غرضا كما يفعل الناس ويستحب امور منها ما يتعلق بما قبل موته ومنها ما يتعلق بما بعد الاول التلقين بالشهادتين والاقرار بالائمة ولو اجمالا فان من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة كما في الخبر وفي رواية ابي بصير لقنوا موتاكم شهادة ان لا اله الا الله والولاية وفي رواية الحضرمي والله لو ان عابد وثن وصف ما تصفون عند خروج نفسه ما طعمت النار من جسده شيئا ابدا وفي رواية ابي خديجة ما من احد يحضره الموت الا وكل به ابليس من شياطينه من يأمره بالكفر ويشككه في دينه حتى يخرج نفسه فمن كان مؤمنا لم يقدر عليه فاذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله حتى يموتوا وفي مهلة فيتم ولا تعدات ملك الموت تصفح الناس في كل يوم خمس مرات عند مواقيت الصلوة فان كان ممن يواظب عليها عند مواقيتها لقنه شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ونحى عنه ملك الموت ابليس وتلقينه كلمات الفرج لحسنة زرارة بن هاشم اذا ادركت الرجل عند النزع فلقنه كلمات الفرج لا اله الا الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين السبع وما فيهن وما بينهن ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين وفي مرسلة الصدوق على بعض النسخ كما عن الفقه الرضوي قبل التحميد قوله وسلام على المرسلين المحكي عن المفيد وجماعة وحكي انه سئل عنه المحقق فجوزه لانه بلفظ القرآن وفي رواية ابي بصير زيادة وما تحتهن بعد قوله وما بينهن وما الآية هنا عنه

اصرح منه بسبب ايضا تلقينه الاستغفار والمروي انه يقول الميت اللهم اغفر لي الكثير من معاصيك واقبل مني اليسير من طاعتك وفي رواية اخرى يا من يقبل اليسير ويعفو عن الكثير اقبل مني اليسير واعف عني الكثير انك انت الغفور الرحيم ومن هذا ان المحتضر بل وسائر الاخبار يستفاد ان المقصود من التلقين متابعة المريض الملقن بلسانه ولو لم يقدر فبقلبه اخطار المعنى الكلمات وعقد القلب بمضمونها ونقله الى مصلاه ففي صحيح ابن سنان اذا عسر على الميت موته ونزعه قرب الى مصلاه الذي كان يصلي فيه وفي حسنة زرارة فاذا اشتد عليه النزع فضعه في مصلاه الذي كان يصلي فيه او عليه وظاهرهما كغيرهما واكثر العبارات اشتراط ان كان اختصاص الاستحباب بصورة اشتداد النزع الا ان تعليله في بعض الاخبار بانه يخفف عليه ان كان في اجله تأخير وان كانت منيته فقد حضرت فانه يسهل عليه الذي يدل على كونه مطلوبا مطلقا فيعمم المصنف تبعا للمحقق في كتبه وجود وتبعه صاحب الحدائق على ما حكي عنه الى الاكثر واعترض عليهم بانه قيل الاخبار وفيه كما عرفت انه لم يبق بعد صراحة هذا التعليل بحيث يختص بمناسبة مراد التكرار قسر المحتضر وان تعسر فقد عرفت عليه ثم ان ظاهر العبارة كالاخبار ان المراد المكان الذي يصلي فيه ويظهر من الحسنة المتقدمة التخيير لعل الترديد من الراوي والا فلفظ المصلى في الرواية لا يستعمل في اكثر من معنى ثم يظهر من المحكي عن الوسيلة جمعه بينهما ولا باس به تسامحا ويستحب ايضا ان يقرأ عنده سورة الصافات بل سورة يس بل مطلق القرآن كما عن كرى والمعتبر وعن الفقه الرضوي اذا حضر احدكم الوفاة فاقرؤا عنده القرآن وذكر الله والصلوة على رسول الله صلى الله عليه وآله وللمروي عن الكاظم قال لابنه القاسم قم يا بني فاقرأ عند رأس اخيك والصافات صفا حتى تستتمها او قرأ فلما بلغ اهم اشد خلقا ام من خلقنا قضى الفتى فلما سجي وخرجوا اقبل عليه يعقوب بن جعفر فقال له كنا نعهد الميت اذا نزل به الموت يقرأ عنده يس فصرت تأمرنا بالصافات فقال يا بني لم تقرأ عند مكروب من موت قط الا عجل الله راحته وفي نسخة من حكاية يعقوب انتهى قراءة يس عند المحتضر ولا باس بالعمل به تسامحا بل الظهر الامام بل النبوي المحكي عن كشف اللثام انه من قرأ يس وهو في سكرات الموت او قرئت عنده جاء رضوان خازن الجنة بشربة من شراب الجنة يسقاه اياه وهو على فراشه فيشرب فيموت ريان ويبعث ريان ولا يحتاج الى حوض من حياض الانبياء وعنه انما مسلم قرئ عنده اذا نزل به ملك الموت سورة يس نزل بكل حرف منها عشرة املاك يقومون بين يديه صفوفا ويصلون عليه ويستغفرون له ويشهدون غسله ويتبعون جنازته ويصلون عليه ويشهدون عليه دفنه واما ما يستحب بعد موته فهي امور منها التغميض بان يغمض عينيه بعد موته قيل لئلا يقبح منظره ولرواية ابي كهمس قال حضرت اسمعيل الموت وابو عبد الله جالس عنده فلما حضره الموت شد لحييه وغمضه وغطاه بالملحفة والمراد بحضور الموت موته فعلا لا الاحتضار للنهي عن مس الميت عند النزع ففي رواية زرارة انه ثقل ابن لجعفر وهو جالس في ناحية فاذا دنى منه انسان قال لا تمسه فانه انما يزداد ضعفا واضعف ما يكون في الحال ومن مسه في هذه الحال اعان عليه فلما قضى الغلام امر به فغمض عيناه وشد لحياه ثم ان ما اشتهر بين الناس من غمس قطنة في الماء وعصرها في فم الميت لم اعثر عليه في الاخبار ولا على من ذكره ولم يوجد رواية عدا ما حكاه شارح الوسائل عن بعض معاصريه ولعله صاحب الحدائق انه لا باس به وان في بعض الروايات اشعارا به وحكى عن بعض كتب الطب انه سبب لراحة الروح في الاخراج والاستدلال لان الماء بارد والروح بخار حار وكيف كان ففي الحكم برجحانه اشكال بل منع لعدم الدليل فظنه الدليل على ذلك في رواية زرارة المتقدمة يكونه في غاية الضعف فيكون من مسه كمن اعان عليه المنع عن عصر الماء في فيه لئلا يحبس نفسه فيكون ذلك اعانة عليه ومنها اطباق فمه قيل لئلا يقبح منظره او يدخله الهوام قيل ولعله مستفاد من شد لحييه ومد يديه وساقيه مع انقباضهما بلا خلاف ظاهرا كما عن جامع وعن المعتبر لم يقف على اعمال الميت عدا ذلك رواية ولعله ليكون اطوع للغسل واسهل للدرج في الكفن ومنها تغطيته بثوب ما سيما بالصلوة كما تقدم في رواية ابي كهمس المتقدمة ويستحب ان يكون عنده مصباح ان مات ليلا ونسب الى الشيخين واتباعهم والفاضلين والشهيد والمحقق الثاني ولم اجد قيل لم اجد فيه خلافا وعن مع صدق نسبته الى الاصحاب وربما استدل له بمرسلة عثمان بن عيسى قال لما قبض ابو جعفر امر ابو عبد الله بالاسراج في البيت الذي كان يسكنه حتى قبض ابو عبد الله ثم امر ابو الحسن عليه السلام بمثل ذلك في بيت ابي عبد الله حتى اخرج به الى العراق ثم لا ادري ما كان وهو مبني على ان المراد بالبيت مسكنه في حياته من البيت الذي مات فيه والبيت الذي يدفن فيه ولذا نعارف واشتهر الاسراج عنده وقبولا لا جلالا لكن الانصاف ظهور الرواية في مسكنه حال الحيوة وح فينبغي الحكم خالبا عن المستند ولكن المقام مقام التسامح جهة فتوى الفقيه لعرض العلم بانشا فتواهم الى هذه الرواية التي لا دلالة لها على المطلوب واحتمال وجود رواية اخرى غير كاف في التسامح لعدم صدق بلوغ الثواب بالنسبة الى تلك الرواية المحتملة وصدقها بالنسبة الى فتاويهم لا يجدي بعد العلم بخطائهم في دعوى البلوغ بتلك الرواية ومجرد احتمال الاستحباب المجرد عن الرواية والفتوى لا يصلح للحكم بالاستحباب حتى يترتب عليه الثواب ويجوز فعله بقصد الاستحباب القطعي كما هو شأن ما يتسامح فيه من المستحبات نعم لو فعله لاحتمال الاستحباب استحق عليه الثواب ومن هنا الكلام في الفرق بين قاعدة التسامح المستفاد من الاخبار وبين قاعدة الاحتياط في طلب الثواب المستفاد من العقل لا يليق بالمقام نعم يمكن ان يستفاد استحباب الاسراج عنده من فتوى استحباب الاسراج في بيته الذي كان يسكنه في حيوته او بقرينة الغلبة موت الامام في البيت الذي كان يسكنه فيدل على استحباب الاسراج فيه كل ليلة فيدخل فيه ليلة الموت ويستحب ايضا ان يكون عنده من يقرأ القرآن بلا خلاف ظاهر كما اعترف به بعض ويدل عليه المحكي عن الفقه الرضوي المتقدم اذا حضر احدكم الموت فاقرؤا عنده القرآن ...بالاذكار ... الموت ... ويستحب ... فوائد ... ذكر النبوي المحكي عن كرى ... عند موتاكم بل النبوي ... من ... خلو

خصص موته اسمعيل

كذا في الوسائل

وغطاه بالملحفة

المقابر وقرء سورة من خفف عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسنات بناء على ان التخفيف لمطلق العذاب لا خصوص عذاب القبر والا كان الاستحباب ثابتا
بعد الدفن وعن دعوات الراوندي انه اقرأ عند ميت الا خفف الله عنه تلك الساعة ومن الدعوات ايضا استحباب ان يقرء عنده حال خروج نفسه او
الموت اية الكرسي واية السخرة وثلث ايات من اخر البقرة ثم سورة الاحزاب و يستحب التعجيل في تجهيز الميت للامر به والنهي عن تاخيره في عدة روايات حتى انه
على الاستحباب للاجماع والتأسي النبوي كراهة الميت تعجيله الا في الميت المشتبه موته وهذا الاستثناء في الحقيقة منقطع لان المشتبه ملحوظ الاحياء احتمالا
يجوز اجماعا حتى يتبين بعد امارات الموت كما في الروايات منها رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في الغريق ايغسل قال نعم ويستبرأ قلت كيف يستبرأ
قال يترك ثلثة ايام قبل ان يدفن وكذلك ايضا صاحب الصاعقة فانه ربما ظنوا انه مات ولم يمت وباشتمال التعليل في ذيله عموم وجوب الاستبراء الكل مشتبه
الموت وفي موثقة عمار الغريق يحبس حتى يتغير ويعلم انه قد مات ثم يغسل ويكفن قال وسئل عن المصعوق فقال اذا صعق حبس يومين ثم يغسل ويكفن وفي رواية علي بن
ابي حمزة عن ابي الحسن ع في الغريق والمصعوق ان يتربص بهما ثلثا لا يدفن الا ان يجيء منه ريح تدل على موته وفي رواية هشام بن الحكم في المصعوق والغريق قال
ينتظر به ثلثة ايام الا ان يتغير قبل ذلك وفي رواية عبد الخالق ينتظرهم الا ان يتغير الغريق والمصعوق والمهدوم والمبطون والمدخن وفي مرسلة الفقيه
ينتظر بهم ثلثة ايام وعن الدعائم في الرجل يصيبه الصاعقة لا يدفن دون ثلثة ايام الا ان يتبين موته ويستيقن والظاهر ان المراد بالتغير تغير ريحه او صفته
في بعض اجزائه بحيث يصير الى صفة لا يكون عليها الحي كالعلامات التي ذكرها الاطباء وعلى اي حال فالمعتبر العلم بالموت فالتغير مقدمة علمية كما هو
ظاهر موثقة عمار بل ورواية ابن ابي حمزة وكذا التربص ثلثة ايام كما يظهر من موثقة عمار ومن رواية عبد الخالق المعتبر فيها الانتظار بالتغير دون الايام بل ورواية
اسحق بن عمار حيث علل وجوب الانتظار ثلثا بقوله ربما ظنوا انه مات ولم يمت فدل على انه يجب الانتظار ما دام الاحتمال بل المستفاد من المحكي عن المعتبر وكره الاجماع
على ان حد التربص العلم ففي المعتبر حد التربص مع الاشتباه حتى يظهر حاله وحده العلم وهو اجماع وعن التذكرة انه لا يجوز التعجيل حتى يظهر علامات
الموت ويتحقق العلم به بالاجماع نعم في بعض العبارات كظاهر روايتي هشام وعلي بن ابي حمزة ومرسلة الفقيه ورواية الدعائم كفاية الانتظار ثلثة ايام ولو
لم يعلم موته ولعل هذه المدة عادة تعبدية او كاشفة في علم الشارع عن الموت واقعا والثاني في غاية البعد والاول وان لم يكن بعيدا بل هو مقتضى
من حيث كون هذه الروايات اخص مطلقا من الاخبار التي علق الحكم فيها بالعلم بالموت الا ان الاظهر حمل ذكر الثلث على ما هو الغالب من حصول العلم
بعد ذلك كما يشهد بذلك تعليل وجوب الانتظار ثلثا في رواية اسحق باحتمال خروج الحيوة الدال على ارتفاع هذا الاحتمال بعد الثلثة وشبهه
له لا اقتضاء في ثلثة ايام ونفيه عما عداه بين فجعل الثلثة امارة اخرى في مقابل العلم مخالف للاحتياط اللازم في المقام فالظاهر ان المراد ان يتكشف
موته بملاحظة الامارات التي ذكروها للميت حتى يعلم موته منها او يصبر حتى ينكشف حاله بنفسه ويظهر موته للحس ولعل المراد جعل الثلثة حدا على حده
ويكره طرح الحديد على بطنه وان يحضره جنب وحائض اجماعا كما عن المعتبر وللاخبار الكثيرة منها قوله ع في رواية يونس بن يعقوب لا تحضر الحائض الميت ولا
الجنب عند التلقين ولا باس ان يليا غسله وفي رواية ابن ابي حمزة قلت لابي الحسن ع المرأة تقعد عند رأس المريض وهي حائض في حال الموت قال لا باس ان
تمرضه فاذا خافوا عليه وقرب ذلك فلتنح عنه وعن قربه فان الملائكة تتأذى بذلك وفي غير واحد منها تتأذى الملائكة بحضورهما وعن الهداية والمقنع
التعبير بعدم الجواز كالمضمر المحكي عن الخصال لا يجوز للمرأة الحائض والجنب الحضور عند تلقين الميت لان الملائكة تتأذى بهما ولا يجوز لهما ادخال الميت في قبره
ومقتضى ذيل هذا الخبر مما لم يعرف عامل به لكن لا باس بالعمل به لكنه اقوى قرينة على ارادة الكراهة من عدم الجواز ولا باس ان يليا غسله للاصل والاخبار
وعن استحباب الوضوء للجنب اذا اراد تغسيل الميت ثم ان غاية الكراهة تحقق الموت قبل لانصراف الملائكة وفي زوال الكراهة بانقطاع الدم وجه ضعيف
وفي نيابة التيمم نظر للاصل والاطلاقات ومن ان التيمم يبيح ما هو اقوى من ذلك مع عموم البدلية وقد صرح بعض من رجح الثاني بانه لا يشرع التيمم
لمكان تضوء هذه الغاية بحيث لو اغتسلت لم يدرك حيا وفيه تامل ويكره ايضا ان يترك الميت وحده لخبر ابي خديجة لا تدعن ميتك وحده فان الشيطان يعبث
به واولى الناس بغسله بل بجميع احكامه اولاهم بميراثه بلا خلاف كما في الحدائق نصا وفتوى بل اجماعا على ما حكي عن ... وظاهر المنتهى ومعتمد لعموم قوله تعالى
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض بناء على ان المراد الاولوية من كل جهة حتى الامور المتعلقة بتجهيزه لا خصوص ارثه ويشهد للتعميم المذكور حذف المتعلق المفيد
بانسبه لا انه التحول بها في المقام كالفاضلين والشهيد والمحقق الثاني ولا يقدح فيه ما عن المحقق الاردبيلي من ان الاية لا دلالة فيها اصلا فانه كله
مضافا الى قوله ع في رواية غياث يغسل الميت اولى الناس به ونحوها مرسلة الصدوق يصلي على الجنازة اولى الناس بها ... قوله او من يامره ذلك فان
المراد ان كان اولى الناس بمرتبة ثبت المطلوب وان كان الاولى به من كل جهة كما يدل عليه حذف المتعلق فينكشف منه اولوية الوارث بالارث كونه اولى بالميت
في جميع الامور اذ لا يمكن فرض كون غيره كذلك الا ان ذلك لغير الوارث فهذا مضافا الى ما يستفاد من مجموع روايات قضاء الولي عن الميت ومما
ذكرنا يظهر ما في المدارك من انه لا يبعد ان يكون المراد بالاولى باشد الناس علاقة اذ لا يراد العلاقة العرفية وان اريد اشدية العلاقة في نظر الشارع
فهو الاولى بالميراث لما يستفاد من الاخبار الكثيرة من ان الميراث للاقرب فليس المراد من الاولى الشخص الا الاولوية المرادة في قوله عليه السلام في
صحيحة الكناسي ابنك اولى بك من ابن ابنك وابن ابنك اولى بك من اخيك الى اخر الرواية وقوله ع في تفسير العياشي للاية المتقدمة ان اقربهم رحما الى

وخصوص الجنب والحائض عنده

الميت اولى به ثم انه هل هذه الادلة تدل على الاولوية على سبيل الوجوب ام لا الظاهر من المحكي عن ابن زهرة في باب الصلوة من انه يستحب تقديم الاولى بالميت و
من تأمل مبنيا على اتحاد الحكم في الصلوة والغسل قواه في كاشف اللثام واليه مال في الذخيرة تبعا للمحكي عن المحقق الاردبيلي بل ربما نسب الى المنتهى من جهة
عبارته المتقدمة حيث حمل مرسلة الصدوق يغسل الميت اولى الناس به او من يأمره على الاستحباب وكيف كان فلا ريب في ضعفه لا لمنافاة ما مر من منع دلالة الاية
او تضعيف سند الرواية فيمنع عمومها وجوب التجهيز كما في سلمة عن المحقق مضافا الى اعتضادها بالسيرة المستمرة من عهد الائمة مع ما يستفاد ان الاولياء
سيما من تعسر عليهم اشكال الشارع الحاكم لو لم يجمع الامر باعادة غسل او صلوة لفقد الاذن مضافا الى لزوم الحرج وقد عرفت دلالة الاية سيما مع
القول به وضعف السند لو سلم منجبر بموافقة الكتاب وفتوى الاصحاب هذا كله مضافا الى ما ورد في الزوج من انه احق بزوجته حتى يضعها في قبرها بضميمة
عدم القول بالفصل بين الزوج وغيره من الاولياء وان المنساق من الاحق هو المعنى المختص الشبيه كما يستفاد ذلك من اطلاقات هذه اللفظة في باب احياء الموات
واحراز الشركاء في المواريث وغيرهما ومن خصوص ما ورد من انه اذا حضر الامام الجنازة فهو احق بالصلوة عليها وفي رواية فان قدمه الولي والا
فهو غاصب فانهما صريحان في ان المراد بالاحق الاحق اللازم ثم مقتضى الاولوية الوجوبية هو كون الفعل حقا له فلو تصرف فيه غيره كان باطلا كما يشعر به لفظ
الغاصب في الرواية المتقدمة ويلزمه بطلان الفعل ان كانت عبادة ويكفي في اباحة التصرف فيه ما يكفي في التصرف في سائر الحقوق من الاذن الصريح والفحوى
وشاهد الحال وان كان ظاهر مرسلة الصدوق حصر الفعل في الولي ومأذونه الا انه محمول على الغالب لما ذكرنا فيعلم انه لا يشترط الاذن الخاص
بل لو اذن الولي اذنا عاما جاز لكل من يتلبسه ولو لم يفعل ولم ياذن اعراضا عن حقه اسقط ماله وتساوى جميع المكلفين ولا يجب هنا استيذان
الحاكم ولو على القول بوجوب استيذانه مع امتناع الولي عن الفعل والاذن كما في الاولى لان الاعراض عن الحق بمنزلة اباحة بدله لغيره مطلقا بخلاف الامتناع
فانه غير راض بفعل الغير وملتزم بحقه غير مسقط له فيحتمل ان يتقبل الحاكم ومما ذكرنا من كفاية فهم رضا الولي ولو من جهة شهادة القرائن يعلم الجواب
عما قد اعتبار الاذن للستر واستلزامه الحرج ثم لا فرق في ثبوت الولاية بين ان يكون الشخص قابلا للفعل او غير قابل بالذات او بالعرض فان انتفاء المباشرة
لا يستلزم انتفاء الولاية فلا يسقط حق الاناث في تجهيز الرجال الاجانب لا حق العاجز عن التجهيز بل يجب استيذانهما في الفعل لعموم الاية المتقدمة والروايات
الكثيرة وان كانت مختصة بمن يمكنه المباشرة الا ان المرسلة المتقدمة كالصريحة في التعميم ان الفعل لا بد ان يحصل اما من الولي واما بامره وكذا الموثقة الزوج
احق بزوجته حتى يضعها في قبرها بل هي اصرح منها اذا تأملت في سائر الروايات تجدها ظاهرة كالصريحة في المرسلة سوقا البيان مجرد كون امر الفعل بيد الولي من
غير تعلق قصد بمباشرة الفعل هذا كله مع وحدة الولي ومع تعدد الاولياء فبيان الترجيح وحكم صورة عدمه يأتي في باب الصلوة مفصلا ان شاء الله و
كيف كان فلو امتنع الولي عن الفعل والاذن سقط وهل يجب استيذان الحاكم احتمالان وجهان من ظاهر الموثقة والمرسلة في حصر المصلي في الولي وماذونه ومن
ان المستفاد من سياق الادلة ان ليس لغير الولي مزاحمته ويشترط في صحة فعل غير الولي عدم مزاحمة الولي فاذا علم انه لا يريد الفعل ولا ياذن لغيره فليس في
فعل من احد له ولو اوصى الميت لشخص بتجهيزه فالمحكي عن ... عدم تقديمه على الولي بل نسبه ... الى علمائنا المعهود لكن لا يبعد كون الفعل من دون اذنه
غير مشروع فاذا اوصى الميت به فان اراد به الفعل بدون اذنه فهو وصية غير مشروعة وان اراد الفعل لا بشرط وجب على الموصى اليه بناء على وجوب
العمل بمثل هذه الوصايا مع قبولها مراعى باذن الولي فان لم ياذن سقط الفعل عن الوصي لانه غير قادر على الفعل المشروع هذا لو اوصى بالفعل و
اما لو اوصى بولاية لغير الولي وتفويض امره اليه فهو باطل راسا لانه تغيير لحكم الشارع كما لو اوصى الشخص بولاية اولاده لغير جدهم بل البطلان هنا
اوضح لان الاب له الولاية ما دام الحيوة بخلاف الميت هنا فانه ليس له ولاية في تجهيزه بل الولاية حادثة للولي بعد موته ومما ذكرنا يظهر انه لا اثر لاجازة
الولي في حيوة الميت لو بعد مماته خلافا للمحكي عن الاسكافي فقدم الوصي على الولي لعموم حرمة التبديل وفيه انه في الوصية المشروعة والفعل بدون اذن
الولي غير مشروع ودعوى انصراف ادلة الولاية الى غير صورة الوصية غير مسموعة اللهم الا ان يستظهر من الاخبار ان هذه الولاية مراعاة لحق الميت
بل هي الحكمة الاصلية في تشريعها فلا يناسب اهمال حال الميت وطرح قوله وخلاف مقصده امره والحاصل ان الاخبار بمعونة المقام منصرفة الى غير صورة الوصية
ولعل الاسكافي منع صدق باب الصلوة الى هذا لكنه محل نظر هذا بالنسبة الى غير الحاكم واما بالنسبة الى الحاكم فلا يبعد القول بتقديم الوصي فيما لم يملك
لان الحاكم ولايته حسبية فهي ثابتة عند عدم الولي ولكن اثبات ولاية الوصي لعموما وجوب العمل بالوصية ولم يثبت توقف الفعل الى اذن الحاكم
الا حيث فقد من يتعين عليه الفعل وحاصله الفرق بين ولاية غير الحاكم وولايته فان الاولى ذاتية اصلية فاذا دل دليل على ولاية غيره
ثبت المعارضة لكن ادلة الوصية لما كانت مخصصة بالنص والاجماع بالوصية المشروعة كفت عموما ولاية الاولياء وحرمة مزاحمتهم في عدم مشروعية
فعل الوصي فيكون تلك العمومات رافعة لموضوع عموم حرمة تبديل الوصية وهذا بخلاف ولاية الحاكم فانها موقوفة على عدم الولي فاذا دل عموم
على ولاية الوصي لم يجر هنا عموم ولاية الحاكم لارتفاع موضوعها فادلة ولاية الوصي بالنسبة الى ولاية الحاكم كادلة ولاية الاولياء بالنسبة الى
ادلة ولاية الوصي فتدبر واما دعوى نيابة الحاكم عن الامام ع فلا يجدي بعد امكان منع ثبوت تقدم الامام ع على الوصي بمعنى وجوب استيذانه و
الا فهو اولى بالمؤمنين من انفسهم مع ان في عموم ادلة النيابة بحيث يشمل المقام نظرا ولذا لا نقول بل لم يقل احد باولوية الحاكم من اولى الوارث

بالصلوة مع الاتفاق على ان امام الاصل اولى بها والمزوج اولى من كل احد من الاقارب في كل احكام الميت نفا قا على الظاهر من محكى جملة من العبائر كالمعتبر والمنتهى وحاشية المدارك ومجمع الفائدة والحدائق لرواية اسحق بن عمار الزوج احق بامرأته حتى يضعها في قبرها ورواية ابى بصير المرأة تموت من احق ان يصلى عليها قال زوجها قلت الزوج احق من الاب والاخ قال نعم ويغسلها ولا يضر اختصاصها ببعض احكام الميت للاجماع المركب وبعد ذلك كله فلا وجه لمنافاة صاحب المدارك في الحكم من جهة ضعف سند الروايتين ومعارضتهما بروايتى حفص وعبد الرحمن بن ابى عبد الله الدالتين على ان الاخ اولى بالصلوة من الزوج المحمولتين على التقية على ما ذكره جماعة تبعا للشيخ ثم مقتضى اطلاق النص وكلام الاصحاب كما في المدارك عدم الفرق في الزوجة بين الحرة والامة ولا بين الدائمة والمنقطعة بل المطلقة في العدة الرجعية لانها زوجة على ما في بعض الاخبار بخلاف البائنة لصيرورتها اجنبية بمقتضى البينونة فالزوج بالنسبة اليها خاطب من الخطاب كما في الروايات يعني اجنبي من الاجانب نعم يمكن ان يقال ان عموم تنزيل الرجعية منزلة الزوجة لا يشمل مثل هذا الحكم ولذا قال في المنتهى لو طلق امرأته فان كان رجعيا ففي جواز تغسيل الاخر له نظر ولا يجوز ان يغسل كل من الرجل والمرأة الاجنبيين الا مثله بلا خلاف ظاهرا كما صرح به في محكى الذكرى والروض والحدائق بل عن المعتبر انه عليه اجماع اهل العلم ويدل عليه كثير من الاخبار الاتية في المسائل الاتية انشاء الله ويجوز لكل من الزوجين بالزوجية الدائمة او المنقطعة في حكم الزوجة المطلقة الرجعية على اشكال تقدم عن المنتهى تغسيل الاخر اختيارا وفاقا للمحكى عن الشيخ والاسكافى والجعفى والمرتضى وسلار والحلى والفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني والمحقق الاردبيلي ومن تأخر عنهم وعن المنتهى دعوى الوفاق على تغسيل المرأة زوجها اختيارا او نسبته المحكى الى اكثر اصحابنا وعن الخلاف انه يجوز عندنا ان يغسل الرجل امرأته والمرأة زوجها ويدل عليه مضافا الى اطلاق احقية الزوج بالزوجة حتى يضعها في قبرها صحيح ابن سنان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلح له ان ينظر الى امرأته حين تموت ويغسلها ان لم يكن عنده من يغسلها وعن المرأة هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت قال لا بأس بذلك انما يفعل ذلك اهل المرأة كراهية ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه منها والظاهر ان التقييد في السؤال لاجل ان الغالب ان الرجل لا يباشر تغسيل المرأة مع وجود النساء مع ان خلية النظر يكفى في ذلك فتأمل وصحيح ابن مسلم الرجل يغسل امرأته قال نعم انما يمنعها اهلها تعصبا وصحيح منصور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته يغسلها قال نعم وامه واخته ونحوهما يلقى على عورتها خرقة وصحيح الحلبى عن الرجل يغسل امرأته قال نعم من وراء الثياب[الثوب] لا ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها والمرأة تغسل زوجها لانه اذا مات كانت في عدة منه واذا ماتت هي فقد انقضت عدتها خلافا للمحكى عن الشيخ في التهذيبين وابن زهرة في الغنية وجماعة من الاصحاب فخصوا ذلك بحال الاضطرار بل[و] حكاه من نسبه الشهيد الى كثير من الاصحاب ان الزوجين كسائر المحارم مع نسبته كاشف اللثام الى الاكثر اختصاص جواز تغسيل المحارم بصورة الاضطرار وثبوت قول الشيخ لكثير من الاصحاب فتأمل وكيف كان فمستند هذا القول رواية ابى بصير يغسل الزوج امرأته في السفر والمرأة زوجها في السفر اذا لم يكن معه رجل ورواية ابى حمزة لا يغسل الرجل امرأته الا ان لا توجد امرأة وما دل على تغسيل امير المؤمنين عليه السلام لفاطمة صلوات الله عليها وتعليلها بانها صديقة لا يغسلها الا صديق وان مريم لم يغسلها الا عيسى عليه السلام لذلك ويؤيده ما حكى عن البحار من انه وجد بخط الشيخ محمد بن على الجبعي نقلا من خط الشهيد قده انه لما غسل على عليه السلام فاطمة عليها السلام قال له ابن عباس اغسلت فاطمة فقال له اما سمعت قول النبي صلى الله عليه وآله هي زوجتك في الدنيا والاخرة قال الشهيد هذا التعليل يدل على انقطاع العصمة بالموت فلا يجوز للزوج التغسيل انتهى وكيف كان فهى لا تقاوم ما قدمنا من الاخبار مع اشتهارها ومخالفتها لابى حنيفة وموافقتها للاصول والعمومات وهل يشترط في الجواز في الطرفين كونه من وراء الثياب كما عن نهاية الشيخ والمنتهى والبيان وجامع المقاصد والروضة وفي الروض انه المشهور في الاخبار والفتاوى وعن لف نسبته الى اكثر علمائنا ام لا يشترط مطلقا كما عن الاسكافى والجعفى وشرح الرسالة لعلم الهدى وب والمعتبر والتذكرة والاحكام ومجمع الفائدة والمدارك والحدائق والرياض وفيه انه الاشهر او يشترط في تغسيل الزوج المرأة دون العكس كما عن الاستبصار وكشف اللثام والحدائق اقوال خيرها اوسطها للاستصحاب جواز النظر بناء على ان كون الستر بالثياب من تعبديات الغسل تعبدا ولاطلاق صحيح ابن مسلم المتقدم وظاهر صحيح منصور المتقدم حيث اكتفى فيها بالقاء الخرقة على عورتها واظهر منها صحيح ابن سنان الدالة على جواز النظر بالاطلاق الشامل لحالة الغسل وصحيح ابن مسلم عن امرأة توفيت ايصلح لزوجها ان ينظر الى وجهها ورأسها قال نعم والاخبار المقيدة لذلك بكونه من وراء الثياب وان كانت كثيرة الا ان ضم بعضها الى بعض وملاحظة التعليلات الواردة فيها يكشف عن كون ذلك على وجه الاستحباب فبعضها بين مقيد بكونه من وراء الثوب او فوق الدرع ومرخص لادخال اليد تحت قميصها ومانع عن النظر الى شعرها او شيء منها ومقتصر في المنع على عورتها ومعلل لذلك بانه ليس منها في عدة وهى منه في عدة ومبدل لذلك بانها اسوء منظرا حين يموت بخلاف الرجل مضافا الى ما حكى عن بعض من انه ليس في الاخبار ما يدل على وجوب كون تغسيل المرأة للرجل من وراء الثوب بل ظاهر بعضها بملاحظة التعليلين المتقدمين اختصاص الحكم بصورة موت الزوجة نعم يمكن الاستدلال له برواية زيد الشحام قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة ماتت وهى في موضع ليس معهم امرأة غيرها قال ان لم يكن فيهم لها زوج ولا ذو رحم دفنوها بثيابها ولا يغسلونها وان كان معهم زوجها او ذو رحم لها فليغسلوها من غير ان ينظر الى عورتها قال وسألته عن رجل مات في السفر مع نساء ليس معهن رجل قال ان لم يكن له فيهن امرأة فليدفن في ثيابه ولا يغسل وان كان له فيهن امرأة فليغسل في قميص من غير ان تنظر الى عورته ونحوها موثقة سماعة عن رجل مات

وليس عنده الا النساء قال تغسله امرأة ذات محرم منه وتصب النساء عليه الماء ولا تخلع ثوبه الحديث الا ان الاولى قاصرة سندا بابى جميلة والثانية دلالة بان الظاهر من المرأة فيها غير الزوجة من المحارم مع قوة احتمال الاستناد المنع عن خلع ثوبه الى خصوص النساء ومما ذكرنا يظهر مستند القول الثالث مضافا الى رواية زرارة عن الرجل يموت وليس معه الا النساء قال يغسله امرأته لانها منه في عدة واذا ماتت هى لم يغسلها لانه ليس منها في عدة بحمل المنع على كونها مجردة كما تحمل الاستحباب ولا يخفى ضعفه ثم الظاهر ان المراد بالثياب المعهودة كما في الروض فلا يقدح انكشاف الوجه والكفين والقدمين نعم قوله عن رواية الحلبى المتقدمة ولا ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها يدل على وجوب جميع بدنه الا ان يحمل الشيء كناية عن الزينة الباطنة وهل يطهر الثياب بعد تمام الغسل من غير عصر ولا رضح بأولها في محكى الذكرى وجامع المقاصد والروضة والحدائق نظرا الى اطلاق الامر وخلو الاخبار عن التعرض لحالة الخرقة التي لتسملها الغاسل عن الذكرى انه يجوز ان يجرى مجرى ما لا يمكن عصره وفي الروض الثاني ويناسب الى المعتبر الا ان كلامه في مسئلة تغسيل الميت في قميصه مخصوص بما اذا تنجس القميص بما يخرج من الميت لا بملاقاة الميت نعم جعله في الروض مقتضى المذهب هو الاجود فان عدم تعرض الاخبار لم يدل على عدم تنجس الميت ما دام ملاصقا للبدن وهذا لا يستلزم طهارته ويحتمل ضعيفا الحكم بعدم نجاسته ولا يبعد ان الميت لان ادلة تنجس الملاقى ليس باقوى من ادلة اعتبار العصر ثم لا فرق في الزوجين بين الدائم والمنقطع وفي المطلقة الرجعية في العدة نظر تقدم عن المنتهى اما البائن فهى اجنبية قطعا وصرح في الروض تبعا للذكرى وجامع المقاصد بانه لا يقدح انقضاء العدة في جواز التغسيل عندنا بل لو تزوجت جاز لها تغسيله لان بعد الفرض انتهى وذكر في حاشيته منه على الروض ان هذا الفرض فيما اذا دفن الميت بغير غسل ثم نبش لاقامة الشهادة على شخصه واستشكل ذلك بعض بان الزوجة اجنبية التزويج واخرى بان اطلاق جواز تغسيل الزوجين ينصرف الى الافراد المتعارفة ويمكن دفع الثاني بان هذه الانصراف التشكيكات البدائية يرتفع بعد التأمل والا فلو بنى على عدم شمول الاطلاقات لكل فرد بعيد الفرض لم يبق قاعدة كلية لان اكثر ما استفدناه من الاطلاقات بل العمومات اللفظية اللغوية واما الاول فيمكن ايضا دفعه بان الموت ليس كالطلاق رافعا للعلقة الزوجية وانما هو مانع عن ترتب الاثار المتوقفة على حياة الطرفين كيف ولو كان كذلك لم يبق فرق بين صورتى التزويج وعدمه وهل يلحق بالزوجة المملوكة مطلقا غير المزوجة ولا المعتدة ولا المكاتبة ولا المبعضة كما عن عد والبيان ومجمع البرهان بل عنه كما عن غيره نفى الخلاف عن جواز تغسيل السيد لها كما عن المعتبر ومع صدق الروض او بشرط كونها ام ولد ولا يلحق مطلقا كما عن المدارك والحدائق اقوال للشهيد لا ولها اطلاقات التغسيل او اصالة البراءة بناء على جريانها فيما يشك في مدخليته في العبادة واستصحاب المحرمية واذ تنتقل الملك الى غيره او العتق ولثانيها زوال المحرمية في غير ام الولد بانتقال الملك ويجوز في ام الولد لرواية اسحق بن عمار الواردة في ايصاء على بن الحسين عليه السلام بان تغسله ام ولد له ولثالثها زوال المحرمية في ام الولد ايضا بالانعتاق وضعف الرواية المجوزة في ام الولد مع مخالفتها لما ثبت ان الامام لا يغسله الا الامام الا ان يحمل على المعاونة فلا ينبغي ترك ما هو الاحوط في المطلب لان المحكى عن الفقه الرضوى صريح في انها هي التي غسلت عورته والمسئلة محل اشكال فالتوقف فيها كما عن المنتهى وتذكرة مجال والاحتياط لا ينبغي ان يترك على حال ولا يغسل الخنثى المشكل الا محارمه لعدم امكان الوقوف على المماثل فيكون من مواضع الضرورة ولا خلاف في جواز تغسيل المحارم للميت واما الخلاف في جواز تغسيلهم له اختيارا والاقوى المنع ايضا وفاقا للشهيد عن الجميل المتين الاتفاق عليه حيث قال واما تغسيل المحارم فقد قطعوا بكونه من وراء الثياب واشترطوا فقد المماثل انتهى وفي كلامهم كما عن الحدائق نسبته الى علمائنا لقوله لا يغسل رجل امرأة الا ان لا توجد امرأة ويؤيده صحيح ابن سنان اذا مات الرجل مع النساء غسلته امرأته فان لم تكن امرأته معه غسلته اولاهن به وتلف على يده خرقة فان المراد باولاهن من كان محرما لان الاجنبية لا تتولى الغسل كما سيجيء وما ورد عن المرأة ظاهر في اخرها عن المماثل للاجماع المركب بل الاولوية ويؤيد ذلك اشتمال اكثر الاسولة الواردة في الروايات على التقييد بصورة فقد المماثل فكان الاشتراط كان مركوزا في اذهانهم نعم يحتمل ان يكون التقييد من جهة ان الغالب عدم مباشرة المحارم مع وجود المماثل للمانع العرفي دون الشرعي خلافا للمحكى عن السرائر وهى المدارك والذخيرة وكشف اللثام بل ظاهر كلام المصنف في لف انه مذهب الاكثر حيث قال فيما حكى عنه في لف انه يجوز للرجل ان يغسل امرأته وللمرأة ان تغسل زوجها من وراء الثياب حال الاختيار وكذا كل ذي محرم مذهب اليه اكثر علمائنا ولعله للاصل او الاستصحاب والعمومات وخصوص صحيح ابن حازم عن ابى عبد الله عليه السلام الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته يغسلها قال نعم وامه واخته ونحوها يلقى على عورتها خرقة والاصل والعمومات مندفعة بما عرفت وظاهر تقييد السؤال في الصحيح بالسفر الاختصاص مع امكان تقييدها بصحيح ابن سنان المتقدم فلا محيص عن القول الثاني والمشهور اشتراط كونه من وراء الثياب بل عن الحدائق انه المعروف في كلامهم وربما نسب الى كره نسبته الى علمائنا لكن المحكى عن عبارته انه خص معقد الاجماع بصورة كون الغسل من وراء الثياب لا اشتراط ذلك نعم هذا انما تقدم عن الجميل المتين قال اما تغسيل المحارم فقد قطعوا بكونه من وراء الثياب للاخبار الكثيرة الظاهرة في ذلك والاقوى عدم الوجوب وفاقا للمحكى عن ظ الغنية والكافي والاصباح وكرى وصريح جماعة من المتأخرين كصاحبى المدارك والذخيرة وكاشف اللثام وغيرهم بحمل الاخبار على الاستحباب او على صورة وجود الاجنبى او على ان الغرض محافظة العورة كما صرح به في كرى ويؤيده ضم الزوجة اليهما في بعضها كموثقة البصرى وسماعة والاقتصار على ستر عورتها في مقام البيان كما في صحيح منصور المتقدم ورواية الشحام وان كان معهم زوجها او ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها ورواية زيد بن على عليه السلام فان كان معه نساء ذوات محرم يؤزرنه الى الركبتين ويصببن عليه الماء صبا ولا ينظرن الى عورته ولا

يستثن عورته فان الظاهر التوزيع مع التجرد لامع الثياب الى غير ذلك مما يظهر منه ذلك ويغسل الرجل بنت ثلث سنين مجردة وكذا المرأة ابن ثلث سنين على
المشهور بل عن المعتبر وكره نسبة الحكمين الى جميع علمائنا فى ان للنساء غسل الطفل مجردا عن ثيابه اجماعا اجنبيا او اضطرارا لكن اختلفوا فى تقديره و
كذا يغسل الرجل الصبية عند جميع علمائنا وان كان اجنبيا اذا كان بنت ثلث سنين مجردة وان كانت اجنبية انتهى ونحوها العبارة المحكية عن التذكرة الا
انه لم يقيد البنت بثلث سنين ودل على الحكم الثاني مضافا الى الاجماع المحقق والمنقول وعمومات وجوب الغسل السليمة عن المعارض خصوص رواية [illegible] الحارث
ابن المغيرة عن الصادق ع قلت له حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال الى ثلث سنين وضعف السند لو كان منجبر بما عرفت ويكفي في الحكم الاول العمومات السليمة
عن المخصص المعتضدة بالشهرة المحققة والاجماع المحكي خلافا للمحكي عن المعتبر فمنع منه بناء على ان الاصل تحريم النظر خرج منه تغسيل المرأة للصبي وضعف
مبناه واضح اذ لو فرض تسليم حرمة النظر الى العورة فغاية الامر كونها كالمحارم يجب غسلها من وراء الثياب كما اختاره في المحارم ودعوى حرمة النظر الى ما عدا
عورة الصبية الغير المميزة مخالفة لما ثبت في النص الصحيح من انها لا تغطي راسها عن الرجل حتى تحيض وادعى في الحدائق عدم الخلاف في جواز النظر مضافا الى
السيرة القطعية وللمحكي عن الشيخ في المبسوط والحلي فخصا هذا الحكم بصورة فقد المماثل وهو محجوج بالعمومات وخصهما بعضهم بما لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا يوجد
امرأة ضعيف لضعف الرواية مع منع صدق المرأة على الصبية لانها مؤنث المرء ولو سلم الصدق فلا شبهة في الانصراف ثم ان ظاهر اطلاق الاصحاب الحكم
بجواز غسل الصبي والصبية مجردا عدم وجوب ستر العورة كما استظهر ذلك منهم في جامع المقاصد ويدل عليه مضافا الى اصالة عدم وجوب ستر العورة
لا نفسا ولا لاجل الغسل واطلاق معاقد اجماعاتهم المطلقة بجواز التجريد اطلاق رواية الحارث وعمار المتقدمتين مع اقتضاء المقام للبيان مع ان السكوت
عن الجواز عاديا كما هو المتعارف في غسل الصبيان واعلم ان التحديد الوارد في النص والفتوى انما هو للموت لا الغسل فلو مات على الثلث فلا باس بالغسل
في الرابعة لوضوح ان العمر انما هو مدة الحيوة ولا يحسب ما بعد الموت منه فمنه يظهر ما في جامع المقاصد حيث اعتبر وقوع الغسل قبل الرابعة وهو فاسد كما اعترف
به في الروض وتبعه وغيره ويأمر المرأة المسلمة مع فقد المماثل ذات الرحم القادر بن على التغسيل الرجل الكافر بالغسل اما تعبدا واما لزوال
النجاسة الطارية كما عن التذكرة ثم يأمره بتغسيل الميت غسله وكذا الاجنبي يأمر الكافرة بالاغتسال كما عن الاسكافي والصدوقين والشيخين وسلار وابن حمزة
وابن سعيد بل هو المشهور كما صرح به جماعة وعن كرى اني لا اعلم في الحكم مخالفا سوى المحقق بل وعن كره نسبته الى علمائنا للروايتين عمار الساباطي وزيد بن علي ع
وهذا الحكم لا يخلو من اشكال لمخالفته للقواعد وعدم الوثوق بالروايتين وعدم تعرض كثير للحكم الظاهر في رجوعهم في المسألة الى عمومات اعتبار اسلام المغسل
ومن هنا توقف المحقق في المعتبر وحكم بالدفن بغير غسل حكي ذلك عن ظ الشهيد والمحقق الثاني والمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك ومحشيه وصاحب الحدائق
لكن الاقوى في النظر الاول لحصول الظن بصدق الروايتين واشتهارهما بين ارباب الحديث ولا يقدح مخالفتهما للقواعد من جهة اعتبار النية في الغسل بناء
على اعتبارها فيه ومن جهة نجاسة الكافر المتعدية الى الميت كيف كان فهو احوط سيما اذا امكن المسلم من امر الكافر ما غسلها في الماء الكثير او الجاري بحيث
لا يلزم نجاسة الميت وعلى هذا فلو طرء التمكن من الغسل الاختياري فالاقوى عدم سقوطه وفاقا للشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم للعمومات وعدم كفاية
مجرد وجوب الشيء عند الاضطرار لبدليته الا اذا فهم البدلية من دليله كما في التيمم ونحوه ثم ان المستفاد مما ذكره المص وغيره في هذا المقام هو ان اشتراط مماثلة الغاسل
او محرميته من الشروط المطلقة ولا يختص بحال الاختيار فلو لم يوجد احدهما سقط الغسل كما هو المشهور بل عن الشارح انه مقطوع به في كلامهم بل المحكي عن التذكرة بل
عن المعتبر ايض الاجماع عليه في الجملة كذا عن [illegible] في صورة موت المرأة واذا لوحظ ذلك مع ما يظهر من محكي المعتبر من عدم الفصل بين حكمي الرجل والمرأة صار اجماعا
على الحكمين للنصوص المستفيضة كصحيح الحلبي عن المرأة تموت في السفر وليس معها ذو محرم ولا نساء قال تدفن كما هي في ثيابها وعن الرجل يموت في السفر وليس
معه ذو محرم ولا رجال قال يدفن كما هو في ثيابه ونحوها في الاشتمال على حكمي الرجل والمرأة صحيح الكناني وروايتا داود بن سرحان وزيد الشحام وصحيحة
البصري عن امرأة ماتت مع رجال قال تلف وتدفن ولا تغسل ونحوها رواية سماعة وصحيح ابن ابي يعفور عن الرجل يموت في السفر مع النساء ليس
فيهن رجل كيف يصنع به قال تلفه لفا في ثيابه وتدفنه ولا تغسلنه خلافا للمحكي عن الشيخين والحلبي في الكافي وابن زهرة في الغنية الا ان الاخير جعله
احوط وزاد الحلبي اعتبار تغميض العينين وتبعهم في المفاتيح فاوجبوا تغسيلها من وراء الثياب لقوله ع في رواية ابي حمزة لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد
المرأة ولرواية ابن سنان عن مولينا الصادق عليه السلام المرأة اذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرأة تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب ويستحب ان يلف
على يديه خرقة ورواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام في رجل مات معه نسوة ليس معهن رجل قال يصببن عليه الماء من خلف الثوب ويلففنه في اكفانه من تحت الستر
ويصلين عليه صفا والمرأة تموت مع الرجال ليس فيهم امرأة معهم قال يصبون عليها الماء صبا من خلف الثوب ويلفونها في اكفانها
ويصلون ويدفنون ورواية ابي بصير عن الصادق عليه السلام اذا ماتت المرأة مع قوم ليس فيهم محرم يصبون عليها الماء صبا ورجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم
فقوله بل يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن اليه وهو حي فاذا بلغن الموضع الذي لا يحل لهن النظر اليه ولا مسه وهو حي صببن عليه الماء صبا
ورواية زيد بن علي ع عن ابائه عن علي ع اذا مات الرجل في السفر مع النساء ليس فيهن امرأته ولا ذو محرم من نسائه يؤزرنه الى الركبتين ويصببن عليه الماء
صبا ولا ينظرن الى عورته ولا يلمسنه بايديهن ويطهرنه وهذه الروايات ضعيفة سندا مع قصور دلالة بعضها ومع ذلك فالكل قابل للحمل على الاستحباب

كافى

كما عن الاستبصار وبما اذا ثبت ثيابه يشكل في ذلك ايض من جهة النهي عن التغسيل الامر بدفن الميت كما هو في ثيابه لكن لا اشكال في غير محله لعدم تمامية
الادلة الثابتة على الحرمة ثم ينبغي تقييده بما اذا لم يستلزم نظرا ولمسا محرما ثم ان هنا اخبارا شاذة لم يعمل بما ظاهره احد من اصحابنا منها ما دل على
وجوب تيمم الميت كما عن ابي حنيفة وعن كره وكذا الاتفاق على نفيه ومنها ما دل على وجوب تغسيل مواضع التيمم حتى باطن الكفين وهو ايضا متروك لكن عن ظ
التهذيب جواز العمل به وينبغي تقييده بما اذا لم يستلزم المحرم ومنها ما دل على انه يغسل منها مواضع الوضوء ومنها انه يغسل كفاها والكل شاذ لا قائل
به ظاهرا والاحوط الجمع بين الكل في العمل حيث لا يستلزم محرما ويجب ازالة النجاسة العرضية عن بدنه بلا خلاف ظاهرا كما عن ظ مجمع البرهان والذخيرة
الحدائق وعن كره ونه ونهج الاجماع عليه كما عن المعتبر وكرى لتوقف التطهير عليها ولو بناء على انها من ازالة النجاسة الحكمية وخصوص ما في العلل عن [illegible] و
خبر يونس الاتية ومقتضى التعليل الاول والثالث الوجوب الشرطي ومقتضى الثاني النفسي ومقتضى الكل عدم وجوب تقديمها على الغسل الا ان ظ اكثر الفتاوى
ومعاقد الاجماعات هو وجوب الابتداء بها لكن التامل التام فيها يقتضي ان الوجوب في كلامهم راجع الى اصل الفعل لا الى الابتداء به وذكر الابتداء من باب الفرد لتمام
التنقية ولكونه اسهل واسلم عن سراية النجاسة الى المواضع الاخر من بدنه وهذا نظير ما ذكروه في غسل الجنابة من وجوب ازالة النجاسة اولا ثم الاغتسال
ثانيا كما عبر به في عد بل عن المعتبر ان المفروض على من اراد غسل الجنابة البول ثم غسل ما في بدنه من نجاسة ثم التنبيه الى اخر كلامه ثم صرح هو باعتقاد الاجماع
على ذلك وفي الحدائق انه قد صرح الاصحاب من غير خلاف يعرف بازالة النجاسة ولا ثم الغسل ثانيا انتهى بل ظاهر الاخبار الواردة في غسل الجنابة ايض وجوب
تقديم الازالة ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه ان المستند ليس الا الدليلين المذكورين فدعوى المسئلة بما ظاهره وجوب الابتداء مع ما عرفت من ان شيئا من
الدليلين لا اشعار فيه بوجوب الابتداء وفي محكي المعتبر والواجب ما يعني امام الغسل ازالة النجاسة من بدنه وفي محكي كره يجب ان يبدء بازالة النجاسة
من بدنه اجماعا وفي محكي كرى يجب ازالة النجاسة عن بدنه اولا وفي الروض ويجب ازالة النجاسة العرضية من بدنه اولا لتوقف التطهير عليها ولو بان ازالتها على
الحكمية ولخبر يونس وكيف كان فلا ينبغي للمتامل شبهة في ان مرادهم بهذه العبارة بيان اصل الوجوب لا وجوب التقديم وان كان ظاهرها يوهم ذلك كما
اعترف به في جامع المقاصد في باب غسل الجنابة في شرح قول المص في عد يجب ازالة النجاسة اولا ثم الاغتسال ثانيا وما ذكرنا يظهر فساد ما اعترضه في المدارك
على جده قدس سره في الروض حيث ظهر منه ان وجوب الازالة هنا نظير وجوبها في غسل الجنابة فيكفي طهارة كل جزء من البدن قبل غسله وتبعه في ذلك بعض متاخري
المتاخرين فاعترض على كاشف اللثام حيث صرح بذلك ايض في شرح قول المص ويجب ان يبدء الغاسل بازالة النجاسة عن بدنه بل يظهر من كلامه ان هذا هو المراد من
الفتاوى ومعاقد الاجماعات هذا كله مع خلو كثير من كلمات الاصحاب التي حكاها كاشف اللثام عن بيان وجوب تقديم الازالة بل في بعضها تقديم الازالة
من دون الوجوب وفي بعضها وجوب الازالة من دون التقديم نعم قد صرح في بعضها بالامرين مع انه لا دليل على وجوب التقديم بعدما عرفت المراد من معقد
الاجماعات كما لا يخفى على من تتبع الاخبار نعم قد يظهر من بعضها الامر بغسل الفرج والظاهر انه للاستحباب في كل غسل من اغساله الثلثة كما يظهر من رواية
الحلبي ومرسلة يونس ولو سلم ظهور بعض الاخبار في ذلك كان سبيله سبيل الاخبار الواردة في غسل الجنابة الامرة بوجوب غسل النجاسة اولا ثم الغسل ثانيا
كما لا يخفى نعم في رواية العلاء بن سيابة عن رجل قتل وقطع راسه في معصية الله فانه يغسل منه اولا الدم ثم يصب عليه الماء صبا الخبر لكن الوجه في ذلك ان
مقطوع الراس [illegible] الدم [illegible] وتاثيره في الاستدلال بها على وجوب التقديم ولو في صورة عدم توقف
تغسيل عضو عليه مطلقا نعم هو من ادلة وجوب تقديم ازالة النجاسة عن عضو على غسلها بتمام الغسل هو كاف في ذلك بعد الاجماعات المتقدمة
المحكية وما دل على انه كغسل الجنابة او عينه بناء على ما ثبت من اشتراط طهارة محل الغسل فيه كما تقدم في محله نعم قد يشكل بان ازالة النجاسة هنا ممتنعة
لملاقات ماء الازالة لبدن الميت المفروض كونه نجس العين قبل الغسل ولذا ربما يحتمل التزام كفاية مجرد مسح النجاسة عنه لئلا يمتزج عينها بماء الغسل بناء
على ان نجس العين لا يتنجس بغيره لكن الاشكال يندفع بانه بعد ما ثبت بالاجماع بل الضرورة ثبوت طهارة للميت بعد الغسل بالضم وان كان ملوثا قبله
بالنجاسة العرضية فلابد اما من التزام عدم انفعال الميت بالنجاسة العرضية وبين التزام العفو عن ملاقاته ما للازالة لنجس العين وبين كفاية الغسل
بالضم لرفع العينية والعرضية لكن الاول ضعيف بما ثبت في محله من انفعال الاعيان النجسة بملاقات نجاسة اخرى ويضعف الثالث ايضا بان التزام
العفو عن ملاقاته ما الغسل بالضم للنجاسة العرضية ليس باولى من التزام العفو عن ملاقاة ماء الغسل بالفتح للنجاسة العينية فيرجع الى اصالة عدم
كفاية الغسل بالضم لازالة العينية والعرضية فتعين الثاني وبما ذكرنا ظهر ان المراد بوجوب الازالة الوجوب الشرطي نظير وجوبها لغسل الجنابة لاجل ان
واما وجوب الازالة نفسا وان حدثت النجاسة بعد الغسل فهو امر اخر سيجيء تعرض المص له وكان هذا مراد من استدل في هذا المقام بان ازالة النجاسة
العينية اولى من الحكمية ومما ذكرنا يظهر ما في كلام كاشف اللثام في تقرير الاشكال الثاني ودفعه حيث قال في مقام تضعيف القول المتقدم بعد انه مع
اعتبار طهارة المحل في غسل الجنابة قال ويزيده هنا ان بدن الميت نجس ينجس الماء لا يطهر الا بعد الغسل فالتقديم ممتنع الا ان يجوز الطهارة من نجاسة
دون اخرى ثم لو سلم فالظاهر الفاضلين وكل من ذكر تقديم الازالة اراد ازالة العين لئلا يمتزج بماء الغسل وان لم يحصل التطهير انتهى وفيه انه
ليس المقصود من طهارة المحل عن نجاسة دون اخرى الا زوال الاحكام الشرعية المترتبة على النجاسة دون المترتبة على اخرى ولا استبعاد في ذلك

منجس للماء

اصلا او اما ما استظهر من الفاضلين وغيرهما فان اراد انهم بنوا على عدم تنجس المس بالنجاسة العرضية كما هو احد الوجوه التي ذكرناها انه لا بد من ازالة
احدهما فلا معنى لقوله رح وان لم يحصل التطهير التحرز اذ لو اراد انهم بنوا على ان النجاسة العرضية لا يحصل التطهير منها بعد ازالة العين انما يحصل
مع حصول الطهارة من النجاسة العينية الحاصلة بالغسل ففيه انه مناف لما اختاره في باب غسل الجنابة المجامع هذا الغسل حكما من وجوب طهارة محل الغسل
بل نا قض لما استدل به هنا من وجوب صون ما الغسل عن النجاسة اذ لا فرق في تاثر النجاسة العرضية بين بقاء عينها وزوال ما تم تأملته هنا الا التزام بالتعبد
المش في جميع كتبه حتى في نهايته مدعيا فيها الاجماع مع انه اختار في غسل الجنابة من تلك الكتاب عدم اعتبار خلو المحل من النجاسة ظ لعمل الصحيح في هذا
العمل للاخبار او الاجماع او المراد منه صون الغسل الا القليل مع كون النجاسة في غير الجزء الاخير من العضو فانه مع هذين القيدين كما هو الغالب يصير
لطهارة المحل ايض كما صرح به في محكي النهاية ثم يشرع في تغسيله مقارنا للنية كما عن الخلاف والكافي والمهذب بل هو المش كما عن جامع بل نسبه في جامع المقاصد
تارة الى المتاخرين كما عن عد المحقق في المعتبر واخرى جعله مقتضى المذهب بل عن المعتبر وكري مع صدق حكاية الاجماع عن تقية على اعتبارها وان ذكر
كاشف اللثام وغيره انا لم نجده في الخلاف ويدل عليه الاصل عموم الكتاب والسنة الدال على اعتبار النية في كل عمل خرج ما خرج ولكونه مثل غسل الجنابة
كما في صحيح ابن مسلم بل عينه كما في المستفيضة وفي الجميع نظر لمنع الاصل بعد اطلاق ادلة الغسل ومنع دلالة العمومات على اصالة كون كل عمل عبادة يعتبر فيه التقرب
كما قرر في موضعه والصحيح ظاهر في المشابهة في اصل العمل والنية على تقدير اعتبارها خارجة عن الفعل ههنا وخارجا مع ان المعتبر في غسل الجنابة انما هي نية
المغتسل وهي هنا ممتنعة ونية الغاسل يحتاج الى دليل ومنها يظهر الجواب عن المستفيضة لا ان نقول ان امر الشارع بتغسيل الميت غسل الجنابة ثم امره
بقرينة كون الغرض منه رفع الجنابة الحكمية والحقيقة عنه لا يحصل الا بعد اتيان هذا العمل على وجه العبادة انه امر بتولي هذه العبادة عنه لا بتولي مجرد
الفعل الصوري الذي لا يترتب عليه اثر فهو في الحقيقة نائب عن الميت في ايجاد هذه العبادة فوجوب النية قوي مع انه احوط كما ان المحكي عن السيد في
مصباحه وعن المقنعة ومنتهى من عدم وجوبها معللا بما قيل بانها ازالة خبث ضعيف لان ازالته للحدث انما يترتب على تحققه على وجه العبادة كما عرفت واستفدنا
من ادلة وجوب تغسيله غسل الجنابة مع انه لو كانت مجرد ازالة خبث لسقط التكليف بمجرد ورود هذا الفعل الخارج الى الوجود كيفما اتفق كما هو الحال في زوال الخبث
والظاهر انه لا يلتزم بذلك على الجنابة فهل يعتبر في كل غسل من الاغسال الثلاثة نية مستقلة الاقوى نعم بناء على جعل النية الصورة المخطرة للاصل وعموم اعتبار
النية في كل عمل ولو كان جزء من واجب خرج ما خرج واما على جعلها عبارة من الداعي فالاقوى الاكتفاء بنية واحدة والاحوط نية للجميع في الابتداء وتجديد
النية لكل من الاخيرين عند الشروع فيه واحوط منه الجمع في الاول بين نية الجميع ونية خصوصه فافهم ويترتب على كون هذا الغسل عبادة جميع خواص العبادات مثل
عدم اجتماعه مع الحرام فلا يجوز ايقاعه بالماء المغصوب بل ولا في المكان المغصوب بناء على القول به في الطهارات ومثل عدم جواز وقوعه ممن لا تشوله او لا يميز له
كالطفل والمجنون اما المميز ففي صحته منه قولان والاحوط بل الاقوى عدم الصحة ولو قلنا بشرعية عباداته وصحتها لعدم وجوبه عليه فصحته منه تسقط عمن
يجب عليه يحتاج الى الامر الا ان يكتفى بما ورد من محبوبية هذا الفعل وكثرة الثواب فيه وان من غسل مؤمنا كان له كذا وغير ذلك والتمسك بها لا يخلو عن تأمل
ثم لا اشكال في ان المعتبر نية فاعل الغسل حقيقة والغسل عبارة عن اجراء الماء على المحل فاذا اجتمع الغاسل والمقلب فالمحكي عن المحقق والشهيد الثاني و
جماعة ممن تاخر عنهم اعتبار النية من الصاب معللين بانه الغاسل حقيقة وحكوا عن كرى انه قال لو اشترك جماعة في غسله نووا ولو نوى الصاب وحده اجزأ
لانه الغاسل حقيقة ولو نوى الآخر فالاقوى الاجزاء لان الصاب كالآلة انتهى وعن مجمع الفائدة احتمال ذلك **اقول** المقلب فعلا لا يصدر منه الا التقليب كما هو الظ
من مفاد قوله فالظ عدم العبرة بنيته لانه كالآلة ولذا يجوز ان يكون المقلب طفلا غير مميز بل صبيه بل يكتفي بتقليب الريح ويحتمل ان يقوى هنا بكفاية النية من المقلب
لقصد الغاسل عليه اذا قصد الغسل بتقليبه فيكون كما لو وضع الميت تحت ميزاب شبهه وقلبه بقصد الغسل كما اختاره في كرى ولعل بعضه يؤيد اطلاق
ما تقدم في تغسيل المحارم للميت من جواز صب الاجانب الا ان يحمل ذلك الاطلاق على الصورة الثانية او الثالثة وقد يشترك مع الصاب في الغسل
هذا ايض على وجهين احدهما ان يصب احدهما الماء في موضع ويجريه الآخر الى موضع آخر بيده وهذا وان لم يكن مقلبا من هذه الجهة الا ان المقلب في العرف
لا يخرج عن هذا الفعل كما لا يخفى ولا ينبغي الخلاف والاشكال هنا في اشتراط النية من كل منهما في محله كما صرح به في مجمع الفائدة معللا بامتناع ابتناء فعل
احدهما على نية الآخر والثاني ان يصب احدهما الماء بحيث يعم جميع العضو حيث لا يحتاج الى استعمال الآخر ويستعمل الآخر الماء ايض في جميع المحل
بحيث يكون وقوع الصب من الصاب كالانصباب من الميزاب فالظ جواز النية من كل منهما ومن كل منهما لان كل واحد منهما غاسل حقيقة فاذا
لوحظ صدق الغسل من الصاب وقيامه كان المقلب كاللاغي الا ان يريد الاهتمام في ايصال الماء وتنظيف الميت فيكون عمله مستحبا واذا لوحظ صدق
الفعل من المقلب وقيامه به كان الصاب كالآلة والميزاب ويمكن حمل كلام الشهيد على هذا القسم الثالث بقرينة فرض الاشتراك في الغسل وعدم التعبير
عن غير الصاب بالمقلب وتعليله بان الصاب كالآلة فتدبر وكيف كان فلا اشكال في المسألة بحمد الله سبحانه ولكن غسله اولا بماء فيه شيء من السدر
وكيفيته كغسل الجنابة الا انه يجب غسل الشعر كما سبق في مسئلة تخليل الشعر وبه صرح كاشف الغطاء وفي بعض الاخبار الامر باكثار الماء عند فرد
الشعر المسترسل ثم بماء فيه شيء من الكافور كذلك ثم بالماء القراح بفتح القاف اي الخالص من السدر والكافور لا من كل شيء كما بل الخلاف في كونه كغسل الجنابة

في الترتيب بين الاعضاء وفي وجوب تثليث الاغسال بل عن الغنية والخلاف الاجماع عليه خلافا للمحكي عن سلار وربما استظهر جماعة من سكوت المقنعة و
كري والتنقيح وغيرهما عليه وهو ضعيف كالاستدلال الى ما دل على انه يكفي للميت المجنب غسل واحد لانه يحتاج الى الوحدة في مقابل انضمام غسل الجنابة لا في
مقابل تعدد الاغسال واضعف من هذا القول ما في الجامع عن ابن حمزة من سقوط الترتيب بين الاغسال حيث قال في محكي الوسيلة الواجبة اشياء تجريد الميت و
غسله مجردا عن ثيابه غير عورته وتغسيله ثلث مرات على ترتيب غسل الجنابة ثم عد من جملة المندوبات غسله اولا بماء السدر وثانيا بماء جلال الكافور وثالثا
بماء القراح انتهى وفي محكي كاشف اللثام نسبة استحباب الخليط الى ابن حمزة وكان غرضه ان ابن حمزة قائل باستحباب الترتيب من جهة استحباب الخليط اذ لا يتصور
ترتيب دون الخليط لا انه قائل بوجوب الخليط مع استحباب الترتيب كما فهمه المص والشهيد قده وهو جيد وان خطاه بعض المعاصرين وكيف كان فالقول على فرض وجود
القائل به ضعيف جدا مخالف للاجماعات المستفيضة وامكان تنزيل اي من الطلاق وذيل ابي الحلبي بغسل الميت ثلث غسلات مرة بالسدر ومرة بالماء يطرح فيه
الكافور ومرة اخرى بالماء القراح ثم يكفن الحديث مع امكان دعوى ظهوره في الترتيب وعن ابن سعيد موافقة ابن حمزة في استحباب الخليط ولعله لاطلاق
كون غسله كغسل الجنابة ولا ريب في ضعفه ويدل على ما ذكرنا مضافا الى الاجماع المنقول عموم والغنية المعتضد بالشهرة العظيمة بل اصالة الاحتياط على القول
بلزومه في مثل المقام صحيح ابن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلم قال سألته عن غسل الميت فقال اغسله بماء وسدر ثم اغسله على اثر ذلك غسلة اخرى بماء وكافور
وذريرة ان كانت واغسله ثالثة بماء قراح قلت ثلاث غسلات لجسده كله قال نعم قلت يكون عليه ثوب اذا اغسل قال ان استطعت ان يكون عليه قميص فغسله
من تحته الى غير ذلك من الاخبار المتضمنة لبيان كيفية غسل الميت بل الروايات كون الترتيب شرطا مطلقا في كيفيته غير ساقط كما يشهد له جعله كغسل
الجنابة مطلقا وعدم احتمال الاجزاء لو اخل بالترتيب كما احتمله المص في محكي كره ونه خصوصا لو اراد الاعم من الاخلال عمدا ثم ان ظاهر العبارة كالمحكي عن المصباح والجمل و
العقود والهداية والتنقيح والمقنع والوسيلة والغنية والاصباح والاشارة والكافي والمعتبر وغيرها اعتبار كون السدر بحيث يصدق على الماء انه ماء السدر وظهور العبارة
ورود النص في غيره من الخليط بالاسم الظاهر بحقيقته بالعنوان وان كفى لاضافة ما بدون ما ابنه خلافا للصريح جماعة كالشهيد في البيان وغيره والمحقق
الثاني وظاهر آخرين بل عن المدارك تبعا للشيخ في مجمع الفائدة ان المش على انه يكفي في الخليط مسماه ولعله للصحيح السابقة والاصح تقييدها بغيرها مما دل على وجوب
تغسيله بماء السدر ويشهد له ما دل على وجوب تغسيله بالسدر اذ لا شبهة في عدم تحقق هذا العنوان بمسمى الخليط ويمكن ان يكون مراد من اكتفى بالمسمى
الاكتفاء بتحقق المسمى عند اضافته الى الماء بحيث يكون منشأ لتحقق الاضافة كما انه يمكن ان يكون مراد من عبر بماء السدر هو المسمى بناء على كفاية المسمى
بادنى ملابسة وكيف كان فالظ اتحاد المراد من العبارتين عند الفقهاء الى زمان كاشف اللثام فقابل بينهما ولذا لم يذكروا في مقابل المش الا القول
بسبع ورقات وكيف كان فيعتبر ان لا يبلغ في الكثرة بحيث يسلب اطلاق الماء وفاقا للمص والشهيد في غير كري والمحقق الثاني وغيرهم وعن تذكرة انه المش لا
لتنزيله منزلة غسل الجنابة وقوله ع في الصحيح السابقة بماء وسدر ولا ينافيه قولهم ع في باقي الروايات يغسل بماء السدر اذ لو سلم شموله للمضاف فلا بد
تقييده بالصحيح الدالة على اعتبار الاطلاق وكذا قولهم ع يغسل بالسدر بل هو ظاهر في انه يغسل بالماء مصاحبا لشيء من السدر ثم في مرسلة يونس الامر
بغسل راسه برغوة السدر على وجه يظهر ان المراد الاجتزاء به في الغسل الواجب الا ان الغسل بالرغوة هو الغسل بالماء المسبوق بمسح الرغوة لما لم
ينفك عن صب الماء بعده لازالة الرغوة امكن الاجتزاء به في الكلام لظهور المطلب حيث ان الرغوة لا يغسل بها بل يمسح بها فالغسل بالرغوة هو الغسل بالماء المسبوق
بمسح الرغوة وعلى فرض الظهور فلا يعارض ما ذكرنا من الادلة ومنه يضعف تقوية الجواز كما عن المدارك وحبل المتين بل ربما يستظهر من عبارة المفيد وسلار
حيث قدر الاول السدر برطل والثاني برطل ونصف قال في كرى قال الفاضل يشترط كون السدر والكافور لا يخرجان الماء الى الاضافة لانه مطهر والمضاف غير
مطهر وقدر المفيد السدر برطل وابن البراج برطل ونصف واتفق الاصحاب على ترغيته وهما يوهمان الاضافة ويكون المطهر هو القراح والغرض من
الاولين تنظيف وحفظ البدن من الهوام بالكافور لان رايحته تطردها انتهى وفيه ان الرطل او مع النصف لا توجب اضافة المقدار الكثير من الماء الذي
يصرف في تغسيل الميت ثم انه قد نسب الى المفيد في المقنعة والقاضي في المهذب ايجاب الرطل والرطل والنصف الا انه صرح بعض بان ظاهر عبارتهما في الوجوب
وكيف كان فلا اجد في الروايات ما يدل على رجحانه فضلا عن وجوبه وان كان احوط اذا لم يوجب اضافة الماء ونحوه في الضعف ايجاب سبع ورقات من
السدر كما نسب الى القيل وان لم يظهر قائله ولا دليله عدا رواية تضمنت الامر بالقاء سبع ورقات في الماء القراح الذي يغسل به الميت اخيرا ومنه
يظهر عدم المدرك لاستحباب هذا المقدار في ماء السدر كما هو ظاهر كره ومع هذا الاحوط بل الاقوى لزوم الزيادة عليها اذا لم يصدق على الماء
الممزوج انه ماء السدر والواجب من الكافور هو القدر الواجب في السدر وحكي عن المفيد التقدير بنصف مثقال وكذا ابن سعيد في الجامع العظيم محمل
كلام الثاني على الاستحباب لما عرفت من قوله باستحباب الخليط بل وكذا الاول على ان كلامه ليس نصا في الوجوب على ما قيل وكيف كان فالقول بالوجوب
ضعيف ليس في الاخبار اشارة اليه الا في الموثق المقدر له بنصف حبة بناء على ان المراد من الحبة المثقال وضعفه وفي رواية اخرى القاء حبات في رواية
تغسيل الامير للنبي صلوات الله عليهما وعلى آلهما ثلثة مثاقيل وحكي عن جماعة من القدماء انه يؤخذ من جلال الكافور بل عن صاحب المدارك في حاشية
منه على المدارك عن اكثر القدماء ان الكافور يجب من جلاله يعني الخام الذي لم يطبخ ونقل عن الشيخ ابي علي بن الشيخ في شرحه على نهاية والده حيث اوجب ان

يكون من الجائز ان الكافور صمغ يقع من شجر وكلما كان جلالا وهي الكبار من قطعه لا تحتاج الى النار ويقال له الخام وكلما يقع من صنعاه في التراب فيوخذ ويطرح في قدر فيغلى فهذا من الكلام يجري في الحنوط انتهى شرح الحاشية المذكورة ولعل منشأ ذلك ما يقال من طبخه بلبن الخنزير ليشتد بياضه او ما بالطبخ وربما يحصل العلم العادي بالنجاسة من حيث ان الطابخ من الكفار لكن في الاخبار اجزاء المطبوخ وجه على حصول اليقين بالنجاسة ولذا فصل المتأخرون وربما حكم باستحباب الخام ولعل وجهه الخروج عن الخلاف وشبهة النجاسة انتهى كلامه ثم المراد بالقراح هو الخالص عن السدر والكافور اما مطلقا او على وجه يصدق عرفا الى احدهما الاعم كل شيء فلا يقدح خلطه بما عداهما مع ابقاء الاطلاق وهل خلوصه عنهما رخصة كما يفهم عن الروضة ونبه عليه الامر بالقاء سبع ورقات او عزيمة كما هو ظاهر الفتاوى والنصوص سيما الامر فيها بغسل الاناء عن السدر والكافور واراقة بقية مائهما ولا ينافي ذلك الخبر ان الامر بالقاء سبع ورقات في القراح مع التقييد في احدهما بالورقات الصحاح واشتمال الاخر على غرائب كما اعترف به غير واحد وجهان ثم مقتضى ظاهر جعله كغسل الجنابة او عينه جواز غمس الميت في الكثير فيسقط الترتيب وفاقا للمحكي عن المقنع ووالده والشهيد والمحقق الثاني وبعض من تأخر عنهم وربما يضعف التشبيه بعدم ظهوره في العموم بحيث يشمل ذلك فيبقى الاصل سليما او معتضدا بظاهر الاخبار المفصلة لكيفيته فلذا استشكل في كره وتبعه ولده واحتمل العدم في مع تصديقه قواه كا اللثام وتبعه شيخنا المعاصر وفيه ان هذا انما يتطرق في صحيح ابن مسلم الدالة على التشبيه دون المستفيضة الدالة على ان الميت جنب يغسل غسل الجنابة وكذا الاخبار الدالة على ان المقصود تنظيف الميت فالقول بالاجزاء بالارتماس لا يخلو عن قوة وان كان الاحوط خلافه ومحل الخلاف اجزاء الارتماس عن الترتيب بين الاعضاء لا جواز الترتيب على وجه الارتماس بان يغمس كل جانب في الماء او يغسل الكل بقصد غسل عضو واحد فانه جائز اتفاقا كما ان الاجزاء بالارتماس عن الترتيب بين الاغسال غير جائز اتفاقا والاحوط الصب في الاعضاء ايضا خروجا عن خلاف من اوجب ذلك في غسل الجنابة ولم يكتف بالارتماس العضو في الماء وان كان ضعيفا ثم ان وجوب تثليث الغسل بالخليطين والقراح مختص بحال التمكن من الماء والخليط وان فقد احدهما فان كان المفقود هو الماء بان لم يكف الا لوجه منه لغسل واحد فهل يجب استعماله قراحا او وجوب خلطه بالسدر قولان اختار الاول في كرى لانه اقوى في التطهير ويضعف ذلك لو جوزنا كون ماء الخليطين مضافا والاقوى وجوب خلطه بالسدر وفاقا للمحقق والشهيد الثانيين وعدل اليه في البيان لان العجز انما يتحقق في الجزء الاخير من المركب المتدرج في الوجود الخارجي وربما توهم التخيير من حيث ان نسبة العجز الى الجزئين على السواء والامر لا يتعلق بالنسبة اليهما تدريجا فلا مرجح لتعلقه بالاول وفيه ان المستفاد من ادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور وجوب ايجاد الجزء المقدور على النحو الذي وجب ايجاده حال انضمام غير المقدور اليه والغسل بالقراح انما وجب ايجاده متصفا بكونه بعد استعمال الخليطين فلو اتى به عند العجز اتى به لا على صفته التي وجب ان يوجد عليها ودعوى ان الغسل بالسدر ايضا كان متصفا بكونه قبل استعمال الاخيرين فهو ايضا بهذه الصفة معسور فيكشف ذلك عن ان تعذر الانضمام اوجب تعذر الصفتين والغسلان مع قطع النظر عن صفتيهما مشتركان في كون كل واحد ميسورا على البدل (فالراجح تقديمها على البدل) اصلا فوعه بان صفة القبلية لا يقتضي تعين محل الفعل وزمانه بخلاف صفة البعدية فان الجزء الاخير من المركب يتعذر الاتيان في محله بخلاف الجزء الاول وهذه ضابطة مطردة في كل فعلين بينهما ترتيب فان الواجب عند تعذر الجميع هو اختيار الاول ومما ذكرنا يظهر الوجه فيما اعترف في كرى بعد اختيار تقديم القراح اذا لم يكف الماء الا لغسل من انه لو كفى غسلتين وجب تقديم السدر لوجوب البداءة به قال ويحتمل الكافور لعظم نفعه انتهى والصواب على ما اخترنا خلط الماء الباقي بالكافور في الاقوى ووجوب التيمم عما تعذر من الغسلات كما عن البيان ومع صد والروض وغيرها لعموم البدلية ونفاه في كرى معللا بحصول مسمى الغسل وفيه نظر ولو انعكس الفرض في اصل المسئلة بان وجد الماء وفقد السدر والكافور غسل ثلاثا بالقراح عند المفصل الاكثر ظاهرا وقيل لان المامور به شيئان متمايزان وان امتزجا في الخارج كما هو مدلول قوله ع في صحيح ابن مسكان اغسله بماء وسدر وليس الاعتماد في ايجاب الخليطين على ما دل على الامر بتغسيله بماء السدر حتى يمنع الامر بانتفاء المضاف اليه وبعد تسليمه لا نسلم فوات الكل بفوات الجزء بعد قيام الدليل على عدم سقوط الميسور بالمعسور انتهى وفيه ان المامور به شيء واحد هو الغسل ومتعلقه ايضا شيء واحد مركب من شيئين ممتزجين على ما هو مدلول قوله ع اغسله بماء وسدر وليس معناه اغسله بماء واغسله بسدر وان كان الاصل في العطف يقتضي ذلك الا ان العطف على هذا النحو بحرف الواو كثير كما لا يخفى ثم اذا سلم دلالة اغسله بماء وسدر على كون المامور به شيئين متمايزين لم يقدح التعبير عنه في بعض الاخبار الاخر بماء السدر لان التركيب العقلي الاعتباري المنتزع من التركيب الخارجي بمنزلة المركب الخارجي في عدم سقوط جزء الميسور بتعذر جزء الاخر فان ماء السدر ليس من قبيل ماء الرمان كما هو واضح ثم لو سلم تغاير عنواني الاضافة والعطف في المؤدى كان اللازم تحكيم ما دل على وجوب الغسل بماء السدر على ما دل على وجوب الغسل بماء وسدر لان الاول كالتقييد للثاني فتامل ثم لا وجه لما ذكر اخيرا بقوله وبعد تسليمه الى اخره اذ لا دليل يجب المقدور من الشيئين المتمايزين خارجا المامور بهما على وجه الاجتماع الا ما دل على عدم سقوط الميسور بالمعسور والا فهي لا يحتاج الى الاستدلال الا بما في التكاليف المستقلة الا ان الاجزاء في التركيبات العقلية الحاصلة بسبب الاضافة او التوصيف كماء الرمان ونحوه فالتحقيق ان لا فرق في هذا المقام بين التركيب الانضمامي الخارجي والاول غير قادح من حيث كونه تركيبا عقليا كما ان الثاني لا ينفع لان التركيب الخارجي انما هو في متعلق المامور به اعني الغسل لا نفسه فالاولى التمسك بادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور حيث انها جارية في المقام عرفا وان كان المامور به شيئا واحدا وهو الغسل في

العرفية

العرفية في مجاري تلك الادلة موارد اجراء العرف اياها الا في التركيب الخارجي وربما يستدل في المقام بما دل على كون المحرم كالمحل في الغسل الا انه لا يقربه كافورا اذا المتعذر عقلا كالمتعذر شرعا وفيه ان المتعذر شرعا كالمتعذر عقلا دون العكس مع ان الحكم الثابت في مورد خاص للتعذر شرعا لا يسري الى التعذر العقلي كما لا يخفى ثم قضية ادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور كما عرفت سابقا هو وجوب اتيان الميسور على النحو الذي يؤتى به عند الانضمام ولازم ذلك وجوب مراعاة الترتيب بين امتثال وجوب الغسل بالقراح الذي هو تكليف مستقل فيجب التمييز بالنية محافظة على الترتيب فلا وجه لما اعترض على المحقق والشهيد الثانيين في ايجابهما التمييز بين الغسلات بالنية الا ان يدعى ان الترتيب انما كان معتبرا مع وجود الخليطين في تغاير الغسلات المفروض انتفاء التغاير بانتفاء الخليط وفيه تامل وهل يحكم بترتب اثار الغسل الاختياري على الغسل الاضطراري ام لا فيجب بملاقاة الميت الغسل للملاقاة والغسل للمس وجهان بل قولان اقواهما الثاني وفاقا للشهيد والمحقق الثاني وجماعة للاصل واختصاص ما دل على ارتفاع الاحكام بعد الغسل الى الغسل التام دون الناقص وان كان مامورا به عند الاضطرار وقلنا بان الامر الاضطراري يقتضي الاجزاء عقلا كما حقق في الاصول الا ان الاجزاء لا يستلزم ترتب الاثار الوضعية المترتبة على الفعل الاختياري فمعنى بدلية الاضطراري عنه ترتب بعض اثاره عليه مثل جواز الدفن فيما نحن فيه لحصول حقه في حدثه وخبثه بعد هذا الغسل فهو بمنزلة مسح عين النجاسة للصلاة الذي وجب بعض عند تعذر ازالتها بالماء حيث يكفي في بدليته عن الغسل والامر به جواز ايقاع الصلاة فيه قبل وجدان الماء ومما ذكرنا يظهر عدم الاجزاء ووجوب الاعادة اذا تمكن من الغسل التام خلافا للمحكي عن المدارك فاستظهر الاجزاء تبعا للشيخ المحقق الاردبيلي بناء على ان الامر بالبدل الاضطراري يقتضي الاجزاء عن الاختياري وهو حسن لو ثبت كون الاسقاط بمعنى البدل عند الاضطرار كما في وضوء ذي الجبيرة والاقطع بل وضوء التقية دون ما اذا ثبت كون السقوط بواسطة الاضطرار الا انه وجب البدل من باب الاكتفاء به ما دام تعذر الاختياري او شك فيما ثبت فيرجع الى اصالة عدم ترتب الاثر من زوال الحدث والخبث الموجبين لتغسيله بالغسل الاختياري وكيف كان فالظاهر عدم الخلاف بين الفريقين في عدم وجوب الاعادة لو تمكن من الغسل الاختياري بعد الدفن وعن الرياض دعوى الاجماع وفيه بعد تسليم حرمة النبش حتى لاستدراك الغسل التام انه حسن اذا اشتمل النبش المحرم على الاطلاق اما لو اتفق خروجه ففي سقوط تغسيله نظر من اطلاق كلامهم في التقييد بقولهم قبل الدفن كما في كلام الشهيد والمحقق الثاني وعدم انصراف العمومات الى الميت المدفون ومن قضية ما تقدم من موضع الاجزاء التي لا يفرق فيها بين ما تقدم قبل الدفن وما بعده اذا لم يرجم حرمة النبش ودعوى تنزيل الدفن منزلة انتهاء وقت التكليف عرية عن البينة فوجوب الاعادة لا يخلو عن قوة ولو خيف من تغسيله لو على وجه الصب او الغمس عن ذلك تناثر جلده كالمحترق والمجدور تيمم بالتراب بلا خلاف بين الاصحاب كما عن المدارك وغيره وعن كره ان عليه اجماع العلماء وعن المنتهى انه اذا مات انسان ولم يمكن غسله تيمم بالتراب كما حكي عند جميع الفقهاء الا ما عن الاوزاعي ويدل عليه مضافا الى عموم البدلية رواية زيد بن علي عن ابائه صلوات الله عليهم عن علي ع ان قوما اتوا رسول الله ص فقالوا يا رسول الله ص مات صاحب لنا وهو مجدور فان غسلناه انسلخ فقال يمموه وقد يناقش في عموم البدلية بان ما دل عليها ان كان المبدل المؤثر في رفع الحدث هو خصوص الماء دون الماء مع الخليط مع ان ادلة البدلية ظاهرة في مقام رفع الحدث دون هذا الغسل المشروع لرفع خبث الميت وحدثه كما انه قد يناقش في الرواية بضعفها ومعارضتها بصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن ع في ثلثة نفر كانوا في سفر احدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلوة ومعهم ما يكفي احدهم من الماء قال يغتسل الجنب ويدفن الميت ويتيمم الذي عليه الوضوء لان غسل الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للاخر جائز وضعف هذه المناقشات واضح للمتامل اما ضعف المناقشة في عموم البدلية فلان قوله ع في صحيح حماد هو بمنزلة الماء يدل على وجوب استعمال التراب حيث وجب استعمال الماء سواء كان الواجب استعمال مطلق الماء او استعمال ماء خاص كماء السدر والكافور والمضايقة في نسبة التطهير الى الماء المضاف للسدر بدعوى اشتراك السدر معه في احداث الطهارة مخالف لما هو المركوز في اذهان المتشرعة من استقلال الماء في الطهورية ولما دل على انحصار الطهور في الماء والتراب مثل قولهم عليهم السلام هو احد الطهورين وقولهم في باب الطهور انما هو الماء والتراب ونحو ذلك وح فيجب استعمال التراب بدل ماء السدر والكافور كما يجب بدل القراح مع انه لو فرض فقد الخليطين فلا خلاف في وجوب استعمال الماء القراح ولو في غسل واحد فمع تعذر الماء يجب بدله فيصير التيمم بدلا اضطراريا عن غسل اضطراري ويترتب عليه عدم تطهير الميت به وعدم سقوط غسله عند التمكن من الماء والخليط نعم يمكن القول بسقوطه لو تمكن من الماء دون الخليط واما ضعف المناقشة في سند الرواية فواضح بعد انجبارها من الشهرة المحققة والمستفيضة حكاية الاتفاق واما المعارضة بصحيح ابن الحجاج فلان المروي في يب هذه الرواية بطريق مرسل وسند الفقيه وان كان صحيحا الا ان الموجود فيه على ما حكي هو قوله ع ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذي عليه الوضوء فيخرج الرواية عن المعارضة الى المعاضدة وكيف كان فلا اشكال في اصل المسئلة انما الاشكال والخلاف في وجوب تعدد التيمم بتعدد الاغسال كما عن كره ومع صد والروض وغيرها للاحتياط اللازم في المقام وعموم كون التراب بمنزلة الماء او يكفي تيمم واحد كما عن كرى للاصل وكون غسل الميت بمجموعه غسلا واحدا بمنزلة غسل الجنابة وظهور ما دل على كون الميت جنبا في انه يكفي له ما يكفي الجنب من التيمم مع ان حكمة التعدد ظاهرة الاختصاص بصورة استعمال الماء فيها هو الاقوى وفاقا لجماعة من متاخري المتاخرين بل لظاهر النص وفتاوى الاصحاب كما يشهد به في كرى وكشف اللثام والرياض وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه والمعروف في كيفيته ان المباشر يضرب بيده فيمسح بهما وجه الميت نظير المريض العاجز عن مسح يديه على الارض ولو باعانة الغادر وربما كان في

ولا دلالة على وجوب صب الماء على الارض عن سهو التيمم الا ان ذلك عقيب ما ضل التيمم فلعله بعض من يعتمد على المسح بها بحيث يسيل البرد المسح منكرة
منهم باعانة القادر دون من لا يقدر فهو يستحب في تغسيل الميت ومنها وضعه على ساجة او سرير بلا خلاف كما عن جمع بل ظاهر ما برفعه عن الارض كما هو
اجماع الغنية والظاهر ان رفاع المحل لئلا يجتمع ماء الغسل كونه خشبة او ساجة مستحبا حفظا لبدن الميت عن التلطخ كما يظهر عن جماعة منهم الشهيد وفي رواية
يونس اذا اردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة ويحتمل قويا ان يراد منه بيان استحباب الاستقبال الاخير ويكون ذكر المغتسل لكونه الموضع المعد
عادة للتغسيل كما يشهد به تسمية المغتسل فيختص دليل الاستحباب بما ذكرنا من التعليل بين الجماعة ومنها ان يكون في حال الغسل مستقبل القبلة وفاقا للمحكي
عن المحقق واكثر الاصحاب بل عن المنتهى انه مذهب علمائنا بل ظاهرها الوجوب كما عن [illegible] ومع [illegible] مع صدق [illegible] وجردها الروايات على كثير من المستحبات
لا بوجوب في الدلالة كالاول ومنها حكاية الاجماع عن [illegible] والغنية والمعتبر على الاستحباب الا ان الظاهر منها كونها في مقابل من نفى رجحان الاستقبال على هذا الوجه
في الصحيح عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجها وجهه نحو القبلة او يوضع على يمينه ووجهه نحو القبلة قال يوضع كيف تيسر فاذا طهر وضع كما يوضع في قبره
وظاهر موثقة التخيير فلا يصغي الى ما قيل من ان مدلول الرواية هو نفي وجوب التعيين وهو كما ظنها ولا الى ما قيل من ان المراد هو ايجاب ما تيسر من هيئتي
الاستقبال الواردتين في السؤال فالقول بالاستحباب الاخير من قوة والاحتياط لا يترك ومنها ان يكون حال الغسل تحت الظلال للاتفاق المحكي عن
كره والمعتبر مع صحة على بن جعفر عن الميت يغسل في الفضاء قال لا باس وان يستر احب الي وفي رواية طلحة بن زيد ويستحب ان يجعل بين الميت وبين
السماء سترا وعن المعتبر ان طلحة بن زيد وان كان بتريا الا ان روايته منجبرة برواية علي بن جعفر واتفاق الاصحاب انتهى وفي هذا الاعتذار دلالة على انه لا
يرى التسامح في ادلة السنن ومنها وقوف الغاسل على جانبه كما عن المقنعة وظ وتم وهي لقول الصادق عليه السلام ولا يجعله بين رجليه بل يقف على جانبه وفي
المحكي عن جماعة استحباب الوقوف على يمينه بل عن الغنية الاجماع عليه ولعله لعموم رجحان التيامن الا انا لم نعثر على نص فيه ولذا انكره كاشف اللثام تبعا للمحقق
وكانهما الا ان التسامح بمجرد فتوى الفقيه ومنها عدم ركوبه وهو مستحب في الغسلين الاولين ويدل عليه اجماعا على ما حكي عن قت والغنية والمعتبر وجمع
البرهان لرواية الكاهلي بل مرسلة يونس في الغسلة الثانية قبل الغسل الحكمة فيه ان لا يخرج منه من بعد الغسل لضعف الماسكة وعن الحلي انكار ذلك
ولا يستحب المسح في الثالثة اجماعا بل يكره لما فيه من النص لكثرة ما يخارج كما في كري وهو كاف بعد الانضمام الى فتوى جماعة بها بل عن قت الاجماع عليها عن
الفقه الرضوي ولا تمسح بطنه في الثالثة وعلى كل حال فلو خرج شيء بعد غسل المس لا يجب اعادة الغسل ولا يجوز قياسه على الحدث الخارج من الحي في اثناء
الغسل وان دلت الروايات على انه كغسل الجنابة وحينئذ الكلام في ذلك والحكم المذكور ثابت في كل ميت الا الحامل التي مات ولدها في بطنها فاخذ ان
والنبوي اذا توفيت المرأة واراد وان يغسلوها فليبدأ وابطنها ولتمسح مسحا رقيقا ان لم تكن حبلى وان كانت حبلى فلا تحركها وفي من عن البيان لو اتفق
الاجهاض فيستلزم الفاعل بسنة عشر دينارا واعترف بعض المعاصرين بعدم وجدان ذلك في نسخ البيان ومع ذلك فدليله غير واضح ومنها الذكر لله تعالى حال
الغسل والدعاء بما في رواية سعد الاسكاف عن مولانا الباقر عليه السلام ايما مؤمن غسل مؤمنا فقال اذا قلبه اللهم ان هذا بدن عبدك المؤمن قد اخرجت روحه منه وفرقت
بينهما فعفوك عفوك الا غفر الله عز وجل له ذنوبه سنة الا الكبائر وفي صحيحة ابراهيم بن عمر عن الصادق عليه السلام ما من مؤمن غسل مؤمنا وهو يقول وهو يقلبه
يا رب عفوك عفوك الا عفى الله عنه ومنها صب الماء الى حفيرة ولكن بتجاه القبلة لرواية سليمان بن خالد اذا غسل يحفر له موضع الغسل تجاه القبلة وفي دلالتها
على استحباب الاستقبال بالحفيرة بل اصل الحفر نظر بل الظ انه في مقام بيان الاستقبال بالميت عند التغسيل الا ان الامر سهل وكيف كان فلا باس بارسال الماء في
البالوعة وهي الموضع المعد لصب الماء ويكره ارساله في الكنيف وهو الموضع المعد لقضاء الحاجة لمكاتبة الصفار وفي الروض ان البالوعة البول ملحقة بالكنيف
ومنها تليين اصابعه برفق على المشهور بل عن المعتبر انه مذهب اهل البيت عليهم السلام لقوله عليه السلام في رواية الكاهلي ثم تلين مفاصله فان امتنعت عليك فدعها وعن العماني
المنع من ذلك لقوله عليه السلام اذا غسلتم ميتا فارفقوا به ولا تغمزوا له مفصلا وعن الشيخ حمله على ما بعد الغسل ومنها غسل وجهه اي جسده الشامل للقبل والدبر
بماء ممزوج بالحرض بضمتين وهو الاشنان والسدر امام الغسل الاول لقوله عليه السلام في الرواية المتقدمة فابدء بفرجه بماء السدر والحرض ويستحب ايضا غسل الفرج
بماء الكافور والحرض قبل الغسل الثاني كما في خبر عن مع صدق لقوله في الرواية المتقدمة في بيان الغسل الثاني وابدء بفرجه بماء الكافور واصنع
كما صنعت اول مرة اغسل ثلاث غسلات بماء الكافور والحرض ومنه يعلم استحباب تثليث غسلات الفرج ومنها غسل [illegible] ومنها
تكرار غسل كل عضو من اعضائه ثلثا للرواية المتقدمة وعن كري الاجماع على تثليث غسل اعضائه كلها من اليدين والفرجين والرأس والجنبين
ومنها ان يوضأ قبل الغسل وبعد ازالة النجاسة العرضية لصحيحة حريز الميت يبدء بفرجه ثم يوضأ وضوء الصلوة ورواية عبد الله بن عبيد يطرح
عليه خرقة ثم يغسل فرجه ويوضى وضوء الصلوة ونحوها غيرهما ولما فرضها الوجوب لذا قال جماعة مضافا الى عموم قولهم عليهم السلام في كل غسل وضوء
بضميمة ان هذا كغسل الجنابة وعنه فليس فيه وضوء والاخبار مع وهن دلالتها لكثرة عطف المستحبات على الوضوء فلا يبعد ابدا من الرجحان حمله
على الاستحباب بقرينة خلو باقي الروايات السابقة عنه بل دلالة بعضها على العدم كرواية يعقوب بن يقطين قال سالت العبد الصالح عليه السلام عن غسل
الميت فيه وضوء الصلوة قال غسل الميت تبدأ بمرافقه فتغسلها بالحرض ثم يغسل وجهه ورأسه بالسدر الخ فان الاعراض عن ذكر الوضوء مع وقوع

السؤال عنه كالصريح في عدم وجوبه بل يظهر منه مضافا الى خلو اكثر الاخبار المشتملة على المستحبات عنه وكونه كغسل الجنابة بل عنه عدم استحبابه ايضا كما عن
ظ الحدائق والسرائر والمراسم وعن ط فقد روي انه يوضأ الميت قبل غسله فمن عمل به كان جائزا غير ان عمل الطائفة على ترك العمل بذلك لان غسل
الميت كغسل الجنابة ولا وضوء في غسل الجنابة والاقوى الاستحباب للاخبار وفتوى المشهور والاحتياط ومنها ان ينشفه بعد الفراغ من غسله بثوب
لروايات الحلبي ويونس وعمار ولئلا يبتل الكفن بالبلل وعن المص والمحقق الاجماع عليه وهي من المستحبات امور لم يذكرها المص فمنها
غسل يدي الميت ثلثا قبل الغسل اتفاقا كما عن جماعة بل قبل كل واحد من الاغسال كما يظهر من مرسلة يونس ثم اغسل يديه ثلث مرات كما يغسل الانسان
من الجنابة الى ان قال في بيان الغسل بالكافور واصل كما فعلت في المرة الاولى ابدا بيديه ثم بفرجه الخ ومنها غسل الغاسل يديه بعد كل غسل الى المرفقين للمرسلة
المتقدمة ومنها غسل راسه برغوة السدر عن المعتبر اتفاق فقهائنا اهل البيت عليهم السلام على غسل يديه بها الا ان المرسلة الاقتصار على الراس يظهر منها كون
ذلك من الغسل الواجب فيكون فيه دلالة على جواز الغسل بمضاف الا ان في الاعتماد عليه في مقابل ظهور سائر الاخبار في اعتبار الاطلاق لا اشكالا ومنها
ان لا يقطع الماء في كل غسلة مستحبة او واجبة حتى يتم غسل ذلك العضو نسبه في الحدائق الى الاصحاب وعن كري حكايتها عن الاسكافي والجعفي والشيخ
وعن هي انه يستحب لمن يصب الماء ان لا يقطعه ومنها امتثال الغاسل قبل التغسيل حكي عن البيان نسبته الى بعض الاصحاب وعن الفقه الرضوي نوضأ اذا اردت
الميت الغسل واغسل اذا اغسلته ولا تغتسل اذا حملته وفي الاستشهاد بما لا يخفى ومنها ان يجعل في دبره شيء من القطن لئلا يخرج منه شيء لمرسلة يونس و
عن قت الاجماع عليه وفي منها كثيرة للرواية الكاهلي ومنها الرفق بالميت للاخبار ومنها لف الغاسل على يديه خرقة ومنها فتق قميصه لينزع من تحت فيلزمه
احفظ الاعالي الميت عن التلطخ بالثوب لو كان فيه نجاسة متيقنة او محتملة ولصحيح ابن سنان ويجوز قميصه اذا غسل وينزع من رجليه وظاهرها كون ذلك بعد
التغسيل فيخالف العلة المذكورة وكيف كان فلا اشكال في استحباب فتق القميص اذا اريد نزعه بلا خلاف ظ في ذلك وانما الخلاف في ان نزع الثوب و
تغسيله مجردا مستور العورة مستحب كما عن صريح المعتبر وغيره بل عن لف نسبته الى المشهور معللا في المعتبر كما عن كره بان الثوب ينجس بما يخرج من الميت ولا يطهر
بصب الماء فينجس الميت والغاسل او المستحب تغسيله في قميصه كما عن العماني مدعيا تواتر الاخبار على ذلك وظ المحكي عن الصدوق وصريح المدارك والحدائق و
ربما نسب الى ظ الفقيه وكري لصحيح ابن مسكان وحسنة ابن خالد وان استطعت ان يكون عليه قميص يغسله من تحت القميص وصحيح ابن يقطين ولا يغسله الا في
قميص وما روي من تغسيل النبي صلى الله عليه وآله في قميصه ولو انه مخير بينهما كما يظهر من عبارة مع صدق وحكي عن قت مع دعوى الاجماع عليه ولعله للجمع بين الاخبار او ان
والمراد ان المراد بغسله في قميصه تحت ان هو ترك القميص عليه بحيث يكون جميع بدنه مستورا به فلا دليل على استحباب الا ان الاخبار المذكورة محمولة على ارادة عدم
التغسيل مجردا مكشوف العورة فلا ينافي ما ادعى من ستر العورة بنزع القميص ووضع خرقة على العورة كما في حسنة الحلبي اذا اردت غسل الميت فاجعل
بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميصه وغيره ونحوها الرضوي مع ان صريح مرسلة يونس المنجبرة باجماع الخلاف استحباب كشف ما عدا العورة
لامرها بجمع القميص على العورة وان اريد به استحباب ترك قميصه عليه لستر عورته بالكلية بلا نزع القميص والستر بخرقة ولعله الظ من هذا القول حيث جعلوه
في مقابل القائلين باستحباب النزع والتجريد فلا ينافي هذا القول استحباب كون ما عدا العورة عاريا ففي استحبابه ايضا اشكال والاقوى التخيير لحسنة
الحلبي المنجبرة بالاجماع في ما عرفت من ان الاخبار الامرة بغسله في قميصه مسوقة لبيان مرجوحية كونه مكشوف العورة لا في مقابل الاعم منه وفي شرح ما
يجرفها اخرى ظ الحدائق على ما حكي عنه يستحب غسله عريانا مستور العورة اما بقميصه او بنزع القميص وترك على عورته خرقة وقال الشافعي يغسل في قميصه وقال
ابو حنيفة بنزع قميصه ويترك على عورته خرقة دليلنا اجماع الفرقة وعملهم انه مخير بين الامرين انتهى وربما يستظهر استحباب الغسل في القميص من الاخبار الواردة
بتغسيل احد الزوجين والمحارم من وراء الثياب بضعفه ان الظاهر عدم الخلاف في رجحان ذلك في تغسيل احد الزوجين والمحارم ولو فرض وجود الخلاف
فينبغي القطع بضعفه للاخبار الكثيرة المتقدمة ولذا ذهب كثير من الاصحاب الى وجوبه هناك ثم انه قد صرح المحقق والشهيد الثانيان وبعض من
تاخر عنهما باذن الوارث في فتق القميص فلو لم ياذن او كان غير اهل للاذن لم يجز وفيه اشكال من اطلاق الاذن من المالك الحقيقي مع جريان السيرة على
عدم الاستيذان وفي الضمان ايضا اشكال لاطلاق الاذن الشرعي فكان الوارث استحقه مفتوقا ويحتمل اباحة الفتق مع الضمان جمعا بين ادلة الاستحباب
والضمان ومنها ستر العورة بخرقة ونحوها مع امن اطلاع الغاسل وغيره عليه والا وجب اجماعا على الظ المصرح به في محكي المعتبر والظ عدم استحباب ستر
عورة الصبي الذي يجوز للنساء تغسيله مجردا الا ان جواز نظر المرأة يدل على جواز نظر الرجل كما عن المعتبر وكره ومنها البدأة في غسل الراس واللحية
بالشق الايمن نسبه في محكي المعتبر الى فقهائنا وفي كره الى علمائنا ويدل عليه رواية الكاهلي واعتذر في الاول عن ضعفها من جهة محمد بن سنان بعمل
الاصحاب على مضمونها ويكره في تغسيل الميت امور منها اقعاده على المشهور بل نسبه في كره الى علمائنا وعن قت الاجماع عليه واجماع الفرقة على
استحبابه وعن الغنية الاجماع على انه لا يجوزان يقعد الميت وظ الحرمة كما عن ابن سعيد النص عليها ولعله لظ قوله عليه السلام واياك ان تقعده وهو محمول
على الكراهة كالامر باقعاده برواية الفضل محمول على التقية كما عن جملة من الاصحاب تبعا للشيخ قدس الله اسرارهم ومنها قص اظفاره
وترجيل شعره اي تسريحه وجزه ونتفه عن الشيخ بل عن ابن زهرة والمعتبر الاجماع عليه وكذا عن قت عند انه ادعى الاجماع اولا على عدم الجواز كما عن المنتهى

في احكام الاموات وما يتعلق بها

فاغسلها من فوقها الى قدمه ثلث غسلات ... وادخل يدك تحت منكبيه وذراعيه ويكون الذراع والكف من بطنه كلما غسلت شيئا منه ادخلت يدك تحت منكبه وفي
باطن ذراعيه ثم رده على ظهره ثم اغسله بماء قراح كما صنعت ولا تبدأ بالفرج ثم تحول الى الرأس واللحية والوجه حتى تصنع كما صنعت ولا بماء قراح ثم اذفره بالخرق
ويكون تحته القطن وتذفره به اذفارا قطنا كثيرا ثم تشد فخذيه على القطن بالخرقة شدا شديدا حتى لا يخاف ان يظهر شيء واياك ان تقعده او تغمز بطنه واياك ان
تحشو في مسامعه شيئا فان خفت ان يظهر من منخريه شيء فلا عليك ان تصير ثم قطنا فان لم تخف فلا تجعل فيه شيئا ولا تخلل اظفاره وكذلك غسل المرأة
والواجب من جميع ذلك ما تضمنه صحيح سليمان بن خالد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام كيف يغسل الميت قال بماء وسدر واغسل جسده كله واغسله اخرى بماء وكافور
ثم اغسله اخرى بماء قلت ثلاث مرات قال نعم فاذا فرغ من غسله وجب تكفينه كفاية بالاجماع بل الضرورة ...

[illegible]

الفصل الرابع

[illegible]

من الحائض ... وفي كراهة الازار فوق القميص وغير ذلك مع عدم ان المراد به مئزر مع ان الازار بالمعنى الاخر هو الثوب الشامل للبدن ما عدا
الرأس وهي الملحفة ومنه يظهر الاستدلال برواية معوية بن وهب فيها سهل عن ابي عبد الله عليه السلام قال الكفن المفروض ثلاثة اثواب وقميص لا بد عليه ازاره
خرقة يعصب بها وسطه ... على الاجماع والاتفاق على عدم وجوب الخرقة
والعمامة بل عدهما من الكفن فبقي القميص والازار واللفافة وعرفت ان الازار هو المئزر ورواية يونس بن يعقوب عن ابي الحسن الاول قال سمعته يقول
اني كفنت ابي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفي قميص من قمصه وعمامة كانت لعلي بن الحسين عليه السلام فان الظاهر احد ثوبي الاحرام هو الازار المرادف للمئزر الا ان التكفين
فيه لا يستلزم الازار به في هذه الرواية ونحوها غير مجدية في المقام ومن جميع ذلك يظهر ضعف ما عن الاردبيلي قده من التامل في مستند المشهور وبعده عن ذلك
صاحب المدارك فخالف المشهور وافرط تلميذه المحدث الاسترابادي بالغ في الطعن على المشهور في ايجاب المئزر وتبعهم جماعة قال في المدارك ان المستفاد من
الاخبار اعتبار القميص والثوبين الشاملين للجسد او الاثواب الثلثة وبمضمونها افتى ابن الجنيد في كتابه فقال لا بأس ان يكون الكفن ثلثة اثواب يدرج فيها
ادراجا او ثوبين وقميصا وفي صحيحه عبارة الصدوق في الفقيه فانه قال والكفن المفروض ثلثة قميص وازار ولفافة سوى العمامة والخرقة فلا يعدان من
الكفن وذكر قبل ذلك ان المغسل للميت قبل ان يلبسه القميص ياخذ شيئا من القطن ويذر عليه ذريرة ويجعل شيئا من القطن على قبله ويضم على رجليه جميعا و
يشده الى وركيه بالمئزر شدا جيدا لئلا يخرج منه شيء ومقتضاه ان المئزر عبارة عن الخرقة المشقوقة التي يشد بها الفخذان والمسئلة قوية الاشكال
ولا ريب ان الاقتصار على القميص واللفافتين او الاثواب الثلثة الشاملة للجسد مع العمامة والخرقة التي يشد بها الفخذان اولى انتهى **اقول** اما الاخبار
الدالة على اعتبار ثلثة اثواب وثوبين ما عدا القميص فلا تدل على اعتبار شمول ما عدا القميص اذ الثوب غير ماخوذ فيه الشمول للبدن ولذا كان القميص
الاثواب من غير تجوز بل تما صحيحة زرارة وصريح صحيحة معوية بن وهب المتقدمتين كون العمامة والخرقة من الاثواب الخمسة وليس هنا دليل اخر على اعتبار
شمول ما عدا اللفافة لا خصوصا عدا ما يحتمل من حسنة حمران ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن ولا عموما عدا ما يتخيل من عموم وجوب
الكفن في الاثواب بدعوى ظهور لفظ الثوب والتكفين فيه في الثوب الشامل وبضعف الاول ان الفعل لا يشمل الشمول والثاني بمنع ظهوره ما ذكر في الثوب
الشامل كما عرفت ومنه يظهر ما في المحكي عن الذخيرة حيث قال ورعاية توجيه لقول المشهور ان في بعض الاخبار امر بلف بالازار ثم اللفافة فيكون المراد بالمئزر
الا ما يليه به فانه فوق الثياب وفيه تكلف مع انه على تقدير التسليم لا يكفي لتخصيص الاخبار السابقة والمسئلة محل اشكال انتهى وفيه مع ما تقدم سابقا في
معنى الازار انه ان تم دل على اعتبار شمول الاثواب الثلثة للبدن حتى يحتاج اخراج الازار الى مخصص ومنه يظهر ما في استشهاد صاحب المدارك بكلام
ابن الجنيد حيث عبر عما عدا القميص بالثوب ان اراد من ذلك نسبة اعتبار شمول ما عدا القميص للبدن اليه اذ قد عرفت ان ذكر الثوب لا يدل على الشمول ولا
فاستشهاده بكلام المحقق في المعتبر اولى لانه ذكر في مسئلة القميص ان الوجه ما قاله ابن الجنيد من كذا وكذا الى اخر عبارة ابن الجنيد نعم ربما حكى بعض نسبة
هذا القول الى المعتبر والى ظ العماني والصدوق والجعفي وعباراتهم المحكية لا تدل عليه ثم ان هنا قولا ثالثا حكي عن بعض المعاصرين وهو التخيير بين المئزر
والثوب الشامل وكانه للعمل بالمطلقات والجمع بين المقيدات او لطرح الكل والرجوع الى البراءة وفي الجميع نظر واما الثاني من الاثواب فقميص والمراد به الواصل
الى نصف الساق لانه المتعارف في ذلك الزمان ولا عبرة بغير المتعارف والمتعارف في غير ذلك الزمان او عند غيرهم نعم يجوز كونه اقصر بقليل بحيث لا
يخرج عن المتعارف وان صدق انه قميص قصير اذ لا يخرج عن المتعارف بمجرد القصور نعم كونه الى القدم او قريبا منه لا يجوز الا باذن الورثة او الوصية فافهم
وتعيين القميص هو المشهور بل عرفت والغنية الاجماع عليه للاصل والاخبار الكثيرة وعن الاسكافي التخيير بينه وبين ثوب شامل واستوجهه المحقق
في المعتبر وقد تقدمت عبارتهما وتبعهما الشهيد الثاني وجمع ممن تاخر عنهم لرواية محمد بن سهل عن ابيه قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن الثياب التي يصلي فيها الرجل
ويصوم ايكفن فيها قال احب ذلك الكفن يعني قميصا قلت يدرج في ثلثة اثواب قال لا باس به والقميص احب الي ومرسل الصدوق عن ابي الحسن في الرجل يموت ايكفن في ثلثة
اثواب بغير قميص قال لا باس به والقميص احب الي والظاهر ان هذه هي الرواية السابقة ارسلها الصدوق ومنقولة بالمعنى وكيف كان ففي التعويل على ظاهرهما في الخروج عن
ظ الروايات اشكال فالاحوط بل الاقوى تعيين القميص والثالث منها ازار وهو ثوب شامل للبدن وقيل لا تجب زيادة على ذلك بحيث يمكن شدها من قبل راسه ورجليه
والواجب فيها عرضا ان يشمل البدن كله ولو بالخياطة وفي الفرق بين الطول والعرض نظر فالاكتفاء بالخياطة في الاول ايضا له وجه واعتباره مما لا خلاف فيه بل اتفاق
ولو خلى بعض الاخبار عن ذكره لوضوح اعتباره ثم انه ذكر المحقق الثاني انه يراعي في جنس هذه الاثواب المتوسط باعتبار اللائق بحال الميت عرفا فلا يجب الاقتصار
على ادون المراتب وان ماكس الوارث وكانوا صغارا حملا للاطلاق على المتعارف واستحسنه في الروض لان العرف هو المحكم في مثل ذلك مما لم يرد فيه تقدير شرعي
وتبعه على ذلك غير واحد من متاخري المتاخرين ولعل مستنده ما يستفاد من ادلة استحباب تحسين الكفن وان المتبادر منه هو الكفن اللائق بحاله الذي لا يوجب هتكا
في انظار الناس كما يستثنى للمفلس من ماله اللباس اللائق فلو لم يكن في الكفن اللائق ... وقد ورد
في كثير من الاخبار رجحان اجادة الكفن وكونه زينة للميت وان الموتى يتباهون باكفانهم والحاصل ان الكفن عرفا وشرعا احترام الميت واعتناء به في
الدنيا والاخرة فهو اولى بمراعاة الشارع ثم لا يقاس بحال الحي من اللباس الذي ... ومما ذكرنا يظهر ما عن المحكي عن الاردبيلي من المنا[illegible]

الحكم المذكور من حيث عدم الدليل على جواز ذلك مع نزاع الورثة وكونهم صغارا ثم قال الا ان يستفاد ذلك من جواز اخذ ما يصدق عليه الكفن من العرف
الذي هو فيه ان ادلة جواز ما يصدق عليه الكفن يوجب جواز مزاحمة الوارث ذليل الولي وغيره ممن يباشر امور الميت لا يجهيزه الواجب وحيث يتحقق بغير ذلك
الكفن فلا سلطان له على الوارث في الزائد مع ان ما ذكره يوجب جواز التكفين بل اطلاق التجهيز بما فوق اللائق وان لم ياذن الوارث فما ذكره اخيرا من الرجوع
الى العرف هو الاجود بالتقريب الذي ذكرنا نعم لو اختار الولي التكفين بالادون لم يكن اثما وكان الباقي للورثة لان ادلة وجوب التكفين لم يوجب التكفين الا
بمطلق ما يصدق عليه الكفن ولا ينافي ذلك ما ذكرنا من استحقاق الميت للكفن اللائق فقد يتوهم انه هل يعتبر في كل ثوب من الثلثة ان لا يكون حاكيا كما في الروض
بعد الجامع صرح لانه المتبادر من اطلاق الثوب او يكفي ستره بالمجموع لحصول غرض التكفين به ام لا يعتبر ذلك ... للاصل الاطلاق وجوه اقوال خيرها اوسطها
لعدم الدليل على الاول والتبادر غير مسلم بحيث يعتنى به في رفع اليد عن الاطلاق واما ما سيجيء من اعتبار كون ما يكفن به مما يصلي فيه فهو ضابطة لبيان جنس الكفن
او صفته ويندفع الثالث مضافا الى شذوذه بل عدم القول به الا من بعض متاخري المتاخرين بما علم ان مقصود الشارع من التكفين هو ستر البدن كما يشير ...
بحقيقته المعنى الموارات مضافا الى ما عن علل الفضل من انه انما امر بالتكفين ليلقى به طاهر الجسد ولئلا تبدو عورته لمن يحمله او يدفنه ولئلا يظهر على الناس بعض
حاله وقبح منظره ولئلا يقسو القلب بالنظر الى مثل ذلك للعاهة والفساد وليكون اطيب لانفس الاحياء ولئلا يبغضه حميمه فيلغي ذكره ومودته ولا يحفظ فيما خلفه
واوصاه وامره به واجب بعض في الاثواب كونها بغير الحرير المحض اجماعا على الظاهر المحكي عن جملة من العبائر ويدل عليه مضافا الى الكلية الاتية من اعتبار كون
الكفن من جنس ما يصلي فيه الرجل خصوص مضمرة ابن راشد التي عدها في كري من المقبولات قال سألته عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل العصب اليماني من قز وقطن
هل يصلح ان يكفن فيه الموتى قال اذا كان القطن اكثر فلا باس ويؤيدها الاخبار الناهية عن التكفين بكسوة الكعبة مع التصريح فيها بجواز بيعها وهبتها و
رجحان الشراء بها فالظاهر ان النهي ليس الا لكونها من الحرير وظ النصوص وكثير من معاقد الاجماع بل صريح اجماع كري كالاجماع الذي استظهره كاشف
اللثام هو عدم الفرق في هذا الحكم بين الرجل والمرأة فما احتمله المص في المحكي عن نهاية من جواز تكفين المرأة به محل نظر وان كان يشهد له ما سيجيء من عموم
تنزيل الميت منزلة المحرم منضما الى ما دل على جواز احرام المرأة في الحرير وهذا اولى مما استند اليه هو من استصحاب جواز لبسه لها وكيف كان فظ المص
وجماعة حيث اقتصروا على المنع من الحرير عدم المنع من مطلق ما لا يجوز الصلوة فيه كاجزاء ما لا يؤكل لحمه واستجوده بعض من حيث عدم الدليل على نحو
هذه الكلية وانما منع من الحرير لما تقدم من النص والاجماع كما منع من المتنجس لاجلهما ايضا واما المغصوب فلا يختص بحرمة التصرف فيه بالتكفين ... في الغنية
كما عن تبرو الكتاب الى الصلاح وسيلة وقع وعد والتمهيد والمحقق الثاني هو اعتبار هذه الكلية بل استظهر من كلمات الثلث الاخيرة كون المسئلة
من المسلمات ولذا قال المحقق الاردبيلي فيما حكي عنه واما اشتراطهم كون الكفن من جنس ما يصلى فيه وكونه غير جلد فكان دليله الاجماع انتهى بل صرح بدعوى
في الغنية وربما استدل عليه ايضا باصالة الاشتغال بناء على عدم الاطلاق في ادلة التكفين ووجوب الرجوع في امثال المقام عند فقد الاطلاق الى
الاحتياط والاقوى الاستدلال عليه برواية محمد بن مسلم عن الصادق قال قال امير المؤمنين عليه السلام لا تجمروا الاكفان ولا تمسوا موتاكم الطيب الا الكافور
فان الميت بمنزلة المحرم ورواها في المحكي عن العلل عن ابيه عن سعد عن محمد بن عيسى عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن الصادق دلت على تنزيل الميت
في كل الاحكام منزلة المحرم فاذا انضم اليه ما ورد في الاحرام من وجوب كون ما يحرم فيه من جنس ما يصلى فيه كحسنة حريز ابن هاشم كل ثوب يصلى فيه فلا
باس ان يحرم فيه دل على وجوب كون الكفن مما يجوز الصلوة فيه ودعوى ان جعل الامام عليه السلام هذا التنزيل علة لكراهة امساس الطيب وتجمير الاكفان دليل على
كون التنزيل على جهة الاستحباب بمعنى انه ينبغي ان ينزل الميت منزلة المحرم لا انه كذلك لزوما والا لحرم امساسه الطيب كما يحرم امساس من مات محرما الكافور ممنوعة
بعد فرض تسليم عدم حرمة وضع الطيب على الميت كما سيجيء وهذا بخلاف التلبس بثوب الاحرام فانه من اركان الاحرام فتنزيل الميت منزلة المحرم يدل على
وجوب كسوته اياه وجعل الميت منزلة المحرم لا يوجب حرمة الامساس وانما يوجب كراهته من حيث انه في صورة التعريض للطيب واما عدم امساس من مات
محرما بالكافور فهو حكم شرعي وليعلل بعلة فيه مراعاة كونه محرما حال الحيوة ولذا لا يراعى فيه سائر تروك الاحرام وكيف كان فلا محيص عما عليه المش
وادعي عليه الاجماع وهل يعتبر مع ذلك ان لا يكون من الجلود كما صرح به جماعة منهم الشهيد في الذكرى بل يظهر من عبارة الاردبيلي المتقدمة بل ظاهر في
عبارة الغنية كونها مظنة الاجماع والاقوى ذلك لا لاجل اعتبار كون الكفن ثوبا حيث ان المتبادر منه وضعا او انصرافا لما عدا الجلود والظ
جواز كونه من صوف ما يؤكل لحمه ووبره على المش خلافا للمحكي عن الاسكافي فمنعه في الوبر وربما يحكى عنه المنع عن الشعر ايضا وعلى كل حال فلا
دليل اليه مع صيد التوقيع عن الرياض الاجماع على جواز الصوف ويؤيده بعد الاصل والاطلاقات الرضوي والظ انه لا يعتبر كونه منسوجا فلا
الثوب على الملبود ويظهر ممن استند المنع عن الجلد الى ان المتبادر من الثوب هو المنسوج كالمعتبر والمدارك اعتبار النسج وفيه نظر واما اعتبار
طهارة الاثواب فيدل عليه مضافا الى الكلية المتقدمة الا ان يراد بها بيان الجنس لا الوصف كما تقدم في اعتبار الساترية والى الاجماع
المحكي عن المعتبر والتذكرة وكري ما سياتي من وجوب ازالة النجاسة عن الكفن مع الامكان هذا كله مع الاختيار ومع الاضطرار فلا ريب في المنع
في المغصوب واما غيره ففي كري ان فيه وجوها ثلثة المنع لاطلاقه والجواز لئلا يدفن عاريا مع وجوب ستره ولو بالحجر ووجوب ستر العورة ...

الصلوة ثم ينزع بعد وقت فالجلد مقدم لعدم صريح النهي فيه ثم النجس لعروض المانع ثم الحرير لجواز صلوتهن فيه اختيارا وعن بعض استظهار الفرق
بين النجس وغيره فاجاز الاول لعدم وجوب نزعه عن الميت لو اصابه الكفن ونعله غسله وقرضه ولا تايل الى النجاسة عن قرب فامره اخف ومنع
في الثاني لاطلاق ادلة المنع كما عرفت في الحرير مع الامر بنزع الجلود عن الشهيد ثم قال ولو اضطر الى ستر عورته للصلوة ولم يوجد الا الممنوع منه امكن
الستر بهذه الاشياء من غير ريب لعدم الدليل عليه مع احتمال وضعه في القبر على وجه لا ترى عورته ثم يصلي عليه نهي وتوقف في البيان بين ما لو دار
بين غير الماكول والحرير والمتنجس وعن الرياض التفرقة بين ما منع عنه للدليل وما منع عنه لعدم الدليل على جوازه وهو مبني على استناده في المنع
عما لا يؤكل لحمه الى اصالة الاشتغال وتوقيفية التكفين وقد عرفت الدليل على العدم وفي الجميع نظر فالاظهر وجوب الستر بكل واحد من هذه
الاخص انما استفيد من اخبار علة تكفين الميت من كون حرمته ميتا كحرمته حيا ومن ان اصل ستر بدن الميت مطلوب مضافا الى اطلاق ثلثة
الاثواب في بيان الكفن الواجب وانصراف ادلة المنع عن المذكورات الى حال الاختيار ولو قلنا بعدم الوجوب فلا اقل من الجواز باذن الوارث وعدم الحرمة من اضيع
قصد الاحتياط لا يبعد ذلك لاضاعة للمال ولا تبرع بما هذا كله مع الانحصار في واحد اما مع وجود اثنين منها او ثلثة فالاقوى تقديم الثوب
النجس على الحرير وغير الماكول لاطلاق دليل المنع فيهما وعدم شمول دليل اعتبار الطهارة لما نحن فيه اما لكون العمدة نقل الاجماع المنفي في المقام و
اما لانه وان كان دليلا لفظيا مسلطا الا ان تقييد الثوب بالطاهر متاخر عن تقييده بكونه غير حرير ومما يجوز الصلوة لا بمعنى الترتيب في التقييد اللفظي
ضرورة عدم الترتيب في التقييد اللفظي وورود القيود على مطلق واحد بل بمعنى ان الملحوظ في نظر الشارع اعتبار وصف طهارة الثوب بعد اعتبار
كونه مما يجوز فيه الصلوة بمعنى انه اعتبر كون هذا الجنس الخاص من الثوب طاهرا في حال الاختيار والمفروض عدم التمكن في المقام من هذا الجنس
الخاص الطاهر فيجوز هذا الجنس الخاص وان لم يكن طاهرا وقد اوضحنا ذلك في لباس المصلي عند تحقيق معنى قول الشهيد ان فوات الوصف اولى من فوات
الموصوف فيما لو دار الامر بين المتنجس وغيره وقد اشار الى هذا المطلب هنا ايضا بقوله ثم النجس لعروض المانع وتفصيل ما ذكره الا ما يتوهم من ان في
ترخيص الممنوع عنه لوصفه عنده وان الامر فيه بين الممنوع عنه لذاته امر اعتباري لا يساعده دليل واما لو دار الامر بين الحرير وغير الماكول ففيه اشكال ولا
يبعد تقديم الثاني للرجال والاول للنساء ولو دار الامر بين جلد الماكول وبين ثوب الحرير ففي البيان تقديمه على الحرير لعله لاطلاق حرمة الحرير والا فالجلد
لا يطلق عليه الثوب بخلاف غير الحرير فيجب تقديمه وحمل اشتراط عدم الحريرية في الثوب على حال الاضطرار ومن هنا يعلم تقديم الثوب من غير الماكول على جلد
الماكول لانه لا يعد ثوبا الا ان يستفاد من كلمات الاصحاب كونه مما توكل من كونه ثوبا وان اعتبار الثوبية لاجل الاقتصار في اوامر التكفين عليه لا لاجل
المنع عن غيره ولعله لذا حكم في ضه بتقديم الجلد بل الكل حيث قال اما مع العجز فيجزي كل مباح لكن يقدم الجلد على الحرير وهو على غير الماكول من وبر وشعر و
جلد ثم النجس ويحتمل تقديمه على الحرير وما بعده وعلى غير الماكول خاصة والمنع من غير جلد الماكول مط انتهى ويجب تحنيطه قبل التكفين كما عن عدة
غيره لظ قوله عم في صحيح ... اذا جففت الميت عمدت الى كافور مسحوق فمسحت به آثار السجود ونحوها خبر يونس وفي المحكي عن الدعائم اذا فرغت من غسله نشفته بثوب
واجعل الكافور في موضع سجوده وجبهته وانفه ويديه وركبتيه ورجليه ونحوها الرضوي اذا فرغت من غسله حنطه بثلثة عشر درهما وثلث وقيل بعد الالباس
بالمئزر كما عن صريح سم وقيح ويه الاحكام وقر وظ ط وبه والمقنعة وسيله بل قيل كلام المقنعة وسم وهي يعطي التاخير عن الباس القميص ايضا وعن الصدوق
انه بعد التكفين حيث قال فاذا فرغ من تكفينه حنطه وهو المحكي عن عبارة الرضوي ومال الى التخيير بعض المعاصرين تبعا لكاشف اللثام وهو ان صح هذا
بالكافور على المعروف من مذهب الاصحاب كما في المدارك بل اجماعا كما عن ف والغنية وهي وكره والروض ويدل عليه ظ غير واحد من الاخبار الا ان الاولى
التمسك بالاجماعات المستفيضة بل الاجماع المحقق نعم حكى كاشف اللثام عن ظ سم استحبابه قيل كانه لاحظ اخر كلامه الموهم لذلك والا فاول كلامه ظ
في الوجوب وتامل فيه المحقق الاردبيلي قده والمراد بالمساجد هي المساجد السبعة التي يجب السجود عليها وعن العماني والمفيد والقاضي والحلبي والمصري المنع
الحاق طرف الانف الذي يرغم به ولعله لظاهر الامر بمسح المساجد مضافا الى رواية الدعائم المتقدمة لكنها ضعيفة وموثقة عبد الرحمن عن ابي عبد الله عليه السلم
قال سألت ابا عبد الله عم عن الحنوط فقال اجعله في مساجده مع وروده في مقام البيان لكن الظ من المساجد في الموثقة الواجب منها لان الارغام قد يتحقق
وقد لا يتحقق الا ان الاحتياط لا يترك وعن الصدوق في الفقيه انه يجعل على بصره وانفه وعلى مسامعه وفيه ويديه وركبتيه ومفاصله كلها وعلى اثر السجود
منه ويشهد له الروايات المتضمنة بعضها الى بعض الا ان الاقوى حمل ما لم يرد عنه النهي بالخصوص على الاستحباب لخلو الاخبار البيانية كالموثقة المتقدمة بل
اكثر الاخبار عنها ففي مرسلة يونس ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جبهته موضع السجود وامسح بالكافور على جميع مفاصله من قرنه الى قدمه وفي
راسه وفي عنقه وفي منكبيه ومرافقه وفي كل مفصل من مفاصله من اليدين والرجلين وفي وسط راحتيه الى ان قال ولا تجعل في منخريه ولا في بصره ولا في مسامعه
ولا على وجهه قطنا ولا كافورا ونحوه في النهي الرضوي بزيادة الفم وفي حسنة حمران لا تقربوا اذنيه شيئا من الكافور وفي رواية عثمان النواء لا تمس مسامعه
بكافور وفي صحيحة البصري لا تجعل في مسامع الميت حنوطا وعن ف الاجماع على انه لا يترك على انفه ولا اذنه ولا عينيه ولا فيه شيء من ذلك فالاقوى
كراهة الوضع في المسامع والبصر والمنخرين وحمل اخبار الرجحان على التقية كما قيل نعم لا يبعد القول باستحباب ما عدا هذه المواضع مما تضمنته

الاخبار

الاخبار وهي الصدر وفاقا للشهيد لرواية زرارة والحلبي وفيهما ذكر المفاصل كلها والراس واللحية كما في رواية يونس المتقدمة ومن ذكر اللحية ... بها ذكر
العنق والمنكبين والمرافق ومنها باطن القدمين موضع الشراك منهما كما في رواية الحسين بن مختار وظهر الكفين كما في رواية سماعة ويجزي في الكافور باقله
لاطلاق الاخبار الا انها بين مشتمل على مسح موضع وبين صريح في وضعه عليه فلم وجوب وضعه عليه على وجه المسح حملا للمطلق على المقيد ثم ان التحديد بما
المسمى هو المشهور بل عن صريح الرياض وظ المعتبر انه لا خلاف في كفاية المسمى وان الاختلاف انما هو في ظ الفضل بل وربما وقع التصريح به في معقد
الاجماعات الا ان الظ انها مسوقة لدعوى الاجماع على اصل وجوب التحنيط والتعبير بالاقل والمسمى او بما تيسر من فتوى ناقل الاجماع لا من معقد دعوى
عدم الخلاف في المسمى موهون بما يظهر من كرى ومع صد والروض من وقوع الخلاف في تقدير الواجب او من ذلك التمسك لذلك بالاطلاقات ولا يخفى على
الناظر فيها ظهور كونها مسوقة لبيان حكم اخر واما التمسك بقوله في الموثقة ويجعل شيئا من الحنوط على مسامعه ومساجده وشيئا على ظهر الكفين ففيه
مع اشتمالها على ذكر المسامع ولا نقول بها انها لا تدل الا على كفاية المسمى في كل من المسامع والمساجد وظهر الكفين لا على كفايته في المجموع فيحتمل ان يكون
مقدار الحنوط معلوما عند الشخص فامره بوضع شيء منه على كذا وشيء على كذا وحاصل المعنى عدم وجوب المداقة في التقسيط بين المواضع لا كفاية المسمى لاجل
الحنوط فالانصاف يقتضي الاعتراف بعدم العثور في كفاية المسمى على ما يطمئن به النفس عدا فرض القول بوجوب الاحتياط في مثل المقام مما قطع فيه
بالتكليف ثم بما مع مرسلة ابن ابي نجران عن ابي عبد الله عليه السلم اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال وظاهر الصدوق في الفقيه العمل بمضمونها وظ كرى
نسبته الى الشيخين والاسكافي وفي رواية اخرى لابن ابي نجران مثقال ونصف وهي اقوى سندا من الاولى الا ان القائل بها غير معلوم نعم عن الجعفي مثقال و
ثلث لكن العمل بها احوط واشد احتياطا العمل بالاولى وان كان القول المش لا يخ عن قوة لاصالة البراءة على المختار من جريانها في مثل المقام وضعف
الروايات فيحمل على الاستحباب كما عن المعتبر ووجوب التحنيط ثابت لكل ميت الا المحرم فلا يجوز تحنيطه ولا وضع الكافور في ماء غسله بل يغسل بغير كافور بلا
خلاف كما عن هي ومع صد بل اجماعا كما عن ف والغنية لصحيحة محمد بن مسلم يغطي وجهه ويصنع به ما يصنع بالحلال غير انه لا يقربه طيبا ولموثقة سماعة يغسل و
يكفن في الثياب كلها ويغطى وجهه ويصنع به كما يصنع بالحلال غير انه لا يمس الطيب ونحوها من الروايات الحاكية لفعل مولينا الحسين عم بعبد الرحمن بن الحسن عليه
حيث مات محرما في موضع يقال له الابواء ولولا الاجماع على عدم جواز تغسيله بماء الكافور امكن الخدشة فيه من حيث ظهور الاخبار في المنع عن التحنيط
وفي تغسيله العلة المعهود الذي هو مناط ادخال جزء قليل من الكافور في الماء الثاني ومقتضى عموم يصنع به كما يصنع بالحلال جواز تغطية وجهه كما صرح به في الروايتين
وراسه كما في غيرها خلافا للمحكي عن السيد والعماني فمنعا عن تخمير راسه للنبوي المعلل بانه يحشر يوم القيمة ملبيا وفي رواية من مات محرما بعثه الله
يوم القيمة ملبيا وفي النبوي ضعف والتعليل كالرواية غير دال واضعف منهما التمسك ببقاء احكام الاحرام له فاللازم ما عليه المش الا من فقد انواع المحرم حتى
من افسد حجه حيث يجب عليه الاتمام ولو مات بعد طواف الزيارة ففي ثبوت الحكم له نظر كما في الروض وغيره من حل الطيب له حال الحيوة فيسري الاطلاق النص والاول لا يخ عن
قوة وفاقا للمحكي عن المصقدة به لقوة انصراف الاطلاقات الى غير ما نحن فيه لو لم نظهر عدم جريان الحكمة في هذا المورد ويستحب في التحنيط والتكفين امور منها ان
يكون تعلقه كافور الحنوط فقط او منضما الى كافور الغسل على ما عن ثم من نسبته الى بعض الاصحاب وان كان ضعيفا مدفوعا بتصريح بعض النصوص وظ
الفتاوى ثلثة عشر درهما وثلثا وهو بالمثقال الشرعي تسعة وثلث وبالصيرفي سبعة كاملة هذا هو المشهور ورواية الاصل فيه ما روي في عدة اخبار ان
جبرئيل اتى النبي صلعم باوقية من كافور الجنة وهي اربعون درهما فقسمها النبي صلعم اثلاثا بينه وبين علي وفاطمة صلوات الله عليهما وعلى آلهما الطاهرين
فظهر ضعف ما عن القاضي من التحديد بثلثة عشر ونصف مضافا الى مرسل عن ابن هاشم السنة في الحنوط ثلثة عشر درهما وثلث اكثره ونحوها المروي عن
العلل عن ابن سنان باسقاط لفظ اكثره ودون هذا المقدار في الفضل اربعة دراهم كما في المقنعة وشرح مدعيا فيه الاجماع والمعتبر نافيا عنه الخلاف
وعن بعض كتب الصدوق ونهج سم وسلار كتب الشيخ وسيله والاصباح اربعة مثاقيل لرواية الكاهلي الفضل من الكافور اربعة مثاقيل وعن
بعض النسخ الفضل من الكافور وكيف كان فلا يعرف مستند لاربعة دراهم الا اذا فسرت المثاقيل بالدراهم كما عن ير وهي ومنه اشكال المقام
للظاهر من غير قرينة لا لما لطالب ابن طاوس كما عن كرى والحلبي بمستند ذلك التفسير والامر سهل بعد القطع باستحباب الاربعة دراهم كان او
مثقالا ودون الاربعة درهم من الفضل كما عن المعتبر وجماعة مدعيا في الاول عدم الخلاف او مثقال كما في المحكي عن الاخرين وقد عرفت ان ظ
جماعة وجوبه وهو الاحوط ومنها اغتسال الغاسل غسل المس قبل التكفين ان اراد هو التكفين او الوضوء الجامع لغسل المس للصلوة هذا
هو المشهور بل عن الحدائق نسبته الى الاصحاب والظ انه لا نص في المسئلة بالخصوص ولذا علله في المحكي عن المعتبر بان الاغتسال او الوضوء على من مس الميت واجب فيستحب
وكيف كان الامر على الفور فيكون التعجيل افضل انتهى ونحوه ما عن كره في خصوص الغسل وفي ظ هذا التعليل ما لا يخفى نعم عن هي تعليله بقوله ليكون
ابلغ احوال من الطهارة المزيلة للنجاسة والحكمية عند تكفين البالغ في الطهارة وهذا الحكم يكون راجعا الى ما دل على تعليل وجوب غسل المس بانه لاجل
ملاقاة المؤمنين وقد ثبت ان حرمة المؤمن حيا كحرمته ميتا لا سيما ان لا بدان الميت الطاهر من الحدث والخبث الا طاهرا فيهما ويمكن ارجاع ما نقله
عن المعتبر وكره الى هذا ويحتمل الاستحباب تعجيل ما وجب عليه لميلان الميت ويقبله مع الطهارة لا يحرم الاستحباب النفسي الثابت في الطهر فلا يرد انه لا يعتبر

اذ ليس من سنن التكفين ولا يعارضه صحيح استحباب تعجيل التجهيز كما توهم لان المراد بالتعجيل ما يقابل التواني والتأخير لاجل حذف بعض مستحبات التجهيز فكانت
استحباب شيء في التجهيز فلا ينافيه ادلة التعجيل بل الامر كذلك حتى لو كان الاستحباب من باب التسامح في ادلة السنن كما هو الشأن في هذا الباب هذا مع ان تعدد
الاغسال لا ينافي التعجيل اذ قد يتفق التأخير لحاجة مترقبة فلا مزاحم لاستحباب الاغسال فظهر بذلك ضعف ما طعن به جملة من متأخري المتأخرين على اصحاب
هذا القول ولا يبعد الحمل على ذلك وما ينافيه بالمعارضة بادلة تعجيل التجهيز نعم يظهر من بعض الاخبار رجحان تأخير الاغتسال عن التكفين كصحيح محمد بن مسلم قلت
فالذي يغسله يغتسل قال نعم قلت يغسله ثم يلبسه اكفانه قبل ان يغتسل قال يغسله ثم يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه اكفانه ثم يغتسل وصحيح يعقوب بن
يقطين ثم يغسل الذي غسله يديه قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلث مرات ثم اذا كفنه اغتسل وعن الحلبي من غسل منكم ميتا فليغتسل بعد ما يلبسه اكفانه
ويؤيدها خلو باقي الاخبار وآداب التكفين عن الامر بالاغتسال قبله لكن الصحيحة الاولى في مقام بيان جواز التأخير تقرير الكلام السائل الا انه يغسل يديه وكانه
اقل مراتب التطهير مع امكان حملها كالصحيحة الاخرى ورواية الحلبي على ما اذا اخيف على الميت كما في كرى وض وعن مع صد لكن الاولى حملها على ارادة بيان
اصل وجوب الاغتسال وانما خص بما بعد التكفين لغلبة وقوع ذلك وتعارفه بين غسالة الموتى حيث انهم انما يغتسلون بعد تمام تكفين الميت ولغلبة
استلزام اغتسال الغاسل تأخيرا كثيرا في تجهيز الميت اذ لا يبعد ان يقال ان استحباب الاغتسال قد يزاحمه استحباب التعجيل فان المسلم مما سبق عدم منافاة ادلة
التعجيل لادلة استحباب الفعل بمعنى ان نفس فعل مستحبات التجهيز وآدابه وان ادى الى تأخير الدفن لا ينافي استحباب تعجيل التجهيز لانه من جملة التجهيز بخلاف ما
اذا اتفق توقف بعض الافعال المستحبة على فعل كثير ينافي التعجيل كما اذا توقف تحنيطه بالمقدار الكامل على تأخير كثير للذهاب الى محل بعيد لشراء الحنوط
ونحو ذلك وكيف كان فقد تبين مما ذكر من مذهب المص ودليلهم استحباب التطهير لغير الغاسل ايضا اذا باشر التكفين كما في ض وان غسل الغاسل الى المنكبين
كما في صحيح ابن يقطين او الى المرافق بزيادة غسل الرجلين الى الركبتين كما في رواية عمار في المرتبة الثالثة من الاستحباب عند المص وفي الاولى عند غيرهم تبعا
لظ المقنعة والمحكي عن المقنع وسم والكافي ثم الصريح في كلمات كثير من الاولين كالشهيد هو كون هذا الغسل والوضوء غسل المس ووضوئه فما ذكره في
كرى في تعداد الاغسال المسنونة من استحباب الغسل للتكفين مرويا عن محمد بن مسلم غسل اخر غير هذا لكن الحكم باستحبابه ضعيف لان الرواية التي اسند اليها
في كرى ولم اليها ابن سعيد كما في الرضوية بقوله وفي رواية استحباب الغسل للتكفين هي قوله في صحيح ابن مسلم الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال واذا غسلت
ميتا او كفنته او مسسته بعدما يبرد ولا يخفى ضعفه لانها على المدعى سيما وان المحكي عن بعض نسخ يب والوسائل وكفنته بالواو مكان او وظهر ايضا مما
ذكر انه لا ينبغي الاشكال في جواز الاكتفاء بهذا الوضوء لاجل الصلوة لان المفروض كونه نفس الوضوء المجامع للغسل نعم لو كان وضوء اخر يفعل لاجل
خفة الحدث فالظ عدم جواز الدخول معه قال في مع صد ثم قد صرحوا بان الوضوء المستحب تقديمه على التكفين هو وضوء الصلوة فعلى اعتبار نية
احد الامرين من الرفع او الاستباحة لا بد من نيتهما ليحصل الفضيلة المطلوبة وح فلا مجال للتردد في اباحة الصلوة ولو فرض خلوه عن نية رفع الحدث
الا ان ينزل على استحباب الوضوء مط وان الافضل كونه وضوء الصلوة انتهى **اقول** قد تقدم احتمال ارادتهم صورة وضوء الصلوة لتخفيف الحدث
كما يفيده الوضوء بذلك كثيرا فلا يحتاج الى الحمل بارادة الافضل ومنها زيادة حبرة على الاثواب بكسر الحاء وفتح الباء الموحدة ثوب يمني وهذا الحكم
مشهور بل عن المعتبر وكره نسبته الى علمائنا وفي مع صد الى جميع علمائنا بل عن صريح ق والغنية الاجماع عليه وهي كافية في المقام وان لم يكتف بها
جملة من الاعلام اولهم فيما اعلم صاحب الذخيرة فنفوا استحباب الزائد وحكوه ايضا عن العماني وفي الحكاية نظر وعن الحلبي وكاشف اللثام ان ظ الاكثر استحباب
كون اللفافة المفروضة حبرة وفيه نظر بعد ما عرفت هذا كله مضافا الى رواية يونس بن يعقوب عن ابي الحسن الاول قال سمعته يقول اني كفنت ابي عليه السلم في
ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وقميص من قمصه وعمامة كانت لعلي بن الحسين وبرد اشتريته باربعين دينارا لو كان اليوم لساوي اربعمائة دينار وفي صحيح ابن
سنان البرد لا يلف به ولكن يطرح عليه طرحا فاذا دخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه فان البرد لو كان من الاثواب الثلثة وجب لفه على الميت ويمكن الاستدلال
ايضا بما تقدم من صحيح زرارة انما الكفن المفروض ثلثة ثم قال والزائد سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فهو مبتدع ثم قال والعمامة سنة بناء على ان المراد بالخمسة
هي القطاع التي يلف بها الجسد وهي مع الخرقة خمسة وليست العمامة معدودا من الكفن كما هو صريح صدر الرواية وحسنة الحلبي الاتية الحاصرة للكفن فيما
يلف به الجسد فاندفع بذلك وجه الاستدلال بهذه الصحيحة لخلافه حيث ان ما زاد على الخمسة اذا كانت بدعة والمفروض دخول العمامة والخرقة في الخمسة
كما في صحيح معوية بن وهب الاتية فيكون اللفافة الزائدة بدعة وحاصل الدفع ان الصحيحة ناظرة الى مضمون حسنة الحلبي الاتية من عد الخرقة من الاثواب دون العمامة
لا الى صحيح معوية بن وهب الملحوظ فيها دخول العمامة الا ان الظاهر ان الشيخ ره وطائفة فهم من الصحيحة ما ذكرنا حيث قال فيهما على ما حكي ان نهاية الكفن خمسة اثواب
لفافتان احديهما حبرة وقميص وازار وخرقة وعلى كل حال فلا ينافي الاخبار المذكورة ما استفاض من ان رسول الله ص كفن في ثلثة اثواب لجواز كون
المستحب لبيان عدم وجوبه ويمكن ان يراد من الاثواب الثلثة فيها ما عدا الحبرة وترك ذكر الحبرة لوضوحه كما في بعض النصوص والفتاوى وعليه يبتني
الاستدلال بهذه الاخبار واستحباب الزيادة كما عن المعتبر وكره وغيرهما حيث ان المذكور في هذه الروايات كون احد الثلثة او اثنين منها حبرة
ويحتمل حمل هذه الحكاية على التقية لما يظهر من محكي المعتبر وكره من اتفاق العامة على انكار ذلك لكن الاحتمال بعيد نعم يحتمل ذلك فيما ورد من اخبار

الكفن بردا عن ميزة الزيادة مع اقتضاء المقام البيان المستحب لو كان نعم في صحيح معوية بن وهب يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها
وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعتم بها ويلقى فضلها على صدره ورواية ابن مسلم يكفن الرجل في ثلثة اثواب والمرأة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين
ونحوهما غيرهما وربما يتوهم ان ظ بعض الاخبار كون الزيادة فتوى العامة في ذلك الزمان فيحمل رواية ابي يونس وابن سنان المتقدمتان على ذلك منه ذلك حسنة الحلبي
بابي هاشم قال كتب ابي في وصيته ان اكفنه بثلثة اثواب احدها رداء له حبرة يصلي فيه يوم الجمعة وثوب اخر وقميص فقلت لابي لم تكتب هذا فقال اخاف ان يغلبك
الناس وان قالوا كفنه في اربعة او خمسة فلا تفعل قال وعممه بعد بعمامة وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد فمضمونها غيرها وفيه يحتمل ان
يكون المراد بالناس عوام الشيعة الذين لا يتفطنون لرجحان التقية وهذا وان كان خلاف ظ الرواية الا ان الظهور هنا ليس بقوي من شهادة المحقق والمص باتفاق
العامة على نفي استحباب الزائد ثم ان المحكي عن الغنية زيادة لفافة اخرى على الحبرة قال والمستحب ان يزاد على ذلك لفافتان احديهما حبرة وعمامة وخرقة
يشد بها فخذاه الى ان قال كل ذلك بدليل الاجماع المشار اليه انتهى وهو الذي يظهر من العقد ايضا حيث قال ويكفن المفروض ثلث قميص وازار ولفافة وسنة
العمامة والخرقة فانهما لا تعدان من الكفن ومن احب ان يزيد لفافتين حتى يبلغ العدد خمسة فلا باس انتهى قال في كرى ان الخمسة في كلام الاكثر غير الخرقة والعمامة
منه يظهر وهن ما اسندناه عن كاشف اللثام من ان ظ الاكثر استحباب كون الحبرة اللفافة المفروضة واوهن منه ما نسبه في المدارك الى ابي الصلاح من ظهور كلامه
في نفي استحباب الزائد على الثلث حيث قال والافضل ان يكون الملاف ثلثا احدها حبرة يمانية انتهى والظ انه قد لم يلاحظ تمام هذه العبارة وما بعدها
فان المحكي عن ابي الصلاح في كرى انه قال يكفنه في درع ومئزر ولفافة ونمط ويعممه ثم قال والافضل ان يكون الملاف ثلثا احديهن حبرة يمانية ويجزي واحدة
انتهى وهو كما ترى ظاهر في انه يستحب مضافا الى زيادة الحبرة على اللفافة الواجبة زيادة اخرى وكيف كان فمستند الاكثر اما حمل الخمسة في صحيح زرارة المتقدم
على ما عدا العمامة والخرقة بناء على خروجهما من الكفن كما صرح بخروج الاولى في نفس تلك الصحيحة وبخروج الثانية في غيرها وحمل الاثواب الثلثة التي
كفن فيها رسول الله صلى الله عليه وآله على اللفائف الثلث فوق القميص والمئزر وبناقيه لاستشهاد بعضها على تثليث الكفن ودلالة الصحيحة على ما ذكرنا
ح من تامل فلا ينبغي في المقام الا الاجماع الغنية المعتضد بما في الحدائق من ان الظاهر اتفاق المتقدمين ولعله كاف في المقام بل يكفي بما دونه نظرا الى قاعدة
التسامح ولا ينافيها حرمة اضاعة المال اذ بعد الحكم بالاستحباب وترتب الثواب على التكفين به ولو من جهة ادلة التسامح فيخرج عن موضوع الاضاعة والا
لكان جزء في مقدمات الاغسال المسنونة اضاعة وهذا واضح ثم انه لو لم يوجد الحبرة فالمصرح في كلمات جماعة كالشهيد والمحقق الثاني اجزاء لفافة غيرها
وهو المحكي عن يه وط وئة والاصباح والمهذب وليس في الاخبار ما يدل على ذلك لكن الظ من عبارة المحقق الثاني في حاشية الشرائع في مسئلة تعدد النمطان
اجزاء اللفافة عن النمط بل عن الحبرة متفق عليه بين الاصحاب وعن الحدائق في مسئلة النمط انهم صرحوا بانه لو لم يوجد بها يعني الحبرة جعل بدلها لفافة اخرى فكذا
النمط انتهى وحيث ان المقام مقام التسامح اندفع ايراد الاضاعة ولا بأس بها منهم بل متابعة بعضهم في محل الثواب ثم ان ظ العبارة كالمحكي عن الاكثر اختصاص الحبرة بالرجل
وسيلة وكتب المحقق قده ان استحباب زيادة الحبرة انما هو للرجل وفي الروض ان المص استحبها للمرأة لعدم ما يدل على التخصيص كعدم نفي الاخبار انما يعدى
لو وجد دليل عام للرجل والمرأة والمفروض ان ما استدل به لاستحباب الحبرة من الاخبار لا يشمل المرأة الا ان يستدل عليه مضافا الى ظهور الاتفاق من عبارة
كرى حيث قال يستحب عندنا ان يزاد للرجل والمرأة المعتضدة بالشهرة المدعاة في الروض ورواية ابن سنان كيف يكفن المرأة فقال كما يكفن الرجل غير انها تشد على ثدييها
خرقة ومنها ان يزاد لمطلق الميت خرقة لفخذيه يسمى الخامسة للاربعة وهي الاثواب الثلثة مع العمامة على قول العماني ومن تبعه او مع الحبرة على قول من لم
يسم بها عدا الحبرة وكيف كان فلا خلاف في استحبابها والاخبار بها مستفيضة ويستحب ان يكون طولها ثلثة اذرع ونصفا وعرضها شبرا او نصفا
كما في رواية عمار او شبرا كما في رواية يونس وطريق شد الفخذين بها كما في رواية الكاهلي ان يؤزرها اذفارا قال في كرى هكذا وجد في الرواية والمعروف
انه يثفر بها اثفارا من ثفر الدابة اثفارا وكيف كان فعلى تقدير الاثفار فلا بد ان يشد احد طرفيها في وسط الميت اما بان يشق راسها او يجعل فيها خيطا
ونحوه ثم يدخل الخرقة بين فخذيه ويضم بها عورته ضما شديدا ويخرجها من تحت الشداد الذي على وسطه ثم يلف حقويه وفخذيه بما بقي لفا شديدا فاذا انتهى
فادخل طرفها تحت الجزء الذي انتهت عنده ولو شدها فخذه على غير هذا الوجه امكن الاجزاء كما في صحيح ابن وهب تعصب بها وسطه مضافا الى ظ
اطلاق الفتاوى ثم ان شد الخرقة بعد ان يجعل في التكية شيء من القطن للروايات بل وفي دبره اذا خاف خروج شيء منه كما في رواية يونس وحشو
القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء وفي رواية عمار ويدخل في مقعدته من القطن ما دخل وعن الحلي المنع من ذلك لانه مناف لاحترام الميت وفيه انه
عين الاحترام بعد وروده رجحانه من النص والفتوى نعم لو لم يخش خروج شيء فالظ عدم الاستحباب لانصراف الروايات والفتاوى على صورة
خوف خروج شيء فالاستحباب مطلقا ايضا ضعيف ويزاد للمرأة لفافة اخرى لثدييها بلا خلاف ظاهر لخبر سهل المتقدم في ان المرأة يكفن كما يكفن
الرجل غير انها تشد على ثدييها خرقة تضم الثدي الى الصدر وتشد على ظهرها ويضع لها القطن اكثر مما يضع للرجال ويحشى القبل والدبر بالقطن
والحنوط ثم يشد عليها الخرقة شدا شديدا ومنها ان يعمم الرجل بعمامة ولا حد لها طولا ولا عرضا الا العرف نعم يستحب ان يكون محنكا لما في خبر
يونس يؤخذ وسط العمامة فيثنى على راسه بالتدوير ثم يلقى فضل الشق الايمن على الايسر والايسر على الايمن ثم يمد على صدره ويزاد للمرأة ايضا نمطا

وهو بالنجران ضرب من البسط لحمل يتبوى كما عن النهاية وعن المنتهى انه ثوب من صوف ذو لون من الالوان ولا يكاد يقال للابيض وهذا الحكم ذكره كثير من
الاصحاب كما في كرى وربما يستدل له بقوله ع في مرسلة يونس الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب العمامة والخرقة سنة واما النساء ففريضتها خمسة اثواب بناء على
ان المراد من الخمسة الثلث المفروضة ولفافة الثديين ولفافة اخرى وحملها فرضا للتاكيد الاستحباب ورواية عبد الرحمن يكفن الرجل في ثلثة اثواب والمراة اذا
كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين بناء على ان زيادة اللفافة الشاملة لا ما يعم لفافة الثديين وفي رواية ابن مسلم تكفن المراة في خمسة احدها الخمار
بناء على ان الرابع هي اللفافة الرابعة لكن لا يخفى ضعف الكل لان الجميع ولو دلت فلا تدل على النمط ولو دلت فانما تدل على اتحاده مع الحبرة للرجل كما عن الاوضاح
والسرائر لا زيادتها على الحبرة حتى يكون لفائف المراة ثلثا كما عن الفاضلين ولا زيادة لفافتين اخريين على كفن الرجل احدهما النمط حتى يكون لفائفها اربعا
كما عن المقنعة والمبسوط والوسيلة وكيف كان فكلام الاصحاب المحكية عنهم في كرى بمقتضى كاشف اللثام مختلفة جدا والخطب سهل بعد ما عرفت من جواز العمل
بمجرد فتوى فقيه يكشف ظنا عن وجود رواية وكيف كان فلو لم يوجد النمط جاز مقامها لفافة اخرى وكذا الحبرة قال في حاشية يجوز ان لم يوجد جعل بدله
لفافة كما يجعل بدل الحبرة لفافة اخرى عند فقدها قاله الاصحاب انتهى ومنها ان يزاد المراة نمطا عوض العمامة نسبه الى الاصحاب في محكي كرى
ولعله لروايتي عبد الرحمن وابن مسلم المتقدمتين ومنها نثر الذريرة على الكفن وتطييبه اتفاقا على الظاهر المحكي عن صريح المعتبر وكرة لقوله ع في موثقة
سماعة اذا كفنت الميت فذر على كل ثوب منه شيئا من ذريرة وكافور وقريب منها رواية عمار وغيرها فما عن جمع من انه لا يستحب نثرها على اللفافة الظاهرة
لم يعلم وجهه وكذا نثرها على القطن الذي يوضع على الفرجين نسبه كاشف اللثام الى الاصحاب ويدل عليه رواية عمار كما قيل ثم انه قد اختلف في
تفسير الذريرة اختلافا فاحشا والمحكي عن المعتبر وكرة انها الطيب المسحوق والمراد به الطيب الخاص المعروف بهذا الاسم الان ونبه على ذلك المحقق
والشهيد الثانيان وغيرهما وهو الاقوى ومنها ان يجعل مع الميت المؤمن بل مطلقا تثنية الجريدة وهي عود النخل بعد ان يجرد عن الخوص وقبله يسمى سعفا و
استحبابا ثابتا بالاجماع المحقق والاخبار المتواترة وحكاية الاجماع والاصل فيه على ما في المقنعة ان الله تعالى لما اهبط ادم ع الى الارض استوحش فسال الله
ان يونسه بشيء من اشجار الجنة فانزل الله اليه النخلة فكان يانس بها في حيوته فلما حضرته الوفاة قال لولده اني كنت انس بها في حيوتي وارجو الانس بها بعد وفاتي
فاذا مت فخذوا منها جريدا وشقوه بنصفين وضعوهما في اكفاني ففعل ولده ذلك وفعله الانبياء بعده ثم اندرس ذلك في الجاهلية فاحياه النبي
وفعله وصار سنة متبعة الخبر قال الشيخ سمعته مرسلا من الشيوخ ومذاكرة وفي رواية يحيى بن عبادة عن ابي عبد الله عليه السلام انه مات رجل من الانصار
فشهده رسول الله صلى فقال خضروا صاحبكم فما اقل المخضرين يوم القيمة وفيه اشارة الى قلة الشيعة لان التخضير مختص بهم وفي صحيحة زرارة قلت لابي جعفر عليه السلام
ارايت الميت اذا مات لم يجعل معه الجريدة قال يتجافى عنه العذاب والحساب ما دام العود رطبا وانما العذاب والحساب كله في يوم واحد في ساعة واحدة قدر
ما يدخل القبر ويرجع القوم وانما جعلت السعفتان لذلك فلا يصيبه عذاب ولا حساب بعد جفوفهما انتهى وفي رواية الحسن بن زياد الصيقل ان الجريدة
تنفع المؤمن والكافر ونحوها مكاتبة علي بن بلال المروية عن الفقيه ويستفاد من الصحيحة المذكورة وغيرها مضافا الى الاجماع عن ف والانتصار اعتبار
الرطوبة فيها بل المحكي عن المعتبر والمبسوط وغيرهما ان اليابس لا يستحب مضافا الى قوله ع في رواية محمد بن علي بن عيسى لا يجوز اليابس فالاحوط ايضا اعتبار
خرط الخوص عنهما لما في الروض من عدم تسميتها جريدة الا بعد الخرط وان كان الظاهر ان ذكر الجريدة من جهة سهولة الوضع في الكفن وعدم الفائدة في الخوص
والمعتبر في الصحيحة المتقدمة بالسعفتين ثم ان الظاهر عموم الاستحباب للصغير والكبير والتعليل بطرد العذاب لا ينافيه اذ لعله لحسن وضعها يفيد في
مستحق العذاب دفعه عنه وفي غيره فائدة اخرى وقد تقدم فعل الانبياء ذلك من لدن ادم الى الخاتم صلوات الله وسلامه عليه وعلى اله وعليهم اجمعين
فصار سنة متبعة مضافا الى اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماع ومما ذكر علم انه يعتبر فيهما ان يكونا من النخل بلا خلاف ظاهرا كما عن ... الا ان المحكي
عن فقه انه يستحب ان يوضع مع الميت جريدتان خضراوان من النخل او من غيرها من الاشجار وخالف مع الفقهاء ثم ادعى اجماع الفرقة ونحوه عن السرائر و
لعل مرادهما بيان استحباب مطلق الجريدة في مقابل العامة لا عدم الترتيب بين النخل وغيره نعم ربما فهم منه انه لا ترتيب بين غير النخل كما عن الجعفي والصدوق
وفي دلالته على هذا ايضا نظر وان كان يشهد لهذا القول مكاتبة علي بن بلال الى ابي الحسن الثالث في الرجل يموت في بلاد ليس فيها نخل فهل يجوز مكان
الجريدة شيء اخر غير النخل فانه روي عن ابائك صلوات الله عليهم انه يتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان رطبتين وانها تنفع المؤمن والكافر فكتب ع
يجوز من شجر اخر رطب وعن الرضوي اذا لم تقدر على جريدة من نخل فلا باس بان يكون من غيره بعد ان يكون رطبا الا ان المشهور منهم الشيخ في محكي ية على
تقديم السدر على غيره ولعل المشهور سهل قلت فان لم يقدر على الجريدة قال ضع عود السدر قال فان لم يقدر على عود السدر قال فعود الخلاف والاولى
الجمع بينها بحمل المشهورة على كون السدر افضل لا انه متعين بحيث لا تؤدي الوظيفة بغيره وعن المقنعة وسلار وابن سعيد عكس المشهورة وتقديم الخلاف
على السدر ولم يعلم مستندهم وعن الكليني انه روى ان المرئي يجعل بدلها اي الجريدة عود الرمان ثم ان المشهور في طولهما كما عن جماعة بل عن الانتصار والغنية
الاجماع عليه كون كل واحدة بقدر عظم الذراع ولعله لما عن الرضوي من انه روي ان الجريدتين كل واحدة بقدر عظم ذراع ولعله اشار الى
رواية يونس عنهم ع وتجعل له قطعتان من جريد النخل رطبا قدر ذراع تجعل له واحدة بين ركبتيه نصف مما يلي الساق ونصف مما يلي

الفخذ ويجعل الاخرى تحت ابطه الايمن ونحوها رواية يحيى بن عبادة انه يؤخذ جريدة رطبة قدر ذراع وتوضع واشار بيده من عند ترقوته الى يده تلف مع
ثيابه بناء على ان الذراع حقيقة في عظمها كما عن كاشف اللثام او ارادته منه مجازا وفي حسنة جميل بن دراج ان الجريدة قدر شبر يوضع عند الترقوة الى
ما بلغت مما يلي الجلد الايمن والاخرى الى الايسر عند الترقوة الى ما بلغت فوق القميص ولم يرد انه اراد الا ما الخصوص وان نفى عنه الباس الصدوق في بعض من يقدر
يمكن حمله على عظم الذراع لانه شبر تقريبا وعن العماني ان قدره اربع اصابع فما فوقها ولم يعثر له على رواية وعن كاشف اللثام انه يمكن فهم ذلك من رواية
يحيى بن عبادة توضع من اصل اليدين الى الترقوة وغيرها مما في كرى ان الكل جائز لثبوت اصل الشرعية وعدم القاطع على قدر معين وهو حسن لو تكافؤ
الاخبار والا فالاقوى هو المشهور والعمل برواية يونس وابن عبادة احوط وهل تشق الجريدتان او تكونان صحيحتين قال في كرى الخبر يدل على الاول والعلة تدل على
الثاني ولعل مراده بالخبر ما تقدم عن المقنعة في اصل شرعيتها ومثله مرسل الصدوق من رسول الله صلى مر بقبر يعذب صاحبه فدعا بجريدة فشقها نصفين فجعل
واحدة عند راسه والاخرى عند رجليه فقيل له لم وضعتها فقال انه يخفف عنه العذاب ما كانتا خضراوين ومراده بالعلة التجافي عن العذاب ما دام رطبتين لان الرطوبة
ابقى مع عدم الشق ولذا استقرب الاصحاب كما في ض وعن لك لفهما في قطن محافظة على الرطوبة لكن تامل في عبارة كرى بما يفيد استحباب الشق مضافا الى انه
الجريدة في الاخبار وكلام الاصحاب غير المشقوقة واما محلها فالمشهور كما عن جماعة انه يجعل احدهما من جانبه الايمن ملصقة بجلده والاخرى من الجانب الايسر كذلك الا
انها بين الدرع والازار وعن الغنية الاجماع عليه ويشهد له حسنة جميل بن دراج ان الجريدة قدر شبر يوضع من عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد الايمن والاخرى
في الايسر عند الترقوة الى ما بلغت فوق القميص ولا يقدح اشتمالها على ما لا يقول به المشهور من تحديد الجريدة بالشبر اما لانهما مطلبان مستقلان يوجد باحدهما
بطرح الاخر لمعارض اقوى واما لما تقدم من ان الشبر قدر عظم الذراع تقريبا وعن الصدوقين في الرسالة والفقيه انه يجعل اليسرى عند وركه ما بين القميص
والازار واليمنى مثل المشهور وللرضوي واجعل معه جريدتين احدهما عند ترقوته يلصق بجلده والاخرى عند وركه وليس فيه تعيين الايمن والايسر الا ان شيئا
من الترتيب وعن الجعفي العمل بمضمون رواية يونس المتقدمة سابقا في مقدار الجريدة وعن جماعة تبعا للمعتبر التخيير ولعله لضعف الروايات حتى رواية جميل بالاضمار
واطلاق رواية الفضيل لا باس يوضع للميت جريدتان واحدة في الايمن والاخرى في الايسر بناء على ان السكوت في مقام البيان يقتضي عدم ثبوت كيفية خاصة
الا ان حسنة جميل اظهر في المشهور بالكيفية الخاصة ولا يقدح الاضمار من جميل فان اضماره خير من اظهار غيره مع انها معتضدة في الجملة برواية يحيى بن عبادة المتقدمة
المروية عن معاني الاخبار بطريق صحيح كما قيل وعن الانتصار والمصباح ومختصره ان احدهما على الجلد عند حقوه الايمن والاخرى على الايسر بين القميص والازار
ولم يعرف له دليل هذا كله مع عدم التقية واما معها فتوضع حيث يمكن ولو في القبر نسبه في محكي ... الى الاصحاب لمرفوعة سهل قال قيل له ع جعلت فداك
ربما يحضر في من اخافه فلا يمكن وضع الجريدة على ما رويناه فقال ادخلها حيث يمكن ورواها الشيخ بزيادة قوله فان وضعت في القبر اجزاه وفي رواية ابان عن
الجريدة توضع في القبر قال لا باس وظاهره جواز ذلك اختيارا لكنه مخالف للاخبار الكثيرة الامرة بوضعه في الكفن ولذا حمله الصدوق في الفقيه على حال التقية
او عدم وجدانها الا بعد جعل الميت في قبره ولو ترك وضعها في القبر لتعذر نسيان او غيرهما جاز وضعها على القبر للنبوي المتقدم في شق الجريدتين ويستحب
ايضا كتابة اسماء اي اسم الميت وعن سلار والصدوق في الهداية اسم ابيه وانه يشهد الشهادتين والاقرار بالنبي والائمة صلوات الله عليه وعليهم على اللفافة والمراد
بها الاعم من الحبرة والازار والقميص والازار وهو المئزر كما انه اراد في محكي ... حيث جمع بين الحبرة واللفافة والازار ويمكن ان يراد بها اللفافة الواجبة بناء
على ان المراد باللفافة الحبرة فيوافق ما من كرة من انه يستحب ان يكتب على الحبرة والقميص واللفافة وعن جماعة الاكفان بقول مطلق وصرح جماعة منهم الشيخ
والقاضي والشهيد على ما حكي عنهم دخول العمامة وعلى الجريدتين ولا اشكال في ذلك بعد قيام الشهرة والاجماع عن ف والغنية ورواية ابن طهمان ان الصادق ع كتب على حاشية
كفن اسمعيل ابنه وفي بعض الروايات على ازاره اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله واضاف الاصحاب كما حكي عن جماعة كتابة الشهادة بالرسالة والولاية للائمة قال
في محكي ف الكتابة بالشهادتين والاقرار بالنبي والائمة صلوات الله عليه وعليهم ووضع التربة في حال الدفن انفراد محض لا يوافقنا عليه احد من الفقهاء
دليلنا اجماع الفرقة وعملهم عليه انتهى وقال في الغنية على ما حكي عنه ويستحب ان يكتب على الجريدتين وعلى القميص والازار ما يستحب ان يلقنه الميت من
الاقرار بالشهادتين وبالائمة والبعث والعقاب والثواب بدليل الاجماع المشار اليه انتهى هذا كله مع اصالة الجواز بل الرجحان من جهة عمومات الاستشفاع وفي
الانقطاع والتبرك وربما يدفع توهم التشريع لا يعارضها عموما مرجوحية الاستحباب المنع خصوصا مع العضد المذكور ودعوى انها في معرض التلوث
بما يخرج من بدن الميت ومخارجه ممنوعة سيما مع وقوع الكتابة في مواضع من الكفن مامونة عن ذلك هذا مضافا الى ما حكي في ذلك من الاثار مثل ما روي
ان امير المؤمنين ع كتب على كفن سلمان

وفدت على الكريم بغير زاد ... من الحسنات والقلب السليم
وحمل الزاد اقبح كل شيء ... اذا كان الوفود على الكريم

وما حكي عن جنة الامان بسنده الى سيد الساجدين عن ابيه عن امير المؤمنين صلوات الله عليهم اجمعين في فضل دعاء الجوشن الكبير قال نزل
هذا الدعاء على النبي ص في بعض غزواته وعليه جوشن ثقيل المه فقال جبرئيل يا محمد ربك يقرئك السلام ويقول اخلع هذا الجوشن واقرء هذا
الدعاء فانه امان لك ولامتك وساق الكلام الى ان قال ومن كتبه على كفنه استحيى الله ان يعذبه بالنار وساق الحديث الى ان قال وقال الحسين ع
اوصاني ابي بحفظ هذا الدعاء وان اكتبه على كفنه وان اعلمه اهلي واحثهم عليه الخبر قال في البحار ورواه في البلد الامين بهذا السند ايضا وزاد فيه من كتبه

في جام بكافور او مسك ثم عسل ورشه على كفنه ازل الله في قلبه الف نور وامنه هول منكر ونكير ورفع عنه عذاب القبر ويدخل كل يوم سبعون الف ملك
في قبره يبشرونه بالجنة ويوسع عليه قبره مد بصره الحديث وعن البحار ايضا عن البلد الامين عن النبي ص من جعل هذا الدعاء في كفنه شهد له عند الله
انه وفى بعهده ويكفى منكرا ونكيرا ويحفه الملائكة عن يمينه وشماله بالولدان والحور ويجعل في اعلا عليين ويبنى له بيت في الجنة وهو هذا الدعاء وعن البحار
ايضا عن فلاح السائل كان جدي ورام بن ابي فراس قده وكان ممن يقتدى بفعله اوصى ان يجعل في فمه بعد وفاته فص عقيق عليه اسماء ائمته فنقشت انا فصا
عليه الله ربي ومحمد نبيي وعلي وسميت الائمة ائمتي ووسيلتي واوصيت ان يجعل في فمي بعد الموت ليكون جواب الملكين عند المسألة في القبر سهلا ان شاء الله انتهى
ويؤيد ما ذكرنا ما عن الشيخ في كتاب الغيبة عن ابي الحسن القمي انه دخل على الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري فوجده وبين يديه ساجة ونقاش ينقش عليها
ايات من القران واسماء الائمة على حواشيها فقلت يا سيدي ما هذه الساجة فقال لقبري يكون فيه اوضع عليها او قال اسند اليها ومن جميع هذه مضافا
الى شيوع ذلك بين الشيعة يعلم عدم وجه ظاهر في تردد اول الشهيدين وثاني المحققين في ذلك حيث حكى عن الاول في ذكرى انه قال ولم يذكر الاصحاب
استحباب كتبة شيء غير ما ذكر فيمكن ان يقوى بجوازه قضية الاصل والمنع لانه تصرف لم يعلم اباحة الشرع له انتهى وعن الثاني في جامع المقاصد انه قال ولم يذكر
الاصحاب استحباب كتبة شيء غير ما ذكر ولم ينقل شيء بعينه يدل على الزيادة واعراض الاصحاب عن الزيادة يشعر بعدم تجويزه مع ان هذا الباب لا مجال
للرأي فيه فيمكن المنع وفي ذكرى احتمل الامرين انتهى ولكن الكتابة بالتربة الحسينية على مشرفها الاف سلام وتحية ويستحب الجمع بين وظيفتي الكتابة
وجعل التربة بالقبر بلا خلاف ظ ويؤيده ما عن الاحتجاج عن الحميري انه كتب اليه يسأله عن طين القبر يوضع مع الميت في قبره هل يجوز ذلك ام لا فاجاب
وقرأت التوقيع ومنه يوضع مع الميت في قبره ويخلط بحنوطه ان شاء الله وروى لنا عن الصادق ع انه كتب على ازار اسماعيل ابنه اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله
هل يجوز ان يكتب في ذلك بطين القبر او غيره فكتب يجوز والحمد لله والمتبادر من الكتابة المؤثرة ولذا صرح جماعة على ما حكى عنهم باشتراط بل التربة
بالماء ومع عدمها فبطين وماء بل وظاهر المتأخرين بينه وبين طين القبر كما عن غير واحد ومع عدمه فبالاصبع ذكره جماعة بل نسبه في الروض كما
عن مع صد الى الاصحاب ولم نعثر له على مستند ولعله لتحصيل صورة الكتابة وعليه فالاحسن الكتابة بالماء الخالص كما صرح به في الرياض تبعا لكاشف
اللثام ويسحق الكافور باليد كما عن الشيخين ولم نعثر له على مستند كما اعترف به جماعة وربما علل بحفظه عن الضياع وعن ط انه يكره سحقه بحجر ونحوه
وجعل فاضله اي ما يفضل من الكافور بعد امساس المواضع الواجبة والمستحبة على صدره على المشهور بل عن ف الاجماع عليه وفي المحكي عن الفقه
الرضوي وتلقى ما بقي على صدره ولكن في غيره من الاخبار الا وضع شيء من الكافور على الصدر فلا يحسن الاستدلال بها فيما عن غيره كما وضع من بعض
وكذا التعليل بكونه مسجدا في سجدة الشكر وخياطة الكفن بخيوطه لنسبته في محكي ذكرى ومع صد الى الشيخ والاصحاب والمشهور كراهته بل الخيوط بالريق
بل عن المعتبر رأيت الاصحاب يجتنبونه ولا بأس بمتابعتهم لازالة الاحتمال ووقوفا على الاولى وهو موضع الوفاق انتهى وربما يستأنس له بكونه من فضلات
غير الماكول فلا ينبغي مصاحبة الكفن له وفيه ما ترى والتكفين بالقطن على المشهور لرواية ابي خديجة الكتان كان لبني اسرائيل يكفنون به والقطن لامة
محمد وافضله الابيض في غير الحبرة للنبوي ليس من لباسكم احسن من البياض فالبسوه وكفنوا به موتاكم وعنه البسوا البياض فانه اطيب واطهر وكفنوا به
موتاكم ويكره الكتان بفتح الكاف لرواية يعقوب بن يزيد لا يكفن الميت في كتان وظاهرها عدم الجواز الا ان المشهور على الكراهة بل عن كره نسبته الى علمائنا
بل هو صريح الاجماع المحكي عن الغنية حيث قال افضل الاكفان الثياب البيض من القطن او الكتان لكن ظاهره افضلية الكتان الابيض على غيره وهو خلاف
المشهور وظ اتفاق كره انما هو على القدر المشترك بين الكراهة والحرمة كما قد يدعى الاتفاق على الاستحباب مع وجود القول بالوجوب كما لا يخفى على من له انس
بكلامهم فالعمل برواية يعقوب بن يزيد المعتضدة بظ رواية ابي خديجة المتقدمة والرضوي لا يكفنه في كتان ولا ثوب ابريسم لا يخلو عن قوة مضافا الى الاحتياط
اللازم في امثال المقام بناء على لزومه فيه وعدم ثبوت اطلاق في ادلة التكفين وان يجعل للاكمام المبتدأة للقميص على المعروف بين الاصحاب وعن جماعة نسبة
الحكم اليهم مشعرا بالاجماع لمرسلة محمد بن سنان قلت له الرجل يكون له القميص ايكفن فيه فقال اقطع ازراره قلت وكمه قال لا انما ذلك اذا قطع له وهو جديد
لم يقطع له كما فاما اذا كان ثوبا لبيسا فلا تقطع منه الا الازرار وعن المهذب انه لا يجوز وهو ضعيف ان اراد الحرمة لضعف السند وتقييدها من دون الرواية
وجعل التقييد بالمبتدأة في كلام المص وغيره بل الظ انه مما لا خلاف فيه كما عن كره وهو ظ كشف اللثام ثم ان ظ الرواية كروايات اخر وجوب قطع الازرار
ففي صحيحة ابن بزيع سألت ابا الحسن ع ان يأمر لي بقميص اعده لكفني فبعث به الي فقلت كيف اصنع فقال انزع ازراره وفي صحيحة ابن سنان ثم الكفن قميص غير
مزرور ولا مكفوف وفي صحيحة ابن وهب يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه ولا يقتضيها اطلاق ما دل على استحباب تكفين الميت في ثوب كان يصلي
ويحرم فيه وما دل على تكفين فاطمة بنت اسد رضوان الله عليها بقميص النبي ص لانها سيقت لبيان اصل التكفين فالقول بوجوب قطع الازرار متجه لو
لم يكن اجماع على عدمه ويكره ايضا الكتابة على الكفن بالسواد وعن بعضهم التعبير بلا يجوز ومستند الكراهة غير واضح فضلا عن التحريم وعلله كاشف
اللثام تبعا لجامع المقاصد بكراهة التكفين بالسواد واستحبابه بالبياض وفيه ما لا يخفى وذكر جماعة منهم الشارح تبعا للمحكي عن المهذب وغيره
كراهة الكتابة بغير السواد ايضا من الاصباغ ولا بأس بجميع ذلك من باب التسامح ويكره ايضا تجمير الاكفان بالجمرة وهي ما يدخن به الثياب باجماع

علمائنا كما عن المعتبر ولما تقدم من قول امير المؤمنين ع لا تجمروا الاكفان ولا تمسوا موتاكم بالطيب الا الكافور فان الميت بمنزلة المحرم ويكره ايضا قطع الكفن
بالحديد كما عن الشيخين وقال في التهذيب سمعناه مذاكرة من الشيوخ وعليه كان عملهم قال في محكي المعتبر بعد حكاية ذلك عن الشيخ قلت ويستحب متابعتهم تخلصا
من الوقوع في المكروه وهو حسن وكفن المرأة واجب على زوجها اجماعا محققا في الجملة ومحكيا عن ف وئع وير والاحكام وض وانكار وئه وسره كما عن المعتبر
وكره نسبته الى علمائنا الاصحاب ويدل عليه رواية السكوني عن جعفر عن ابيه ان امير المؤمنين ع قال على الزوج كفن المرأة اذا ماتت وفي مرسلة الفقيه قال ع
كفن المرأة على زوجها اذا ماتت وربما جعله جماعة تبعا لصاحب المدارك من تتمة صحيح ابن سنان عن ابي عبد الله ع قال ثمن الكفن من جميع المال وقال ع كفن المرأة على
زوجها والاظهر ما عن غيره وتوقف من كونه رواية مرسلة مستقلة ويؤيده خلو الصحيحة في الكافي والتهذيب عن هذه التتمة وكيف كان فيكفي الروايتان وان كانتا
ضعيفتين لانجبارهما بما عرفت المعتضدتان باطلاق بعض معاقد الاجماع الا ان الظ انهما مستند الاصحاب فيما وجد وثانيا فوجب لذلك انجبار سندهما فهما في قوة
الخبر الصحيح ومن هنا يتضح المناط باطلاقهما من دون فرق بين الصغيرة والكبيرة المدخول بها وغيرها الدائمة والمتمتع بها والمطيعة والناشزة لشمول
الحكم لجميع افراد الزوجة ولا يقدح عدم وجوب الانفاق في بعضها لان الحكم ليس منوطا بوجوب الانفاق وان علله بالانفاق في محكي المعتبر وغيره فانما ذكر
ذلك ردا على من انكر الحكم من العامة كابي حنيفة ومالك واحمد والشافعي في احد قوليه تمسكا بانقطاع العلقة وزوال ما يوجب الانفاق فما عن ذكرى من ان التعليل
بالانفاق ينفي وجوب الكفن في الناشزة واطلاق الخبر يشمله وكذا المتمتع بها ضعيف ان اراد كون ذلك منشأ للتوقف فان العبرة باطلاق الخبر دون اختصاص
التعليل واضعف منه ما عن مع صد حيث انه بعد تعليل اصل الحكم بما يرجع الى وجوب الانفاق قال وظ ذلك يقتضي قصر الحكم على الزوجة الدائمة الممكنة فلا يجب للمتمتع
بها ولا للناشزة ثم نقل ما تقدم عن ذكرى واستظهر منه التوقف ثم قال اقول عدم تعلق وجوب الانفاق لها بالزوج حال الحياة لعدم صلاحية الزوجية في المتمتع
بها كذلك ولثبوت المانع منه في الناشزة وهو النشوز يقتضي عدم تعلق الحكم بوجوب الكفن بعد الموت بطريق اولى لان الزوجية زالت او ضعفت والمانع
لانها والحال هذه يتقيد بذلك اطلاق الخبر مع ضعفه فلعل عدم الوجوب اظهر انتهى ويعلم ما فيه مما ذكرنا واضعف من الكل دعوى انصراف المرأة الى غير
المتمتع بها والناشزة فانها ممنوعة جدا في كثير من افراد الاولى وجميع افراد الثانية كما لا يخفى ويلحق بالزوجة المطلقة رجعية لعموم المنزلة الواردة في بعض
الاخبار ولا فرق ايضا بين الحرة والامة ولا فرق ايضا بين افراد الزوج الكبير والصغير والعاقل والمجنون والمخاطب الولي والحق بالكفن جماعة من الاصحاب
كالشيخ والحلي والمص في ير والشهيد والمحقق الثاني والفاضل المقداد وغيرهم مؤنة التجهيز بل قيل لا اجد خلافا فيه ولعله لفحوى وجوب الكفن عليه او لما
من التعليل وفيه اشكال ولاجله توقف جماعة من متأخري المتأخرين تبعا للمحقق الاردبيلي ولو كان الزوج معسرا الا يملك حتى بملاحظة ما استثني منها البر
يفضل عما استثني للمعسر فظ الاصحاب كما عن لك وغيره وغيرها عدم وجوبه عليه بل يكفن حينئذ من تركتها لعموم ما دل على اخراج الكفن من صلب التركة خرج منه ما دل عليه
الروايتان المتقدمتان المخصصتان بمن يجب عليه البذل كما يدل عليه لفظة على وهو الزوج الموسر لما دل على ان المعسر لا يطالب بشيء الا ان يقوى الظ سوق الروايتين
في مقام بيان استقرار ذلك في ذمته كما في قولك عليه دين ولذا لم يفرق في الزوج بين الصبي والمجنون وغيرهما وقد احتمل في محكي ير وغيره شمول الحكم للزوج المعسر
لاطلاق النص واحتمل بعض المعاصرين بناء على عدم خطاب الزوج المعسر دفنها بلا كفن لان ادلة ثبوت الكفن في المال لا تشمل الزوجة والمفروض عدم خطاب
الزوج ايضا والتحقيق فيما ذكره في لك وغيره انه ان اريد من ذلك صيرورة الكفن مزاحما لما يجب على المعسر بذله من نفقة واجبي النفقة ويجب له بقاؤه من داره
وثيابه ونحو ذلك فلا دليل عليه بل ما دل على استثنائها في وجوب قضاء الدين يدل على استثنائها في وجوب الكفن المرأة لانه ايضا دين من الديون ولذا
يقدم كفن الزوج عليه اذا مات بعدها كما سيجيء وجهه وفي بعض الروايات الواردة في مستثنيات الدين كصحيحة الحلبي وخبر لا تباع الدار في الدين ولا
الخادم وذلك انه لابد للرجل من ظل يسكنه وخادم يخدمه دلالة على ان ضرورية امتعة الرجل لا يزاحمها شيء نعم لو جعل التكفين من باب الانفاق وتحمل المؤنة
امكن القول بالمزاحمة لكنه ممنوع وقد عرفت تعليل اصل الحكم بوجوب الانفاق ولذا لا يستقر في ذمة الزوج بعد تكفينها من مالها ودفنها مع ان نفقة
الزوجة تبقى في الذمة وان اريد بذلك استقراره عليه وعدم سقوطه عنه بالاعسار بحيث لو انفق عنائه قبل التكفين يكفن اخر قبل الدفن وان
كان بعد التكفين بمالها عاد الوجوب عليه وعادت كفنها الى ورثتها وكذا لو انفق مؤنته معسرا قبل تكفينها وجب اخراج الكفن من تركته فهو
حسن نعم لو صار غنيا بعد دفنها لم يكن لورثتها مطالبته لان الواجب كسوتها بالكفن لا بذل المال واما ما ذكره بعض المعاصرين من احتمال دفنها
بلا كفن وان كانت موسرة لما تقدم من خروج الزوجة عن عموم ما دل على اخذ الكفن من التركة وعدم وجوبه على الزوج المعسر فهو ضعيف جدا اما
على القول بعدم استقراره في ذمة المعسر فالضعف واضح لان عموم وجوب الكفن في التركة بالنسبة الى زوجة المعسر باق بحاله واما على تقدير القول
باستقراره عليه مع عدم خطابه لاجل الاعسار كسائر الديون فللقطع بان المراد من ادلة وجوب اخذ الكفن من التركة بيان اخذ الكفن بالذات وانما
دل النص والاجماع على تحمل الزوج اياه عن زوجته فحيث لا تحمل وجب في مالها على ما هو مقتضى الاصل ولا فرق بين عدم مال للزوج او وجود مال
تعلق به حق الديان او بعضهم بحجر او رهن او غيرهما وقد نسبه على المرهون في مع صد وض ولو ماتا معا فالظ سقوط كفنها عنه وفاقا للذكرى وعن جماعة
ممن تأخر عنه كالمقداد والشهيد والمحقق الثانيين لعدم انصراف النص والفتوى ولو مات الزوج بعدها لم يسقط عن ماله كفنها ولو لم يخلف الا

مقدار كفن واحد كفن بر وفاقا للحاكي عن المنتهى لتعلق كفنه على اشتمال الحقوق وسبق تعلق حقها مرّ قوي لتعلق حقها بالعين بل لو تعلق حقها بها
كان كفنه مقدما على الحقوق المتعلقة بالعين ايضا كما سيجيء ولا فرق ظاهرا بين ما لو مات بعد وضع الكفن عليها او قبله ولا بين دفنها وعدمه لما مرّ
ولو مات بعد وضعه عليها فالاقوى ايضا وجوب نزعه لعدم القطع بخروجه بذلك عن ملك الزوج واحتمل في حر اختصاصها بما بعد الدفن فلا اشكال في الاختصاص
اولى ومنه اشكال اذا اتفق اخراجه وتلبسه بعد القطع بالخروج عن ملك الزوج كما نبشا ولو لم يخلف شيئا وخلفت المراة كفنا ففي اختصاصها واختصاصه
وجهان مبنيان على ان الكفن المذكور انتقل الى الزوج الا انه وجب عليه تكفينها به او لم ينتقل اليه لانه معسر فلا ينتقل الكفن عنها لان الكفن مقدم على
الارث ويلزم ظاهرا انها لو خلفت زائدا على الكفن فلا ينتقل الى الزوج ولا الى غيره شيء مما يقابل الكفن لان الارث بعد الكفن حيث يجيء ما لها الا
ان المذكور في حاشية الارشاد للمحقق الثاني انه لو كان الزوج معسرا فالكفن في مالها وفي احتسابه من حصة ارثها وجهان اوجههما الاحتساب انتهى ويمكن
الفرق بين الفرض ما لو تخلف سوى الكفن فلا ينتقل وبين ما لو خلفت غيره فينتقل الكل فتم ثم ان مقتضى الاصل بقاء الكفن على ملك الزوج حتى لو عزم
عنه بمجرد بذله للزوجة فلو وجد الكفن ويئس من الميت بان اكله السبع فالظاهر بقاء الكفن على ملك الزوج لا دليل على انتقاله الى ورثة الزوجة ولا على كونه في
حكم مال الميت بان اكله السبع فالظاهر بقاء الكفن الذي لا ينتقل الى الورثة كدية الجناية على الميت بعد الموت ولا على كونه كالمباحات لما عرفت من ان الزوجة
انما استحقت الكسوة بالكفن نظير كسوتها في حال حياتها بناء على القول بانها امتاع لا تمليك لا فرق في ذلك بين ما قبل وضعه عليها وبين ما بعده حتى بعد الدفن اذا
فرض اخراجها ثم الياس منها مع بقاء الكفن ومنه يظهر وجه النظر فيما ذكره في الروض تبعا للجامع صد حيث تردد فيما لو وجد الكفن ويئس من الميت فاحتمل كونه
لورثتها لاستحقاقها له وعوده الى الزوج لعدم القطع بخروجه عن ملكه وتردد في الروض فيما تقدم من فرض موت الزوج بعد الزوجة ولم يخلف الا كفنا واحدا
من انه لو كان موت الزوج بعد وضع الكفن على الزوجة امكن اختصاصها به اما بعد الدفن فلا اشكال في الاختصاص ثم انه لا خلاف ظاهرا في عدم وجوب كفن واجب النفقة
على الشخص للاصل وعدم الدليل بل يظهر من الروض انه من المسلمات حيث نقض الاستدلال على وجوب كفن المراة بوجوب انفاقها بغيرها ممن يجب الانفاق عليه ولذا استظهر
هذا الخلاف ايضا بعض المعاصرين نعم كفن المملوك على مولاه اجماعا كما في كرى وض وغيرهما ولا فرق بين اقسامه نعم لو تحرر بعض المكاتب فيجب عليه على المولى بالنسبة
ولو لم يحصل من جزء الرقية ما تتم العورة ولم يحصل الجزء الحر منه شيء ثم بين لك امكن سقوطه عن المولى لعدم الفائدة ولو كان مال المولى مما يمنع التصرف فيه
لرهن ونحوه فكما لو نفد في مال الزوج واعلم انه لا خلاف بين المسلمين الا من شذ من الجمهور في انه يقدم الكفن الواجب على الديون والوصايا والارث من الاصل دون
المندوب وان كان ثياب التجمل مقدما على الدين في الحي للفرق بان الحي يحتاج الى التجمل والميت الى براءة الذمة احوج ولا فرق بين تعلق الدين به بموجب منفصل
كالقطع المندوب ثم ام تعلقه بخصوص خصوص الكفن الواجب كاجارة الكفن وكون الاثار الواجب ذا ونحوهما والتأمل في القسم الثاني بناء على ان المندوب
احد افراد القدر المشترك الواجب فالمولى المخاطب بالمباشرة اختيارا مدفوع بان الكلام ليس في اختيار الولي بل الكلام في المتعلق بالتركة فاذا فرض ان المتعلق
بها هو القدر المشترك فلا تسلط للولي على مزاحمة الوارث بعد بذل الوارث القدر المشترك والمستند في اصل المسئلة مثل الاجماع المحقق والمستفيض
المحكي فيهن وغيره واحله كفتوى في ثوبه ولم يسئل عن ثلثه وفي صحيحة ابن سنان الكفن من جميع المال ورواية السكوني عن ابي عبد الله ع اول شيء يبدء
من المال الكفن ثم الدين ثم الميراث وفي صحيحة زرارة قال سئلته عن رجل مات وعليه دين وخلف قدر ثمن كفنه قال يجعل ما ترك في ثمن كفنه الا ان يتجر عليه
انسان فيكفنه ويقضي دينه بما ترك واطلاق الاخبار وكلام الاصحاب كما اعترف به مع صد ض ك والذخيرة والرياض يقتضي بوجوب تقديم الكفن على حق الغرماء
وهو كذلك وفاقا للمحكي عن البيان لانه مقتضى رواية السكوني وصحيحة زرارة المتقدمتين الحاكمتين على مقتضى ادلة تعلق حق المرتهن والغرماء الا ان حقهم انما
يتعلق بالشيء اذا وجب نفاذه يومهم ويمنع هنا وجوب الايفاء بادلة تقدم الكفن على الدين خلافا للذكرى فقدم حق المرتهن فقدم بخلاف غرماء المفلس انتهى وفيه
ما عرفت وتردد في ذلك وفي تقدمه على حق المجني عليه المحقق والشهيد الثانيان مما تقدم من اطلاق النص والفتوى ومن اقتضاء الرهن والجناية الاختصاص ثم احتملا
الفرق بين الجناية والرهن بان الدين في الرهن يتعلق بالذمة ولا يستقل الاخذ بالاخذ بخلاف الجناية عمدا وخطأ ثم قال واحتمل اولهما الفرق بين الجنايتين
عمدا وخطأ ثم قال والمسئلة موضع تردد وان كنت لا استبعد تقديم الكفن في المرتهن انتهى اقول الظاهر انه لا ينبغي الاشكال في تقديم الكفن على الرهن لانه مقتضى
تقدمه على جميع الديون في النص والفتوى ويشكل في الجناية خطأ واما الجناية عمدا فالاقوى تقدمها على الكفن لان الجاني لا يجني [illegible] بل الاقوى تقديم الجناية
مطلقا وفاقا للمحكي عن البيان لاصالة بقاء الحق ومنع الصرح خروجها عن الرهن للنص بتأخر الدين عن الكفن وفي شدة على المجني عليه او اضرار به نظرا هذا
كله لو تقدم الرهن والجناية ولو تأخرا عن الموت فقطع في الروض تبعا للجامع صد بتقديم الكفن لعله لسبق استحقاق الميت له وفي محكي البيان ولو جنى
بعد الموت يعارض سبق تعلق الكفن بعينه لحوق تعلق الجناية وهو اقوى ويلحق بالكفن في جميع ما ذكر سائر مؤن التجهيز التي يتوقف عليها كعوض
الاعيان المصروفة في التجهيز كالماء والخليطين وعوض الدفن كاجرة الغاسل والحفار والحمال اذا لم يتبرع عليها الا مر باخذ الاجرة عصيانا او استحقاقا
وعرفت الاجماع على ان الكفن ومؤنة الميت من اصل التركة ولولا الاجماع لامكن الخدشة في اخراج مقدمات الافعال كالحفر والحمل والغسل ونحوها من ان
المتيقن خروج الاعيان المدفونة في التجهيز كالماء والخليطين والكفن واجرة المدفن واشكل من ذلك ما لو توقف مباشرة الفعل على بذل مال للظالم

يمنع من الغسل والدفن في الارض المباحة ونحو ذلك ثم يقدم بعد الكفن ومؤنة التجهيز الدين ومنه الزكوة والخمس والكفارات وفي دخول رد المظالم المعرفة
بالذمة وجهان بل قولان من كونها كسائر الديون اموالا متعلقة بالذمة ومن عدم شمول ادلة تقديم الدين لها مضافا الى استمرار السيرة بعد الاجتناب
عما اشتغل من الظلمة المشتغلين باخذ الاموال قهرا الى اولادهم بعد وفاتهم والمعاملة معها معاملة باقي اموالهم وفيه نظر ثم يقدم بعد الدين الوصية
المتبرع بها ومنه الوصية بقضاء الصلوة والعبادة لو علم اشتغال ذمته بها لعدم تعلقها بالمال الا بالوصية بل الاصل وجوبها على الولي ان قلنا بتحمله
جميع ما فات وان اقتصرنا في تحمله على ما فات لمرض ولم يكن هنا ولي فالاصل عدم وجوبها على احد عدا وجوب الاستيجار منها على ما سيجيء في باب الوصية
انتهى والباقي عن جميع ذلك من التركة ميراث وعن مع صد لو ضاقت التركة عن تمام الكفن فالممكن ولو امكن ثوبان فاللفافة لا بد منها ويبقى كل من الاخرين
محتمل المئزر لستره العورة والقميص لانه مئزر وزيادة انتهى ولعل تقديم القميص اولى وعوضها بوارى بدنه غطي راسه وجعل على رجليه حشيش ونحوه كما عن المعتبر
كري ومع صد حاكيين فعل النبي ذلك ببعض اصحابه ويؤيده انه استر للميت وانسب باحترامه ولو كثرت الموتى وقلت الاكفان فعن المعتبر انه مثل يجعل الرجلين والثلثة
في الثوب الواحد ... انتهى وحكاه في كري من بعض طرق العامة الى جابر ونفي الباس في المعتبر لمراعاة اصالة الجواز عند الضرورة ويستحب للمسلمين
بذل الكفن للميت لو فقد الكفن ففي رواية سعد بن طريف من كفن مؤمنا فكانما ضمن كسوته الى يوم القيمة وليس واجبا بلا خلاف كما عن ك وغيره ومحكي به
بل في الرياض وشرح الوسائل كما عن اللوامع الاجماع على عدم الوجوب ويدل عليه مثل ذلك اصالة البراءة كما لا يجب كسوة الحي الا اذا توقف عليه نجاة حيوة
ومنه يظهر ان قوله في الروايات لان حرمته بدن الميت ميتا كحرمته حيا الى ما اخرجه لا يدل على وجوب بذل الكفن كما لا يجب بذل الكسوة للحي ولا بذل
ما يطهر انه فدلالة النص على عدم الوجوب واضح واما اطلاقات وجوب التكفين فهي وان كان يترائى من اطلاق الوجوب فيها وجوب تحصيل مقدماته التي من
جملتها بذل الكفن وكذا اطلاق وجوب تغسيل الميت يدل على وجوب تحصيل الماء ولو بالشراء كما ان الامر بغسل الثوب والبدن وغسل مواضع الوضوء
الغسل يقتضي الا ان الانصاف يقتضي الاعتراف بعدم الظفر على دليل مطلق يدل على ايجاب تكفين الميت بحيث يفهم وجوب تحصيل الكفن له وربما يستدل
له بعض مشايخنا باطلاق مثل التكفين في رواية الرجال ثلثة اثواب الحديث وفيه ما لا يخفى من كونه مسوقا لبيان مقدار الواجب من دون تعرض لمحل الوجوب
بل ربما يخطر بالبال ان بقي على تقدير تسليم وجود الاطلاقات ان الظاهر بعد ملاحظة ادلة وجوب الكفن في المال وثبوت كفن المراة على الزوج وجها ان تلك الاطلاقات
لا تفيد الا انه يجب على الناس كفاية ستر الميت بكفنه الواجب في ماله او على الزوج لا وجوب ستره في كفن مطلق الا ان الكلام في وجوب بذل الكفن الذي هو من مقدمات
التكفين واجبا على الناس كفاية وعلى الزوج عينا فوجوبه عينا على بعض الناس كاشف عن عدم وجوبه كفاية على جميعهم وهو كاشف عن ان المراد من تلك الاطلاقات
ستره في كفن معد له من ماله او من وجه او من متبرع ومما ذكرنا يعلم عدم وجوب تكفينه من الزكوة ونحوها لعدم الدليل فان الزكوة للميت مختص بها بل مقتضى
ظاهر اطلاق ادلة مصارفها من الفقراء والمساكين عدم جواز صرفها فيه من جهة ان الظاهر منهم الاحياء بل هو صريح ايجاب حكمة الزكوة نعم لا باس بصرفها فيه من جهة في
سبيل الله بناء على ان المراد به كل خير لكنه يختص بالزكوة فلا يجري في الخمس هذا كله لولا ما رواه ابن محبوب عن الفضل بن يونس الكاتب عن ابي الحسن ع قلت له ما ترى
في رجل من اصحابنا يموت ولم يترك ما يكفن به اشتري له كفنه من الزكوة [illegible] فقال اعط عياله من الزكوة قدر ما يجهزونه فيكونون هم
الذين يجهزونه قلت فان لم يكن له ولد ولا احد يقوم بامره فاجهزه انا من الزكوة قال ان ابي ع كان يقول حرمة بدن الميت ميتا كحرمته حيا فوار بدنه وعورته
وجهزه وكفنه وحنطه واحتسب بذلك من الزكوة وشيع جنازته قلت فان اتجر عليه بعض اخوانه بكفن اخر يكفن بواحد ويقضي دينه بالاخر قال لا ليس هذا
ميراثا تركه انما هذا شيء صار اليه بعد وفاته فليكفنوه بالذي اتجر عليه ويكون الاخر لهم يصلحون به شانهم وليس في السند عدا الفضل الموثق عن النجاشي وان
حكي عن الشيخ انه كان واقفيا مع ان ابن محبوب ممن اجمع على تصحيح ما يصح عنه هذا كله مضافا الى منع اختصاص الزكوة بالفقراء والمساكين ولذا يؤدي دين الغارم
من الزكوة وان كان ميتا بل جوازه يوجب الجواز فيما نحن فيه بطريق اولى كما عن كره وان ذكر فيه ان فيه ما فيه لكن فيه ما فيه بعد ما علمنا من حكم الشارع
بتقديم الكفن على الدين ان ستره اهم في نظر الشارع من ابراء ذمته وكيف كان فيكفي في المسئلة ما ذكرنا من الرواية الا ان في استفادة الوجوب منها كما
في كري وض وعن هي ومع صد ومجمع الفائدة وغيره نظر الا ان ظاهر كلام السائل السؤال عن الرجحان وجعل حرمة بدنه ميتا كحرمته حيا مع انه
لا يجب اكساء الحي العاري من الزكوة بل يجهز بيته ويبين صرفها في مصرف اخر فيوجب سوق الامر بالمواراة والتكفين والتحنيط من الزكوة مساق
امره بتشييع جنازته وكانه لذلك كله احتمل كاشف اللثام استحباب ذلك نعم لو كان هناك بيت مال والمراد به كما مع صد الاموال التي تستفاد من خراج
الارضين المفتوحة عنوة وسهم سبيل الله من الزكوة وجب ذلك لان بيت المال معد لمصالح المسلمين وهذا من اهمها انما لم يزاحمه ما هو اهم او مساو
ثم ان ما تضمنه الرواية من اعطاء [illegible] بماله لتجهيزه محمول على الاستحباب اذ لم يقل احد بوجوبه كما في الروض ولعل الحكمة فيه ما ذكر في الرواية في قوله ليكونوا
هم الذين يجهزونه حتى لا يدخل عليهم شيء بتكفين الاجنبي ويقال له بالفارسية كفن غريب وكذا يحمل على الاستحباب ما تضمنه من انه لو اتجر عليه احد بكفن
كفن بالكفن المتجر عليه وترك الكفن المبذول لعياله يصلحون به شانهم والا فيمكن استرداده منهم وجعله في دين الميت او صرفه في مصرف اخر من مصارف الزكوة
الا ان تكون عطائهم على وجه التمليك لهم اذا كانوا على صفة الاستحقاق لكنه يخالف قوله ع انما هو شيء صار اليه بعد وفاته ويمكن ان يحكم بمقتضى الرواية

صيرورة الكفن ملكا للميت بمجرد اعطاء الصحيح لكن ينتقل منه الى وارثه لا على وجه الارث بل حكم شرعي وكيف كان فلا دلالة في الرضوي على ما استشهد به كريمي من انه لو ظلف كفنا فتبرع عليه باخر كفن بالمتبرع عليه وترك الاخر للوراث لانه لا يقضي منه الدين لانه شيء صار الميت بعد فانه لا بعد تركه وكيف كان فالمعتبر في الفرض المذكور ونحوه لخلفه في دينه كما صرح به في صحيحة زرارة المتقدمة في صدر المسألة لو خرج منه اي من الميت نجاسة فان كان قبل الغسل اجزأ لنا مطهرا قبل الشروع في اصل الغسل او في غسل العضو المتنجس على الخلاف لمتقدم وكذا لو خرجت منه في اثناء الاغسال او الغسلات وان كانت نجاسته حدثية فان يجب غسلها ايضا خاصة وعند وجوب استيناف الغسل يستحب الصحيح واطلاق الادلة وخصوص مرسلة يونس المتقدمة الامرة بمسح في كل من الغسلتين الاوليين وانه لو خرج شيء فانقه ثم اغسل رأسه الى اخره لكنها مختصة بما اذا خرجت بين الاغسال لكن الظاهر عدم القائل بالفرق بين الاغسال والغسلات نعم لو قيل ان الرافع للحدث هو الغسل بالقراح والاوليين للتنظيف ولذا احتمل جوازهما بالمضاف فقد سقط الاستدلال واما لكنه خلاف التحقيق هذا كله مضافا الى ما تقدم من ان الاقوى عدم استيناف الغسل اذا احدث في اثنائه بما يوجب الوضوء فان هذا الغسل كغسل الجنابة او غيره لو سلم وجوب الاستيناف في غسل الجنابة لما ذكرته من رواية عرض المجالس فلا ريب انه مختص بالحدث الصادر من الحي ومنع ما يثيره الصادر من الميت لا يثبته الى الوضوء فضلا عن غسله ومن هنا اتضح فساد التمسك لوجوب الاستيناف كما عن اخرى بما دل على ان هذا الغسل غسل الجنابة او مثله فان كونه كذلك بقيضي انتقاضه بالحدث بعد ثبوته في اثنائه ويمنع كون الصادر من الميت حدثا يوجب الطهارة صغرى او كبرى ودعوى ان رواية عرض المجالس فدلت على كون نفس البول والريح والمني موجبا لاستيناف الغسل لا على ان الحدث كذلك حتى يمنع كون هذه من الميت حدثا مدفوعة بان للمسلم ان يقول هذه الامور الصادرة من الحي موجبة لاحكامها عليه لكون الحي هو الشخص ملاحظته في ذلك فان المذكور في الرواية فان احدث حدثا من ريح او بول او مني فاعد غسل رأسك ومن هنا يعلم عدم وجوب الاستيناف ولو كان الخارج هو المني وقد يدعي نحو ذلك للتبادر المراد المماثلة في كيفية الفعل فان الاخبار المستفيضة الدالة على ان الميت جنب لا بد من تغسيله لم تنفع شيئا فيمكن تسليم كون الخارج من الميت حدثا لا مجال لمنع كونه موجبا لاعادة الغسل بعد فرض ان الجنابة لا يرتفع الا بغسل بتحلل في اثنائه حدث واضعف من التشبث المتقدم التمسك بمفهوم القيد في مرفوعة سهل المرسلة اذا غسل الميت ثم احدث بعد الغسل فانه يغسل الحدث ولا يعيد الغسل ونحوها رواية روح عن ابي عبد الله عليه السلام وان كان خروج النجاسة بعد تمام الغسل قبل التكفين فالظاهر انه لا خلاف في وجوب ازالتها ونسبه كاشف اللثام الى ظاهر الاخبار والفتاوى ويومي اليه ظاهر المحكي عن عبارة المعتبر ويدل عليه مضافا الى نقل عدم الخلاف المعتضد بالشهرة والى فحوى ما سيجيء من وجوب تطهير الكفن والى تعليل تغسيله في الاخبار بانه ملاقاته لملائكة وهو طاهر ولانه اذا مات كان الغالب عليه النجاسة والافة والاذى فاحب ان يكون طاهرا ما امر اهل الطهارة والاخبار المستفيضة كمرفوعة سهل المتقدمة ورواية روح عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان بدا شيء من الميت بعد غسله فاغسل الذي بدا ولا تعد الغسل في رواية الحسين بن مختار يغسل ذلك ولا يعاد عليه الغسل مع هذه الاخبار مضافا الى الاصل يعلم عدم وجوب اعادة الغسل لو كان الخارج منيا خلافا لما عن العماني من وجوب الاعادة بمطلق الحدث وهو شاذ لم نجد له مستندا ولو كان بعد التكفين واصاب الكفن فان كان قبل وضعه في القبر غسلت من جسد لاطلاق ما مر من الادلة جمعا كما يجب ازالة النجاسة من كفنه بلا خلاف ظاهرا الا من المحكي عن سلار حيث جعل المستحب قرض الكفن لو اصابته نجاسة على نفيه عدا حماله لاستحباب خصوص القرض دون اصل الازالة وهو شاذ بل ظاهر الاردبيلي الاجماع على خلافه حيث قال اما ازالة النجاسة عن البدن والكفن لو يبست نجاسته قبل الدفن والقرض لو خرجت بعد تكفينه لو جواز ازالة النجاسة بالاجماع ونحوه انتهى ويدل عليه بعض ما يستفاد من الاخبار الامرة بقرض الكفن والاخبار المتقدمة الامرة بغسل النجاسة الخارجة عن الميت ازالتها الشاملة للثوب والبدن هذا مضافا الى ما تقدم من الاجماع على عدم جواز التكفين في مطلق ما لا يجوز الصلاة فيه وما تقدم من ان الميت بمنزلة المحرم مبنيا على وجوب ازالة المحرم النجاسة عن ثوبه وكيف كان فلا خلاف في وجوب اصل الازالة انما الخلاف في انه يغسل مطلقا مع الامكان ولو وضع في القبر كما عن ظاهر البيان وصريح مع قصد وحاشية الشرايع ويمكن حمل كلام كل من اطلق على الغالب من تعذر الغسل او تعسره بعد الوضع في القبر او يقرض مطلقا كما عن ظاهر الشيخ وابن حمزة وابن البراج لظاهر الروايتين الاتيتين او الفصل بين ما لو اصابت الكفن بعد وضعه في القبر فانها تقرض وبين ما لو اصابته بعده يغسل كما عن ظاهر الصدوقين واكثر الاصحاب منهم الحلي والمحقق والمصنف للرضوي ولان ازالة النجاسة عن الكفن واجب اتفاقا وقرضه اتلاف للمال من غير داع اليه لا دليل عليه قبل الوضع في اللحد على الاطلاق مرسلة ابن ابي عمير اذا خرج من الميت شيء بعد ما يكفن فاصاب الكفن يقرض منه ورواية الكاهلي عن ابي عبد الله عليه السلام اذا خرج من منخر الميت الدم او الشيء بعد الغسل فاصاب العمامة او الكفن يقرض بالمقراض لكنهما محمولان على تعذر الغسل بقرينة خلوهما من الامر بغسل البدن مع اقتضائها له بينا فلا يصلحان لتخصيص ادلة اتلاف المال ولا لمعارضة الاخبار المتقدمة الامرة بغسل النجاسة وان ازالتها بقول مطلق ومنه يظهر فساد ما في حيزه من دعوى امكان تخصيص ادلة اتلاف المال بهاتين الروايتين او تخصيص الاخبار المتقدمة بما اذا لم يصب النجاسة الكفن او الجمع بينها وبين هذين الخبرين بالتخيير وما ذكرنا يعلم ان التحقيق هو القول بوجوب الازالة لادلة وجوبها من غير تعيين للغسل والقرض واما اخبار تعيين الغسل المتقدمة فهو على تقدير شمولها للغسل الكفن محمولة على الغالب مع كون الازالة الفرض مع ازالة العين بها بالغسل فيما نحن فيه لاجل شمولها للازالة عن البدن واما اخبار القرض فقد عرفت انها ظاهرة في انفسها او بملاحظة

عند التعذر فيها للازالة عن البدن على صورة عدم تيسر الغسل هذا مع عدم كون القرض تضييعا للمال والاحرام وان سقط به وجوب الازالة هذا مع امكان الامرين ولو تعذر القرض تعين الغسل بلا اشكال ولو تعذر الغسل تعين القرض وان كان اتلافا للمال لان الاتلاف لواجب لا يسمى تضييعا ولو تعذر الغسل استلزم القرض افساد الكفن فالمحكي عن كري وشرح حاشية الشرايع انه يترك الكفن بحاله ولعله لان الواجب هي الازالة غير ممكنة ووجوب التبديل يحتاج الى دليل ولم يرد الا ما ربما يستفاد من ادلة وجوب الازالة من عدم صلاحية الكفن المتنجس لكونه كفنا سواء كان نجسا ابتداء او تنجس بعد التكفين به ويحتمل الاولى الابدال لكن يمكن ان يقال ان تنجس الكفن بعد التكفين به لا يوجب عدم صلاحيته لبقائه كفنا كالنجاسة الابتدائية المخرجة عن صلاحيته التكفين به غاية الامر انه يجب تطهير الميت وثوبه وبدنه عند الامكان وحيث فرض عدم الامكان فيسقط الوجوب ويجب ان يطرح معه في الكفن كل ما سقط من شعره وجسمه وظفره وجلده بلا خلاف كما عن ظاهر جزه بل اجماعا كما عن نهاية الاحكام وذكره الا ان المحكي عن الجامع النص على الاستحباب وقد تقدم ذلك مع الاخبار الظاهرة في وجوب غسله في مسألة كراهة تسريح شعر الميت وقص اظفاره وتامل فيه المحقق الاردبيلي على ما حكي عنه حيث قال اما وجوب طرح ما سقط منه معه في الكفن فقيل للاجماع المذكور في كرة واما وجوب غسله الذي كان ذلك على اصله الذي سقط منه فكانه للاستصحاب وفيه تامل انتهى اقول اما وجوب اصل غسله فقد تقدم في موثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله فلا حاجة الى الاستصحاب واما وجوب تغسيله الاغسال الثلثة فلعله لانصراف الغسل في الموثقة الى الاغسال المعهودة واما التامل في الاستصحاب فلعله من جهة ان وجوب تغسيل الاجزاء انما كان عند الاتصال كالوا انفصل مثل ذلك عن بدن الجنب فيه نظر الا ان المسألة لا تخلو من اشكال فالاحتياط مما لا ينبغي ان يترك والشهيد اذا مات في المعركة يصلى عليه من غير غسل ولا كفن باجماعنا كما عن ف والغنية وكرى وله وكشف اللثام بل باجماع اهل العلم خلا سعيد بن المسيب والحسن كما عن المعتبر وكره لحسنة ابان بن تغلب وابن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام الذي يقتل في سبيل الله يدفن بثيابه ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت فانه يغسل ويحنط ويكفن لان رسول الله صلى الله عليه وآله كفن حمزة في ثيابه ولم يغسله ولكن صلى عليه ومضمرة ابي خالد اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين وصحيحة زرارة واسماعيل جابر عن ابي عبد الله عليه السلام قلت له كيف رأيت الشهيد يدفن بدمائه قال نعم في ثيابه بدمائه ولا يحنط ولا يغسل ويدفن كما هو وعن الفقه الرضوي وان كان الميت قتيل المعركة في طاعة الله عز اسمه لم يغسل ودفن في ثيابه الى غير ذلك من الاخبار لكن الجميع عدا الرضوي خال عن التقييد بالموت في المعركة وليس فيهما ايضا ما يدل على اختصاص الحكم بالشهيد بين يدي الامام بل هي معنونة اما بالشهيد واما بمن يقتل في سبيل الله واما بمن قتل بين الصفين مع ان المحكي في كلام جماعة عن الاصحاب ان المراد هو المقتول في المعركة بين يدي النبي او الامام عليه السلام بل ظاهر المحكي عن جزه انه ظاهر الاصحاب والاقوى ان المراد به كل من قتل في جهاد حق وفاقا للمحكي عن الغنية والكافي والمحقق والمصنف في محمل كره والشهيد والمحقق الثاني وصاحب المدارك وجزه وجمع من متاخري المتاخرين ويؤيده استبعاد كرة وفوائد الشرايع من الروايات لفرض لا يحتاجون البلد بلدا نعم الاقوى اعتبار الموت في المعركة والمراد بها محل القتال بالعراك ويتفرع عليه كما في كشف اللثام وغيره انه لو انقضى الحرب وبه رمق او نقل وبه رمق غسل وعن هي لو جرح بالمعركة ثم مات قبل ان ينقضي الحرب وينقل عنها فهو شهيد انتهى ويدل عليه مضافا الى ظاهر معاقد الاجماعات ان ذلك هو الظاهر من مضمرة ابي خالد المتقدمة وضعفها منجبر بما عرفت من الشهرة بل حكاية الاتفاق على القيد صريحا عن جزه واستظهار الاجماع عن مجمع البرهان ولا فرق في ذلك بين ان يدركه المسلمون وبه رمق ام لا على ما استظهره في محكي مع صد من اطلاق الاصحاب واجماع كرة افول مثله الاجماع المحكي عن المعتبر وكرى وغيرهما واما قوله عليه السلام في حسنة ابان وغيرها الا ان يدركه المسلمون وبه رمق فلا دلالة لها على كفاية غسل عليه حياة في التغسيل ان لم ينقض الحرب ولم ينقل من المعركة فلعل المراد هو الادراك الكامل اما بادراكهم اياه حيا بعد نقضي الحرب او امانتهم اياه من المعركة الى معسكرهم ثم ان ظاهر النص وكلام الاصحاب كما عن جماعة انه لا فرق في هذا الحكم بين الصغير والكبير والرجل والمراة والحر والعبد ولا بين من عاد سلاح البر فقتله وغيره ولا بين من قتل بالجرح او بغيره من الاسباب وعن ظاهر كشف اللثام الاتفاق في خصوص الصغير والمجنون وعن المعتبر نسبة الخلاف في الصغير الى ابي حنيفة ورده بالاطلاق ويؤيده ما ورد من انه كان في قتلى بدر واحد بعض الصغار وفي صريح مولانا سيد الشهداء عليه السلام معروف ولم ينقل تغسيله روحي له الفداء وهو حسن الا ان الظاهر من حسنة ابان وصحيحة المقتول في سبيل الله فمخصص بمن كان الجهاد واجبا في حقه وجوها كما اذا توقف دفع العدو على الاستعانة بالاطفال والمجانين ثم الظاهر انه لا خلاف في وجوب تغسيل المقتول لا بين الجهاد كالو قتل دون نفسه او ماله او عرضه وان ورد ان من قتل دون مظلمة فهو الشهيد ولا الاموات التي ورد انهم بمنزلة الشهيد وعن المعتبر وكره وغيرهما دعوى الاجماع عليه ويدل عليه مضافا الى مضمرة ابي خالد المتقدمة الادلة القطعية الدالة على وجوب تغسيل كل مسلم مع ان اطلاق الشهيد على هؤلاء مجاز من باب التنزيل لكثرة الثواب سهولة الحساب ويؤيد الحكم رواية العلا بن سيابة عن رجل قتل وقطع رأسه في معصية الله ايغسل ام يفعل به ما يفعل بالشهيد فقال اذا قتل في معصية الله يغسل اولا منه الدم ثم يصب عليه الماء صبا الحديث ولا فرق في سقوط الغسل عن الشهيد بين الجنب وغيره وكذا الحائض والنفساء لعدم وجوب الغسل على الميت ولا يجب تغسيله عنها على الحي سيما على المختار من كون وجوب الغسل مطلقا غيريا خلافا للمحكي من السيد في شرح الرسالة والاسكافي فاوجبا غسل الجنابة لما ورد من ان الميت الجنب يغسل غسلين ولما روي من تغسيل الملائكة حنظلة بن الراهب حيث نفر خروجه الى الجهاد جنبا

والظ انه لم يعلم به المؤمنون ح قال النبي ص ما شان حنظلة رايت الملائكة يغسلونه فقيل له جامع فسمع الصيحة فخرج الى الجهاد او وجد في امرأته ... وعليه
اثر الغسل فالاختلاف ظاهر في سقوط تغسيله لعله لمراعاة الظ فلا يجري لصاعدة الغسل فيرجع الى اصل البراءة بناء على ان الاشتغال في مثل المقام
المخرج من المكلف يوجب عدم جواز التمسك فيه بالعموم لو لم يوجد فيه اثر الغسل ففيه وقولان للشيخ والاسكافي وعن الحدائق الظ ان الاقل هو الا
وبه صرح المحقق والمص ولعله لاصالة البراءة بتأمل ما عرفت ويرد عليه اصالة عدم تحقق الشهادة بناء على انها مما نعرف من وجوب التغسيل كما هو
الظ لان الموت حتف الانف شرط في الوجوب وكما لا يغسل الشهيد كذلك لا يكفن اذا كان عليه ثياب بل يدفن بثيابه مجففا ومستقبضا انتهى وحكى
عن المفيد والاسكافي ايجاب نزع السراويل وعن الاول تقييده بما اذا لم يصبه الدم والروايات حجة عليهما لصدق الثوب عليه كما صرح به جماعة
ووجب ان ينزع ما ليس بثوب كالاسلحة وان اصابه الدم اذ لم يؤمر بدفنه فهو تضييع مال والمشهور ان الفرو والجلود كالخفين ينزع عنه لعدم كونها
من الثياب وهو حسن وللقدماء هنا اقوال لم نعثر لشيء منها على مستند يعتمد عليه ووجوب دفنه ثابتا عنى لظ الامر ولا يجب بين الكفن وظهر
من الروض انه متفق عليه ثم انه لو لم يبق على الشهيد ثيابه فالمحكي عن جملة من الاصحاب وجوب تكفينه لعموم ادلة التكفين خرج منه من له ثياب لصحيحة ابان بن
تغلب الدالة على ان النبي ص كفن حمزة لانه جرد لكنها معارضة بصحيحة زرارة واسمعيل المتقدمة وفيها انه ص دفن حمزة في ثيابه ونحوها حسنة ابان المتقدمة
فالعمدة العمومات والمشهور بين اصحابنا كما عن الف وكري ان صدر الميت كالميت في جميع احكامه يغسل ويحنط ويكفن ويصلى عليه ويدفن بل عن ظ مجمع الفائدة
دعوى الاتفاق عليه وعن ف وكرة وتبه الاتفاق على وجوب الصلوة والظ انه مستلزم لسائر الاحكام اما بالاولوية او لعدم القول بالفصل ويدل
على الحكم مضافا الى ما ذكروا الى القاعدة المعمول بها في المقام ككثير من المقامات من عدم سقوط الميسور بالمعسور المرفوعة المحكية عن جامع البزنطي
المشتملة على انه اذا قطع بعض اعضائه صلى على العضو الذي فيه القلب وفي بعضها مرسلة الصدوق بناء على ان المتبادر من العضو الذي فيه ... وهو
لم يوجد الصدر ولكن الانصاف ظهورها في اعتبار فعلية وجود القلب في العضو وربما يستدل ايضا برواية الفضل بن عثمان الاعور عن الصادق عليه السلم
عن ابيه عليه السلم في الرجل يقتل فيوجد راسه في قبيلة ووسطه وصدره ويداه في قبيلة والباقي منه في قبيلة فقال ديته على من وجد في قبيلته صدره ويداه والصلوة عليه بناء
على انه لا اعتبار بوجود اليدين وانما ذكره الامام لانه مورد السؤال فيكون الرواية صريحة باعتبار اطلاقها قرينة على انه لا اعتبار بوجود القلب فعلا
وانما العبرة بمنفرد اللحم الا ان يقال ان الاطلاق محمول على الغالب من وجود القلب فعلا في القطعة المشتملة على الصدر واليدين ثم لو سلمنا اطلاق
الرواية منعنا كون ذكر اليدين لمجرد اشتمال السؤال عليه فلعل له مدخلية وح فلا تعارض بين الرواية والمرفوعة حتى تكون الرواية قرينة للمرفوعة بل يحكم
بجعل الحكم منوطا بالصدر مع وجود القلب فيه فعلا او بضميمة الى اليدين ومن ذلك يظهر انه لا وجه لما افاده المحقق في المعتبر حيث جعل الاحكام منوطة بالعضو الذي
فيه القلب وبالصدر مع اليدين او بمجموع عظام الميت عملا بالمرفوعة ونحوها ورواية الفضيل ورواية علي بن جعفر والفلانيني في من اكله السبع او الطير
فبقي عظامه بلا لحم ولكن الاجود من ذلك اعتبار وجود القلب فعلا في الصدر واليدين لما عرفت من انه الغالب المنصرف اليه الاطلاق نعم لو بقي فيه ...
معه ان كان مقطوع الرجلين فلا اعتبار بوجود القلب فعلا كما لا اعتبار به مع وجود مجموع عظام الميت فالحاصل ان المستفاد من الاخبار هو الصدر
مع القلب وما فيه معا انه وان لو تعذر كونه مقطوع الاطراف او يقيد انها عظام انسان والحكم في الاخيرين موافق للمشهور فان كان مرادهم الفرد
الغالب من وجود القلب في الصدر فليس فيه مخالفة لما ذكرنا وان ارادوا به ثبوت الحكم للصدر ولو خلى عن القلب فالحكم بوجوبه لا يخ من اشكال لعدم الدليل
الا ان يتمسك بما ذكرنا من القاعدة المنجبرة من حيث ضعف مدركها سندا او دلالة بالشهرة وحكاية الاتفاق ولعل بذلك كله ينجبر دلالة المرفوعة ويكفي
في سندها وجودها في جامع البزنطي وكون الرواية من ابي عليه السلم ... كان يخرج من قم من يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل مع اعتضادها بالاخبار
الموجبة للصلوة على النصف الذي فيه القلب لخصوص مرسلة الصدوق المتقدمة ومع ذلك فهو احوط واحوط منه ما عن الاسكافي من اجراء الاحكام
على كل عضو تام كما في مرسلة محمد بن خالد ان وجد له عضو تام صلى على ذلك العضو وان لم يوجد له عضو تام لم يصل عليه ودفن ونحوها
ما عن جامع البزنطي عن ابن المغيرة انه بلغني عن ابي جعفر ع انه يصلى على كل عضو رجلا كان او يدا والراس فما زاد فاذا نقص عن يد او رجل او راس
فلا صلوة عليه لكنهما لا يقاومان الاخبار الكثيرة النافية لوجوب الغسل فيما ليس فيه القلب في الراس بالخصوص كما في مرسلة الصدوق
فيحملان على الاستحباب وهل يجب التحنيط في الصدر او المشتمل عليه كما عن الشيخ وسلار بل المشهور الاقوى نعم مع وجود موضع التحنيط لعموم
القاعدة المتقدمة المنجبرة بالشهرة وعدم الخلاف المتقدمين وان لم يوجد فلا يجب خلافا للشهيد والمحقق الثاني وجماعة للاصل لو نوقش
في جريان القاعدة المتقدمة هنا والمرفوعة لا تثبت الا وجوب الصلوة الذي يستلزم بحكم الاولوية والاجماع الا وجوب التغسيل والتكفين و
اما اطلاق الفتاوى بكونه كالميت فلا يقتضي ازيد من وجوب تحنيطه في موضع الحنوط فيختص بما اذا وجد محل الحنوط بل يحنط في غير مواضع
الحنوط حكم محل لهم حكم الميت ومنه يظهر عدم وجوب تكفينه في ثلث قطع هذا حكم الصدر او المشتمل عليه واما غيره فالقطعة ذات العظم
والسقط الاربعة اشهر حكمها كالصدر الا في وجوب الصلوة اما الحكم في الاول فهو المشهور كما عن جماعة بل عن ف والغنية دعوى الاجماع

والاخبار عليه عن ... عدم الخلاف فيه ونسبته مع صدر الى الاصحاب ولعل ذلك يكفي في انجبار القاعدة المتقدمة المستفادة من مثل قوله اذا امرتكم
بشيء فاتوا منه ما استطعتم وقيل خرج من ذلك الصلوة وبقي الباقي **اقول** لا يحتاج الى الاخراج لان الصلوة على العضو ليس بعضا من الصلوة
على الكل كما في الغسل ويؤيد ذلك ما ورد في علة تغسيل الميت من ان الغرض تنظيف الميت لتماس الملائكة ويماسونه فان الظ من ذلك مطلوبية التغسيل
بالقدر الممكن وان قدر التنابل يمكن الاستدلال عليه بمرسلة ايوب بن نوح اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان فكل ما كان فيه عظم فقد وجب
على من مسه الغسل وان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه من وجهين احدهما ان ثبوت غسل المس يستلزم ثبوت التغسيل كما استظهر الملازمة في كرى و
يظهر من صح ونسبه في الحدائق الى ظاهر الاخبار والاصحاب وثانيهما ان جعله ميتة يقتضي اجراء جميع احكام الميتة الا ان عليه ليس المراد خصوص النجاسة
قطعا بقرينة تفريع وجوب غسل المس عليه ولا خصوص وجوب غسل المس لعدم التخصيص وتفريعه عليه لا يدل على اختصاص التنزيل به لو لم يدل على كونه اعم كما
لا يخفى على المتامل نعم في التفريع اشكال اخر غير قادح في الاستدلال وهو ان التفصيل في الممسوس بين ذي العظم وغيره ليس من احكام الميت فكيف يتفرع عليه و
يمكن دفعه بان مس الميت لعله بجملته انما يوجب الغسل باعتبار كون الممسوس ذا عظم فتامل ثم ان مقتضى المرسلة ثبوت الحكم في العضو المقطوع من الحي
ايضا وفاقا للمحكي عن المنتهى بل عن ف دعوى الاجماع عليه الا ان المحكي عن ف لا يدل على ذلك فانه قال من مس ميتا بعد برده بالموت وقبل تطهيره بالغسل
وجب عليه الغسل وكذا ان مس قطعة من ميت او قطعت قطعة من حي وكان فيها عظم وجب فيه الغسل وخالف جميع الفقهاء في ذلك ثم ادعى الاجماع وكيف كان
فهو حسن مع ثبوت دلالة المرسلة على المطلب باحد الوجهين المتقدمين لكن الثاني منهما على وجه يمكن الاغماض عنه ودعوى جبر قصورها بالشهرة المرع
بان الاصحاب لم يستندوا اليها حتى يكشف ذلك عن فهمهم المطلب منه فالمسئلة محل اشكال ولذا توقف فيه في صح بل قوى في المعتبر عدم وجوب التغسيل
تبعه جماعة معللا بانه من جملة لا يجب تغسيلها ومنع في كرى تبعا للمحكي عن كره بان الجملة لم يحصل فيها الموت بخلاف القطعة وفيه انه لا دليل على ان حصول
الموت في الجزء يوجب تغسيله هو عين المدعى ومعنى قول المحقق انه من جملة لا تغسل ان وجوب غسل الجزء تابع لثبوت التغسيل في الكل فان ثبت ثبت
في الاجزاء اما تبعا للامر بالكل واما من جهة قاعدة ان الميسور لا يسقط بالمعسور واما اذا لم يكن الكل محلا للتغسيل فاثبات الحكم للجزء يحتاج الى دليل مستقل ثم
ان مقتضى العبارة وجوب التكفين وان عبر بعضهم باللف لكن الظ التكفين المعهود بالاطلاق ظاهر او يعتبر ان يكون بالقطع الثلث لانه المعهود ويحتمل
ان يقيد ذلك بما لو كان محلها باقيا وكذا يجب التحنيط لو بقي بعض مواضعه بل ظاهرها وجوب مراعاة جميع شرائط الغسل حتى الترتيب لو كان الموجود اكثر من
عضو واحد ولو اشتبه اليمين واليسار احتمل وجوب غسل احدهما مرتين تحصيلا للترتيب ويحتمل سقوطه هنا وحتى مماثلة الغاسل او محرميته مع الحياة
بناء على عدم حرمة النظر الى العضو المبان وعلى تقدير الاعتبار فيشكل الحكم مع عدم العلم بذكوريته ولا انوثيته ولو جعلنا جواز التغسيل تابعا لحل النظر امكن
جواز تغسيله لكل من الرجل والمراة من جهة اصالة اباحة النظر من غير فرق بين جواز المحارم وعدمها اما لو جعلنا المماثلة او المحرمية شرطا كما هو الظ من
الاخبار وفتاوى الاصحاب وان كان ظ بعضها يوهم خلاف ذلك تعين غسل المحارم له مع وجودها ومع عدمهم فيحتمل سقوط الغسل لاصالة عدم
تحقق المماثلة ووجوبه على الرجال والنساء لان اطلاق ادلة اعتبار المماثلة منصرف الى المغسول المعلوم حاله والاحوط تغسيل الرجل له تارة وتغسيل المراة
له اخرى وان كان لا يجب ذلك عليهما لانهما بالنسبة اليه كواجدي المني في الثوب المشترك وكذا الكلام في الخنثى المشكل واما الحكم في الثاني وهو السقط
اذا كان له اربعة اشهر فيدل على وجوب تغسيله مضافا الى الاجماع المحكي عن ف والمعتضد بما عن المعتبر من نسبته الى علمائنا وعن هي نسبته الى اكثر
اهل العلم وعن كري ومع صد وص من نسبته الى الاصحاب رواية زرارة السقط اذا تم له اربعة اشهر اغتسل ومرفوعة احمد بن محمد اذا تم السقط
اربعة اشهر غسل وقال اذا تم له ستة اشهر فهو تام ولا يعاضها فهو موثقة سماعة قال سألته ابا عبد الله عليه السلم عن السقط اذا استوى خلقه يجب
عليه الغسل واللحد والكفن قال نعم اذا استوى لتحقق الاستواء في الاربعة كما يدل عليه كثير من الاخبار التي ذكر بعضها في الحدائق ولو منع عن التلازم فلا
اقل من المقارنة في الاغلب هي كافية في انصراف اطلاق الموثقة الا انه يمكن العكس بحمل اخبار الاربعة على الغالب من حصول الاستواء بكمالها وما يتوهم من دلالة
ذيل مرفوعة احمد بن محمد وغيرها ما دل على ان التمام لستة اشهر على عدم التلازم المذكور ومع ذلك فقد صرح في المرفوعة بوجوب التغسيل للاربعة
فيعلم ان المدار عليها لا على الاستواء فهو مندفع بان المراد بالتمام في المرفوعة ونحوها هو تمام الانسان من حيث الاستعداد واستحكام الحيوة بحيث يكون
قابلا لان يعيش لا استواء الخلقة ويشهد له الاستشهاد في هذه الاخبار بان مولانا الحسين عليه السلم ولد لستة اشهر واوضح من هذا فسادا ما قيل من ان الجواب في
رواية الكليني غير مشتمل على قوله ع اذا استوى وذلك لان ما ذكره الشيخ رواية اخرى مسندة الى سماعة عن ابي عبد الله عليه السلم وما رواه الكليني مسندا الى
الحسن ويكفي في التقييد اشتمال احدى الروايتين عليه اكتفاء الاخرى بوقوعه ماخوذا في السؤال فالاولى بعد منع التلازم المذكور المقتضي لضعف
دلالة المفهوم فلا يقوى على تقييد المنطوق ويدل على وجوب تكفينه ودفنه موثقة سماعة المنجبرة بقبول الاصحاب لها كما عن المعتبر وص وان عبر بعضهم
في خبرها كالمحقق في الشرائع ويحتمل حمل التكفين في النص والفتوى عليه هو ضعيف ومنه يظهر وجوب الدفن واما التحنيط ففيه اشكال وان حكي
عن جماعة ايجابه كالمص لعدم الدليل عليه الا ان يثبت حلول الحيوة فيه بحيث يصدق عليه الميت فيدخل في العمومات والاحتياط لا يترك ثم هل يلحق بالقطعة

ذات العظم المجرد فيه قولان الاقوى العدم لعدم الدليل وفاقا للمحكى عن جماعة ويؤيده ما دل على ان علة الغسل التنظيف اذ لا ريب ان تنظيف العظم المجرد يحصل بغسله لا بتغسيله خلافا للمحكى عن الاسكافى والشهيد المحقق الثانى وحاشية الشرايع ويمكن الاستدلال لهم بالقاعدة المتقدمة بعد ما ثبت بروايتى على بن جعفر والقلانسى وجوب اجراء احكام الميت على من اكله السبع او الطير فبقى عظامه بلا لحم لان وجوب تغسيل العظام المجرد مع الامكان يستلزم وجوب تغسيل بعضها مع تعذر تغسيل الجميع ويرد ان الروايتين محمولتان على الغالب من حصول شئ من اللحم فى العظام وان صرح فيهما بانه بقيت العظام من غير لحم الا انه مبالغة تنزيلا للقليل منزلة المعدوم مع ان القاعدة غير مجرية فى المقام واما القطعة الخالية عن العظم سواء ابينت من حى او كانت من ميت فانها لا تغسل بل تلف فى خرقة وتدفن اما عدم وجوب التغسيل فقد حكى عليه الاجماع عن ... والغنية وعن الحدائق الاتفاق عليه على عدم التكفين المعهود والصلوة ويدل عليه مضافا الى اصالة البراءة واصالة الصحة ونفى الاثار لفقد الجابر هنا القاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور عدم وجوب الغسل فيه فى مرسلة ايوب بن نوح فيه واما اللف فى خرقة فظ المصنف كالمحقق فيه قع ولا دليل عليه عدا ما فى الرياض من وجوب مراعاة القاعدة المتقدمة جزء وجوب التكفين بالقطع الثلث فى قطعة واحدة وبعض الخرقة وهو حسن لو وجد الجابر فى المقام للقاعدة وقلنا بان المراد باللف فى خرقة التكفين فى قطعة واحدة يجب ان يراعى فى ذلك جميع شروط الكفن اما لو كان المراد لف بخرقة من غير تقييد بشرائط الكفن فلا وجه لاجراء تلك القاعدة وكذا السقط لاقل من اربعة اشهر لا يجب غسله اجماعا ظاهرا كما عن الغنية وفيه وفى المبسوط بحكى المعتبر وكره الى جميع العلماء العمور وابن زرارة ومرفوع احمد بن محمد المنجبر بل وابن سماعة وفى مكاتبة محمد بن الفضيل السقط يدفن بدمه فى موضعه ويظهر من هذه المكاتبة وجوب الدفن كما هو المعروف من غير خلاف ظاهرا كما استظهره فى مجمع الفائدة وهو ظاهر معقد اجماعى المعتبر وكره ثم ان المحكى عن المعتبر الاستدلال على عدم وجوب الغسل بان المعنى الموجب للغسل هو الموت مفقود هنا وكانه مبنى على ما يظهر من النبوى المحكى انه اذا بقى اربعة اشهر ينفخ فيه الروح ويشير اليه بعض الروايات فى دية الجنين الا ان المحكى عن الاطباء ولوج الروح قبل ذلك حتى انه حكى عنهم امكانه لتمام شهرين فان المحكى عن كتاب الكفاية فى النجوم اتفاق الطبيعيين على ان مدة تمام الخلقة الجنين بنصف مدة حركته ومدة حركته ثلث مدة ولادته فاذا كان مدة ولادته تسعة اشهر كان حركته فى شهرين وعن بعضهم ان جميع التشابيه انه اذا اتى على النطفة ثلثة اشهر صارت متحركة ومما ذكر يظهر ان مدة تمام خلقة الجنين ايضا لا يتوقف على الاربعة بل قد يتحقق فى شهر وحينئذ فلا استدلال هو لنص فلا يشكل الامر بما ذكره الاطباء ويؤمر من وجب قتله فى حد او قصاص بالاغتسال غسل الميت والتحنيط والتكفين ثم يقتل ولا يغسل بعد موته بذلك الغسل المتقدم بل عن الاجماع عليه عن المعتبر وكرى لا اعرف لاصحابنا فيه مخالفا وعن مجمع الفائدة كانه اجماعى وعن الحدائق اتفاق الاصحاب عليه قديما وحديثا وفى المنتهى ما عن خبرة والاصل فيه رواية مسمع عن ابى عبد الله عليه السلام المرجوم والمرجوم يغسلان ويحنطان ويلبسان الكفن قبل ذلك ثم يرجمان ويصلى عليهما والمقتص منه بمنزلة ذلك يغتسل ويحنط ويلبس الكفن ثم يقاد منه ويصلى عليه ونحوه ما ارسله الصدوق عن امير المؤمنين وما عن الفقه الرضوى وظ الرواية كون ذلك فى حقهما على وجه العزيمة وفاقا لظ الاكثر وصريح المص هنا والمحكى عن الشيخ وسلار والحلى وعن الشهيد فى كرى احتمال كونه للرخصة وتبعه فى الروض وكشف اللثام وقواه فى الحدائق وهو ضعيف ثم المتن عموم الحكم لكل من وجب قتله وفاقا للمحكى عن الشيخ وسلار والجامع وكرى وفى الروض نسبته الى الاصحاب وعن الحدائق ان ظ الاصحاب مع اختصاص النص بالمرجوم والمقتص منه وفاقا لبعض بل عن الكشف ان الاكثر اقتصروا عليهما بل عن المقنعة وسلار الاقتصار على الاخير والاجود التوسط تبعا للنص ثم ظ النص كالمحكى عن ظ الاصحاب وصريح جماعة ان هذا الغسل هو غسل الاموات المشتمل على الاغسال الثلاثة وعن المص فى نهاية والمحقق والشهيد الثانيين فى شرح عد والارشاد احتمال الاكتفاء بالغسل الواحد لاطلاق النص وعدم افادة الامر للتكرار وهو كما ترى وظ النص كالفتاوى بل صريح جملة منها عدم الحاجة الى اعادة الغسل فيكون بدن الشخص بعد الموت طاهرا ولا ينجس بالموت لان هذا حكم من يجب غسله لا من لا يجب كالشهيد لاختصاص ادلة نجاسة الميت قبل الغسل بمن يشرع تغسيله نظرا من القبلية وكذا ادلة غسل المس نعم عن الحلى وجوب الغسل بمسه وهو ضعيف كالمتردد المحكى عن صاحب خبره والحدائق ولو مات بغير ذلك السبب فان لم يكن سبب اخر فلا اشكال فى وجوب تجهيزه ثانيا وكذا ان كان سببا اخر وفاقا للمحكى عن كرى ومع صدق ضرب هو حق الا انه لا يبعد الاجزاء فى بعض الفروض قط والظ انه لا يقدح تخلل الحدث فى اثنائه للاطلاق وان انه كغسل الجنابة والاقرب عدم تداخله مع سائر الاغسال الواجبة للاصل مع عدم الدليل وليس فى الرواية دلالة على امره بالاغتسال الا انه لما وجب عليه فيؤمر به من باب الامر بالمعروف وفى الروض تبعا للجامع قصد ان الامر به هو الامام او نائبه فى تعيينه نظر لخلوه النص والفتوى عنه ولما فرغ من الاسباب الخمسة للغسل

شرع فى السبب السادس وهو **مس الميت** وذكره هنا لانه كالتتميم لاحكام الاموات فقال ومن مس ميتا من الناس بعد برده بالموت وقبل تطهيره بالغسل المتقدم والمتاخر او مس قطعة ذات عظم ابينت منه او من حى وجب عليه الغسل اما الوجوب بمس جملة الميت فهو المشهور بل المعروف عن علمائنا وقدمائنا وهو المحكى عن المقنعتين والصدوقين والشيخين والحلى والحلبى نعم عن الوسيلة وشرح التوقف فيه لكن الموجود فى الاول التصريح بالوجوب حيث قال فى بيان نواقض الطهارة ورابعها ما يوجب كليهما يعنى الوضوء والغسل هو ثلاثة الحيض والنفاس ومس الميت من الناس وقطعة الميت من حى او ميت فيها عظم بعد البرد بالموت وقبل التطهير بالغسل المخلف بسوء الماكن كما فى سيلة من ان الغسل المختلف فيه ثلاثة غسل المس وغسل قضاء الكسوف لتاركه عامدا مع احتراق القرص

وغسل من مس الى ميتا وبعد ثلاثة ايام واما عبارة شرح فلم يطلع عليها ولعلنا نطير ذلك ولذا حكى فى المدارك عن صاحبه وافقه المص الا ان المحكى عن المص انه حكى الخلاف عن السيد وغيره وكيف كان فهذا القول شاذ بل على خلافه الاجماع عن غير واحد مضافا الى الروايات المستفيضة بل المتواترة معنى ففى صحيحة ابن مسلم المروية فى باب عن احدهما عليهما السلام فى الرجل يمس الميت عليه غسل قال اذا مسه بحرارته فلا ولكن اذا مسه بعد ما يبرد فليغتسل قلت فالذى يغسله الميت يغتسل قال نعم ونحوها صحيحة الفلاى بن المرويه عن الكافى وفى صحيحة عاصم بن حميد اذا مسسته حين يبرد فاغتسل وفى مكاتبة الصفار اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد وجب عليك الغسل وفى صحيحة ابن مسلم من غسل ميتا وكفنه اغتسل غسل الجنابة وفى رواية الحسن بن عبيد قال كتبت الى الصادق عليه السلام هل اغتسل امير المؤمنين عليه السلام حين غسل رسول الله صلى الله عليه وآله فاجاب النبى طاهر مطهر ولكن فعل امير المؤمنين عليه السلام وجرت به السنة والمروى عن العيون والعلل عن الفضل بن شاذان قال انما امر من يغسل الميت بالغسل لعلة الطهارة مما اصابه من نضح الميت لان الميت اذا خرج منه الروح بقى اكثر آفته فلذلك يطهر منه ويطهر وفى رواية عبد الله القزوينى قال سئلنا ابا جعفر محمد بن على عن غسل الميت اى علة يغتسل الغاسل قال يغسل الميت لانه جنب ولتلاقيه الملائكة وهو طاهر وكذا الغاسل لتلاقيه المؤمنون الى غير ذلك مما لم نذكر اكثرها وحمل جميع ما فيها من الامر بصيغة وما ولفظ الوجوب على الاستحباب مما يوجب اضمحلال الشريعة اذ قلما يتفق ورود مثلها او دونها فى الواجبات الاخر فلا ينبغى الاشكال فى المسئلة وارجاع ما يوهم المنافاة من الاخبار المعبر فيها بلفظ السنة او بغيره مما يوهم الاستحباب اليها كما لا ينبغى الاشكال فى عدم وجوبه قبل البرد للاصل الاخبار المستفيضة بل المتواترة ايضا التى ذكر بعضها ولا ينافيه الحكم بنجاسته اذ لا تلازم بين وجوب الغسل بالفتح والغسل بالضم كما لا اشكال ايضا فى عدم الوجوب بعد تغسيله ورواية عمار عن الصادق قوله كل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل شاذ ومحمول على الاستحباب كما عن التهذيبين جمعا بينها وبين قوله فى صحيحة ابن مسلم مس الميت عند موته وبعد غسله والقبلة ليس بها باس وصحيحة ابن سنان لا باس بان تمسه بعد الغسل والقبلة ونحوها روايات اخرى او على محامل اخر مثل حمل التغسيل فيها على ازالة النجاسة او على ارادة عدم سقوط غسل المس الثابت او على تغسيله بعض الغسلات وهل يلحق المتيمم بالمغتسل كما عن كاشف الغطاء اولا كما عن عد وهى مع صد وض وكشف اللثام وغيرها قولان يشهد للاول عموم البدلية ولاخلاف اطلاق الاخبار واستصحاب عدم السقوط لمنع بدلية التيمم الا فيما يكون المؤثر هو الماهية لا ما فقط لا الماهية مع السدر والكافور والاول لاتحقق فيه لان الاطلاقات كالاستصحاب محكوم عليها بادلة البدلية يتوهم ان الاستصحاب معارض باستصحاب سقوطه فيما لو تيمم قبل البرد وفيه ما لا يخفى ومنع جريان البدلية فيما يكون لغير الماء مدخل فى الطهر لو سلم تم فيما مع اختصاص المدرك بعموم جعل التراب كالماء اما مع فرض دلالة الادلة على ان التراب طهور مطلقا قام التيمم الميت مقام تغسيله المفيد لرفع جنابته وتنظيفه الموجب لسقوط الغسل بمسه مع ان المنع المذكور لا يجرى فى المتيمم عن غسله بالقراح خاصة او فى المحرم المتيمم عن الكافور والقراح فيجئ فيهما عموم البدلية والتيمم فى غيرهما بعدم الفصل فتامل بل التيمم عند فقد الماء والخليطين الا ان ادعى الخاصية بالمتيمم كما صرح به بعضهم وان استغرب بعض آخر منهم لكن الانصاف ان ادلة البدلية انما تدل على ان حكم المتيمم فى حكم المرتفع وانه فى حكم المغتسل من هذه الجهة ولم يعلم ان وجوب الغسل بالمس تابع لبقاء الحدث الذى لا يزول بالتيمم لعدم بدليته عن الماء فى زوال الحدث وكيف كان فلو قلنا بعدم الوجوب فاولى به لو اختل بعض شرائط الغسل اضطرارا او فقد السدر او الكافور لان مثل ذلك غسل شرعى فى حق مثله الا ان يدعى انصراف الغسل فى الاخبار الى الغسل الاختيارى التام ولا دليل على قيام الاضطرارى مقام الاختيارى فى جميع الاحكام فالاقوى عدم السقوط وفاقا للروض كما عن مع صد واولى بعدم السقوط ما اذا غسله كافر عند فقد المماثل او كان الميت مخالفا غسله المؤمن غسل اهل الخلاف بل لو غسل غسل اهل الحق لانه غير صحيح مع الفدية على غسل اهل الخلاف ومع العجز عنه فيدخل فى الاغسال الاضطرارية التى قلنا بعدم اسقاطها لغسل المس واما من لا يجب تغسيله بعد الموت كالشهيد ومن قدم غسله بناء على انه غسل ميت تقدم عليه كما هو الظ من الرواية فلا يجب الغسل بمسهما لان الظ من جعل وجوب الغسل معنى بما قبل التغسيل هو ثبوته فى محل يجب التغسيل مضافا الى ما يظهر من تعليل غسل المس بدلالة على انه لنجاسة الميت وهو الظ ايضا من مكاتبة الحسن بن عبيد المتقدمة فى قضية الامير والنبى فى ان من لا ينجس بالموت لا يحتاج غاسله الى الغسل الا ان امير المؤمنين فعل ذلك وجرت السنة بعمل كل مغسل للميت ويمكن ان يستدل بها ايضا على خلاف المطلب بناء على دلالة الرواية على ان الامير فعله بغير النجاسة للنبى وجرت السنة بفعله كذلك وان لم يكن الميت نجسا الا ان الاول اظهر والمسئلة لا تخلو من الاشكال ثم ان ظ الاخبار والفتاوى كون الوجوب معنى بكمال غسله فلو كمل غسل الراس فقط فمع سقوط الغسل كما عن المص فى عد فى غير هذا الكتاب والشهيد جماعة او عدمه كما عن الذكرى وجزم ومحتمل كرى ومع وصد وغيرها قولان اقويهما الثانى للاصل الاطلاقات ومنع دوران وجوب الغسل مدار النجاسة لعدم الدليل على التلازم بل منع زوال النجاسة عن العضو قبل كمال الغسل لا منافاة فيه للقواعد الفقهية كما فى الروض عن بعض من ان طهارة المحل من الخبث يحصل بمجرد انفصال الغسالة ولا يتوقف على تطهير جزء آخر وتوضيح عدم المنافاة ان ما ذكروه انما يكفى فيما اذا علق الشارع الزوال على الغسل بالفتح الذى يحصل من دون توقف على غسل جزء آخر دون ما اذا علقه على الغسل بالضم الذى لا يحصل الا بعد تمام الاجزاء فالطهارة فى كل مقام يتوقف على حصول ما جعل مطهرا وهذا غاية المراعاة للقواعد الفقهية نعم الاصل توقف زوال الخبث على تحقق امر زائد على الغسل بالفتح بل على مطلق اصابة الماء للمحل ينافى ظاهر المشايخ فى نظائره من حصول الطهارة بمجرد اصابة الماء او مع انفصاله

لكن لم يعلم ان ذلك انما هو في تطهير المتنجس لا نجس العين فالحاصل ان طهارة الميت بالغسل انما حكم خاص لموضوع خاص لا يتعدى الى غيره من حيث الحكم ولا من حيث
الموضوع فانهم لا فرق في ظاهر الاخبار والفتاوى بين الميت المسلم والكافر كما حكى التصريح به عن المنتهى والشهيد والمحقق الثاني وعن المنتهى في [illegible] ترك التوقف في
الكافر ولعله نظر لما ذكرنا في الشهيد من ان الظاهر من جعل الغسل غاية او جعل المس اختصاص الحكم بمن يؤثر فيه التغسيل دون من لا يؤثر اما بدونه كالشهيد او بقاء
نجاسته معه كالكافر ويضعفه بان مستند الغسل ليس منحصرا فيما يدل على الغاية فان منها العمومات المتعلقة للحكم على الميت ومنها ما تقدم من تعليل
وجوب الغسل بنجاسة الميت فهي موجودة في الكافر زيادة على نجاسته بكفره على الاقوى من قبول المتنجس والنجس النجاسة العرضية والعرضي مع ان صحيحة معوية بن
عمار قلت له والبهائم والطير اذا مسها عليه غسل قال لا ليس هذا كالانسان ظاهرة في ثبوته لمطلق الانسان المقابل للبهائم وصحيحة ابن مسلم عن الرجل يمس
الميتة اعليه غسل قال لا انما ذلك من الانسان ومثلها صحيحة الحلبي ونحوهما ما عن علل الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا ع انما لم يجب الغسل على من مس شيئا
من الاموات غير الانسان كالطيور والبهائم والسباع وغير ذلك لان هذه الاشياء كلها ملبسة ريشا وصوفا وشعرا ووبرا وهذا كله ذكي لا يموت وانما يماس
منه الشيء الذي هو ذكي من الحي والميت الحين انه يظهر من هذا التعليل اعتبار كون الجزء الممسوس من الميت مما تحله الحيوة لا كظفره وشعره وعظمه وفاقا للروض
ويؤيده ما تقدم من رواية عاصم بن حميد ومكاتبة الصفار حيث علقا الغسل فيهما على مس الجسد بعد برده فان الظاهر من لفظ الجسد سيما بعد انضمامه بالبرد
مقابل مطلق ما عداه ومنه شعر لحيته سيما اذا طالت لا مقابل ثياب الميت الحديثة في علية ما ذكره الامام وان ذلك من باب ظهارها بعض الحكم الحقيقية الا
منطبق بظاهرها على ظاهر ما في ايدينا من القواعد ولذا لا يحكم بوجوب الغسل اذا مس نفس جسد البهائم دون اشعارها واوبارها مع انه وقع بعلل التسليم
منع تعليل العلة بمجرد [illegible] فيهما للارتباط الواقعي بينها بين المعلول مع ان تخلف الحكمة عن الحكم غير ضائر فان الظاهر من هذا التعليل عدم وجوب الغسل بمس
ما لا تحله الحيوة من الانسان سواء جعلناها علة حقيقية ام لا وعدم كون العلة علة حقيقية لا ينافي اعتبار ظهور العلة في حكم الجزء الاخرى الا ترى انا نتمسك بعموم
في تعليل مشروعية التيمم لفاقد الماء ان رب الماء رب الصعيد على ثبوت حكم استعمال الماء واستعمال الصعيد عند عدمه في جميع الاثار مع انا لا نفهم
الا ظاهر [illegible] وحدة ربهما وبين فيما احدهما مقام الاخر فالاقوى اعتبار حلول الحيوة في الممسوس لكن عن كرى بعد استقرابه وجوب الغسل بمس العظم المجرد
المنفصل قال واما السن والضرس فالاولى القطع بعدم وجوب الغسل بمسهما لانهما في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال واما مع الاتصال فيمكن المساواة
لعدم نجاستهما بالموت والوجوب لانهما من جملة يجب الغسل بمسها انتهى ولا يخفى ان عدم نجاستهما بالموت لا يعارض الاطلاقات الدالة على وجوب الغسل
بمس الميت الصادق بمسهما فلا يبعد ذلك وجها لعدم الوجوب الا على ما استظهرناه سابقا من اخبار تعليل غسل الميت من اعتبار كون الممسوس مما لا
ينبغي طاهرا بعد الموت فالعمدة في عدم الوجوب رواية العلل المتقدمة الحسنة كالصحيح كما يظهر من طريق الصدوق الى الفضل فتدبر هذا ومع ذلك فالاحتياط
ينبغي بالعمل بالاطلاقات هذا حكم الممسوس واما الماس فالظاهر وجوب الغسل بالمس بكل ما لا تحله الحيوة الا اذا لم يصدق بمثله انه مس ميتا كما لا يبعد ذلك
في المس بطرف الشعر الطويل بل مطلق الشعر لكن الظاهر من كرى اعتبار الحيوة في الماس والممسوس قال واعلم ان كل ما حكم في مسه بوجوب الغسل مشروط بمس ما
تحله الحيوة من اللامس لما تحله الحيوة من الملموس فلو انتفى احد الامرين لم يجب الغسل ثم قال هذا في غير العظم المجرد كالشعر والظفر واما العظم ففي
ذلك ولا فرق في الاشكال بين كون العظم والظفر من اللامس او الملموس انتهى وقوله قد تقدم الاشكال هو اشارة الى ما ياتي من كلامه في مسئلة
العظم المجرد المنفصل ولا يخفى انه لا يظهر منه وجه للاشكال في طرف اللامس فانظر واما وجه قوة الاشكال في السن فلعله لما عن الشيخ ابن سينا من كون
الاسنان مما تحله الحيوة وكيف كان فلنرجع الى ما ذكره المصنف قده من الحكم وهو وجوب الغسل بمس القطعة وتفصيله ان القطعة المنفصلة ان كانت ذات
عظم فالمعروف من علماء المحقق قده في المعتبر وجوب الغسل بمسها وحكي صريحا عن الفقيه والهداية وق والوسيلة والجامع [illegible] وكتب المصنف والشهيد
والمحقق الثاني وغيرهم بل عن [illegible] الاجماع عليه في المبانة من الحي والميت ونحاله جميع الفقهاء في ذلك ويدل عليه بعد الاجماع المؤيد بموافقة المشهور وخالفه
الجمهور مرسلة ايوب بن نوح عن ابي عبد الله ع اذا قطع من الرجل الميت قطعة فهي ميتة فاذا مسها انسان فكلما كان فيه عظم فقد وجب على كل من مسه الغسل
وان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه وعن الرضوي واذا مسست شيئا من جسد اكيل السبع فعليك الغسل ان كان فيما مسست عظم وما لم يكن فيه عظم فلا غسل
عليك في مسه وضعف السند بالارسال مجبور بما عرفت فقدح المحقق فيهما في المعتبر غير قادح مع انه ممن يعمل بالاخبار عند عمل الاصحاب بها وان
لم يصح سندها مع انه لا مجال للتامل في المنفصل من الميت اذ لو ثبت انفصال اجزاء الميت في الحكم لا ثر في الحكم بنجاسة الميت لان الاخبار انما دلت على نجاسة
الميتة وهي لا تصدق على جزء منها وفي الحكم بوجوب تغسيله لو لم يجد الميت الا الاجزاء ثم لا ينبغي الاشكال في المبانة من الحي لولا الدليل الخارجي
من حيث عدم الدليل على جريان الاحكام عليها من نجاستها ووجوب تغسيلها والاغتسال بمسها اذ لا يصدق عليها عنوان الميت ولا
جزء الميت ودعوى ان بخروج الروح عنه يصدق الموت عليه ممنوعة فان الموت عدم الحيوة ممن من شانه ان يكون حيا ولا يتصف العضو بالحيوة
الا بما للكل فالحيوة في الحقيقة من صفات الانسان وانقطاع تعلق روح الكل عن بعض اجزائه واعضائه محله في باقيها لا يوجب عند التحقيق
صدق الموت على ذلك الجزء الا مجازا لعدم التحرك والنمو والحس كما يشهد به صدقه حال اتصال العضو المفروض ولو سلم الصدق لكن لا شك ان

الميت في الاخبار هو الانسان الذي خرج عنه الروح وثبوت الحكم لبعض اجزاء الميت قد عرفت انه لاجل انها من ادلة الميت كما يفهم النجاسة بالفرض
في ذلك بيته صاحب [illegible] كما سيجي في باب النجاسات فالعمدة في الحكم هو المرسلة بل ظهورها في الحي مع اعتبارها بالاجماع المنقول عرفت المصرح فيه بالتعميم
بل قد عرفت انها العمدة ايضا في وجوب تغسيل هذه القطعة في باب غسل الميت لا حصول صفة الموت في نفسها فراجع ثم ان المشهور كما يظهر من بعض عدم وجوب
الغسل بمس العظم المجرد المنفصل بل مقتضى ما تقدم في اعتبار حيوة الملموس عدم السقوط بمس العظم المجرد المتصل الا ان المحكي عن كرى انه قال وفي وجوب الغسل
بمس المجرد متصلا او منفصلا الاقرب نعم لدوران الحكم معه وجودا وعدما ويمكن الالتفات الى طهارته فلا يفيد غيره وتمنع طهارته لانه ينجس بالاتصال
نعم لو اوضح العظم في حال الحيوة وطهر ثم مات فمسه فالاشكال اقوى لانه لا يحكم بنجاسة هذا العظم ح ولو غلبنا جانب الحكم توجه وجوب الغسل فيه او فرع
اما على هذا فظ واما على النجاسة العينية فيمكن القول بنجاسته تبعا ويطهر بالغسل انتهى ثم قال اما السن والضرس الى اخر ما نقلنا في مسئلة اعتبار
حيوة الممسوس وفيه ما لا يخفى من منع الدوران فلعل العلة في وجوب الغسل المركب من اللحم والعظم عند الانفصال ونجاسة الملموس عند حال الاتصال
ودعوى نجاسة العظم عينا مع الاتصال كما ترى وتنجسه بالملاقات لا يجدي فلا يتفاوت الحال بين ما لو اوضح حال الحيوة وطهر وبين الموضح بعد الموت
او قبله من دون تطهير قال في الروض بعد رد الدوران بما ذكرنا نعم هو يعني العظم على تقدير انه تابع للميت كما معه شعره وظفره اما حال الانفصال فلا فانه
ح يشبه الاجزاء التي لا تحلها الحيوة اوجه وان كان وجوب الغسل عنده احوط وهذا في غير السن والضرس اما فيهما فالوجوب اضعف لانهما في حكم الشعر والظفر
هذا مع الانفصال واما مع الاتصال فيمكن المساواة والوجوب لانه جزء من جملة يجب الغسل بمسها انتهى ويظهر ما فيه مما ذكرنا في اعتبار حلول الحيوة في الممسوس
ومما ذكرنا يظهر الحكم في السن المنفصل من الميت واولى منه المنفصل من الحي ويبقى على ما في كرى مطالبة الفرق بينه وبين العظم المجرد حيث ادعى القطع فيه لعدم
الوجوب مع الانفصال دون العظم المنفصل ولو مس القطعة المبانة من غير عظم او كان الميت من غير الناس مما له نفس سائلة غسل اللامس يده خاصة مع رطوبة
احد المتلاقيين بناء على ما سيجي من كون نجاسة الميت كغيرها ومطلقا بناء على الاقوال الاخر في مباحث النجاسات ان شاء الله ثم ان المعروف وجوب هذا الغسل
لغيره وعدم وجوبه لنفسه بل استظهره بعض مشايخنا تبعا للمحكي من ثق عدم الخلاف فيه وتوقف فيه في المدارك ومال الى كونه واجبا لنفسه كغسل الجمعة والاحرام
عند موجبها قال الا ان يثبت كون المس ناقضا للوضوء فيتجه وجوبه لاحد الامور الثلثة الا انه غير واضح انتهى ويرده مضافا الى اصالة البراءة واصالة
الاحتياط في المقام والى المحكي عن الرضوي في باب غسل المس وان نسيت الغسل ذكرته بعدما صليت فاغتسل واعد صلوتك وان المستفاد من سببية المس
للغسل بمعونة ما تقدم مما ورد في علة غسل المس كون المس محدثا بالنجاسة معنوية في بدن الماس يجب ازالتها للعبادة المشروطة بالطهارة ويؤيد ذلك حسنة
شهاب بن هاشم قال سئلت ابا عبد الله ع عن الجنب يغسل الميت او من غسل الميت له ان ياتي اهله قال هما سواء لا باس بذلك اذا كان جنبا غسل يديه وتوضا وغسل
الميت وان غسل الميت ثم اتى اهله توضا ثم اتى اهله ويجزيه غسل واحد لهما فان الظاهر ان وضوء كل من الماس والجنب لتخفيف الحدث هذا كله مضافا الى مفهوم قوله
اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور دل على عدم وجوب الطهور باصل الشرع قبل دخول وقت الصلوة فكل طهور يجب شرعا فالاصل ان يكون وجوبه لها وهو
مما استدل به صاحب المدارك على عدم وجوب الوضوء لنفسه مع ان المتبادر من الامر بالاغتسال كالامر بالغسل كونه لغيره واما كونه ناقضا للوضوء فما
تقدم في باب الوضوء ويستحب الغسل للجمعة على المشهور المحكي صريحا عن المشايخ الثلاثة واتباعهم والحلي وابن سعيد وجمهور المتاخرين بل عن ف الاجماع على انه سنة
مؤكدة وليس بواجب ولم يحك الوجوب الا عن الحسن البصري وعن الغنية عده في الاغسال المسنونة التي ادعى الاجماع عليها وعن شرح الجمل قال السيد غسل
الجمعة من السنن المؤكدة عندنا ثم نقل الوجوب عن بعض العامة ويدل عليه مضافا الى ما تقدم من الاجماعات المعتضدة بالشهرة المطابقة لمقتضى البرائة
صحيحة ابن يقطين قال سئلت ابا الحسن ع عن الغسل في الجمعة والاضحى والفطر فقال سنة وليس بفريضة ورواية علي بن ابي حمزة قال سئلت ابا عبد الله ع عن غسل العيدين
او واجب هو قال سنة قلت فالجمعة قال سنة فان الظاهر من لفظ السنة في الروايتين مقابل الواجب اما في الثانية فبقرينة المقابلة واما في الاولى فبقرينة
ضم العيدين فان الغسل فيهما لا يجب اتفاقا كما نقله غير واحد وخبر الحسين بن خالد قال سئلت ابا الحسن الاول ع كيف صار غسل الجمعة واجبا قال ان الله
تبارك وتعالى اتم صلوة الفريضة بصلوة النافلة واتم صيام الفريضة بصوم النافلة واتم وضوء الفريضة بغسل يوم الجمعة ما كان فيه من سهو او تقصير او نسيان
وما عن الميمون في المحاسن كالصحيح الى الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا ع انه قال بعد ذكر غسل الجمعة والعيدين وكثير من الاغسال المسنونة ان هذه الاغسال
سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله ومرسلة يونس المجمع على تصحيح ما يصح عنه ان الغسل في سبعة عشر موطنا منها الفرض ثلثة فقلت جعلت فداك
ما الفرض منها قال غسل الجنابة وغسل من مس ميتا وغسل الاحرام ورواية ابي البختري عن جعفر عن ابيه عن علي صلوات الله عليهم عن النبي ص انه قال لعلي يا علي على
الناس في سبعة ايام الغسل فاغتسل في كل جمعة ولو انك تشتري الماء بقوت يومك وتطويه فانه ليس شيء من التطوع اعظم منه الى غير ذلك من الاخبار الظاهرة في عدم
الوجوب وليس بازائها ما يخالفها عدا ما ورد في عدة اخبار من التعبير بالوجوب كما في كلام الصدوقين وطعنوا الكافي وهو غير صريح بل ولا ظاهر في مقابلة الندب
ورواية سهل بن اليسع قال سئلت ابا الحسن ع عن الرجل يدع غسل الجمعة ناسيا قال ان كان ناسيا فقد تمت صلوته وان كان متعمدا فالغسل احب الي وان هو فعل فليستغفر الله
ولا يعود وفي رواية ابي بصير ان كان ناسيا فقد تمت صلوته وان كان متعمدا فليستغفر الله ولا يعد وموثقة عمار قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل ينسى الغسل يوم الجمعة قال

ان كان في وقت فعليه ان يغتسل ويعيد الصلوة وان مضى الوقت فقد جازت صلوته والمرسل المحكي عن كتاب العروس قال ابو عبد الله ع لا يترك غسل يوم
الجمعة الا فاسق ومن فاته غسل الجمعة فليقضه يوم السبت الى غير ذلك مما يراه من له نظر ولا يخفى على الخبير العارف عدم معارضتها لما تقدم فضلا عن مقاومتها
لها وعلى تقديرها فالمرجع الى الاصل فمن العجيب ما عن بعض متأخري المتأخرين من الميل الى هذا القول والله العالم ثم ان ظ الاخبار ثبوت الغسل في يوم الجمعة
وعن المحكي الحلبي في اشارة السبق اثبات غسل اخر الليلة لها ولم نعثر له على مستند ولا موافق نعم عن الاسكافي ثبوته لكل زمان شريف ووقت هذا الغسل
من طلوع فجر يوم الجمعة الى زوال الشمس فلا يجوز تقديمه على الفجر في غير ما استثني بلا خلاف ظاهر بل عن … وكره وغيرهما الاجماع عليه ويدل على ذلك مضافا
الى مقتضى توقيفية العبادة قوله ع اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة وللجمعة وعرفة وخبر بكير الوارد في اغسال شهر رمضان قلت فان نام
بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد الفجر اجزأك واما امتداده الى الزوال فهو مما لا خلاف فيه بل اجماعا كما عن كرى وعن المعتبر ان …
بما قبل الزوال عليه اجماع الناس ونسبه في كره الى علمائنا وفي مجمع البرهان الى الاصحاب ويدل عليه قوله ع في صحيحة زرارة وليكن فراغك من الغسل قبل الزوال وفي
دلالته على الوجوب الشرطي نظر بل حمله على الاستحباب اقرب وفي موثقة ابن بكير عن ابي عبد الله ع عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة في اول النهار قال يغتسل ما بينه وبين
الليل فان فاته اغتسل يوم السبت ظاهره عدم بقاء وقته الى الليل الا انه لا يدل على التحديد بما قبل الزوال وفي رواية سماعة عن ابي عبد الله ع في الرجل لا
يغتسل يوم الجمعة في اول النهار قال يقضيه في اخر النهار فان فاته فليقضه من يوم السبت وقريب منه المرسلة الاتية في قضاء الغسل وقد يؤيد مذهب الشيخ بقول
الرضا ع في الصحيح كان ابي يغتسل للجمعة عند الرواح بناء على ان المراد الرواح الى الجمعة فيكون في الدلالة اشارة الى ان وقته ذلك وان مضى قليل من الزوال
وفيه انه يحتمل مداومة الامام ع على الرواح قبل الزوال ومن العجيب ما عن البحار من حمل الرواح على مقابل الغدو فيؤيد القول بامتداد وقته الى اخر النهار
ولولا ما تقدم من الاجماعات كان المحكي عن الشيخ في صلوة … من امتداد وقته الى ان يصلي الجمعة مدعيا عليه الاجماع وبالجملة لو كان المراد امتداده الى وقت
فوتها لا يجوز فعلها اذ ربما لا يفعلها الشخص ولا عبرة في ذلك المكان ولا امتداده الى اول وقتها لانه الزوال ويمكن ان يكون هذا مراد الشيخ بقرينة
… في طهارة … بانه يجوز غسل الجمعة من طلوع الفجر الى قبل الزوال وادعى على ذلك الاجماع كما عن … في مجمع الفائدة وغيره وشرح … الى اطلاق الاخبار
وعن … انه لولا الاجماع المنقول وعدم وجود القائل لكان القول به متعينا اقول مضافا الى ما عرفت من ظهور الاخبار بل قاعدة توقيفية العبادة بناء على
عدم جريان الاستصحاب في مثل المقام من الاوامر الموسعة بناء على ان الزمان قيد للواجب اذ الوجوب هو الحكم الانشائي امر حاصل في اول الوقت متعلق
بفعل مقيد بوقوعه في جملة من الزمان ضيقة كانت او طويلة وتمام الكلام في الاصول الا ان يمنع جريان قاعدة التوقيف بعد الاتفاق على استحبابه بعد الزوال
انه فلا يبقى ثمرة الا في نية الاداء والقضاء وهي لا تقدح في التوقيفية وان اتفقت مخالفتها للواقع فضلا عن صورة الشك نعم تثمر فيما لو لم نشرع القضاء
كما لو قدمه يوم الخميس ثم تمكن منه يوم الجمعة بعد الزوال فانه يسقط على القول بالقضاء دون الاداء وكيف كان فقد استثني من عدم جواز تقديمه على
طلوع الفجر في ظ الاصحاب كما عن كشف اللثام بلا خلاف بينهم كما عن الحدائق ما لو خاف فوته لعدم الماء او قلته ويدل عليه الصحيح عن الحسين بن … عن الحسن
موسى بن جعفر عن امه وام احمد بنت موسى ع قالتا كنا مع ابي الحسن موسى بن جعفر ع في البادية ونحن نريد بغداد فقال لنا يوم الخميس اغتسلا اليوم لغد يوم الجمعة
فان الماء بها غدا قليل فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة وفي الصحيح عن محمد بن الحسين عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع انه قال لاصحابه انكم تأتون غدا منزلا
ليس فيه ماء فاغتسلوا اليوم لغد فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة وعن الفقه الرضوي وان كنت مسافرا وتخوف عدم الماء يوم الجمعة فاغتسل يوم الخميس
وظاهرها كالمحكي عن ظ الفقيه والمقنع والجامع ويع والمعتبر في اكثر كتبه وكرى وغيرها من متأخري المتأخرين كاصحاب البحار والمشارق وغيره والحدائق
اختصاص الرخصة بصورة اعواز الماء والمحكي عن ظ … وكره … والنفلية وصرح … وكشف اللثام اعتبار مطلق الفوت ولو لسبب اخر وقيل
ويحتمله كلام الاولين بتنزيل المورد فيها منزلة المثال وكانه لتنقيح المناط القطعي وفيه اشكال فالاقوى الاقتصار في مخالفة الاصل على المتيقن
نعم لو جعل … او بعضهم فيما ذكره على … خبر غير هذين الخبرين كان المقام حقيقا بالتسامح لتحقق معنى بلوغ الثواب من الجهة المتقدم اليه اطلاقا
البالغ في ادلته … وهل يعتبر الياس كما هو ظ الرواية الثانية والمحكي عن … والتلخيص ام يكفي الخوف كما عن ظ المتن والرضوي المذكور بل عن المصابيح انه كاد
يكون اجماعا الاقوى الثاني لمخالفة الرواية الاولى وصريح الرضوي المؤيد بشهادة التتبع بكفاية الخوف في الضرورات وعن المتن في هي … اعتبار غلبة
الظن بعدم التمكن والاكتفاء بالخوف اخرى وكيف كان فالمعتبر هو خوف عوز الماء او الياس منه لوقت الاداء فلا عبرة بالتمكن من القضاء كما هو ظ
الروايتين وعن المنتهى الاجماع على جواز التقديم لو تمكن يوم السبت والمحكي عن الاكثر عدم العبرة بالتمكن بعد الزوال بل هو ظ كل من عبر بعنوان …
… الاداء كما صرح به محكي البيان وروض الجنان وعن كرى … والموجز تقديم التعجيل على القضاء لو تعارضا نعم عن ظ الفقيه والهداية والمقنع
والجامع وغيرها اشتراط التقديم بخوف الفوت يوم الجمعة الظاهر في تمام اليوم لكن المتبادر من هذا في امثال هذه الروايات الوقت المعهود المشتهر
المضروب للغسل من يوم الجمعة لا مطلقه واما افضلية التعجيل على القضاء فلعله لظاهر الامر في الروايتين مضافا الى ادراك زمان الجمعة ظاهرا
واستحباب المسارعة الى فعل الخير وان في التاخير افات كما يشهد به الصحيح اذا زالت الشمس فصل ثمانيا لانك ربما تكون … فتقضي صلوة الليل

على تعجيلها انما ثبت بالدليل مع ان المقدم اداء فعل قبل وقته والاداء افضل من القضاء في وقته وكيف كان فما عن … من احتمال استحباب التاخير والقضاء يوم السبت
كما في صلوة الليل للشاب ضعيف ثم لا اشكال في جواز التقديم على يوم الخميس ولو في ليلته بل عن المصابيح الاجماع عليه اما ليلة الجمعة فالمحكي عن ظ المعظم
انها كذلك ولعله للاقتصار في الروايتين على يوم الخميس وفيه نظر لكن المحكي عن … من اغتسل قبل الفجر يوم الجمعة لم يجزه عن غسل الجمعة الا اذا كان …
وجواز المانع … تقديمه ولو من اول الخميس ثم ادعى على ذلك الاجماع وظاهره الحاق ليلة الجمعة باليوم ولعله المستفاد من العلة في الروايتين فلا …
ولولا جل استحبابها الامر بناء على الاغماض عما ذكرنا في التوقيت الان بقي على تقدير تسليم جريانه لا استحبابها للامر في الروايتين المتقدمتين انما
تعلق بالاغتسال يوم الخميس فلا معنى لاستحبابه بعده وبهذا يفرق بين ما نحن فيه وبين مسئلة امتداد وقت الاداء الى اخر نهار الجمعة كما تقدم حيث ان
الامر هناك انما تعلق بالغسل من دون تقييد بزمان خاص من الجمعة ويحكم بثبوته في مجموع النهار انما ما اطلاقات بعض الاوامر كما تقدم واما بالاغماض
والرجوع الى الاستصحاب ثم انه لو تمكن من الماء قبل زوال الجمعة فالمحكي عن جماعة استحباب الاعادة كما عن جماعة منهم المص في هي والشهيد في كرى معللين بسقوط
حكم البدل عند التمكن من المبدل وابدله شارح … تراجع اطلاق الاوامر قال وان سلمنا ان الروايتين يدل على ان هذا الغسل المقدم لغسل الجمعة لكن تخصيص
الاخبار الكثيرة بمثل هاتين الروايتين مشكل انتهى وفيه ما عرفت في الوجه الاول بان البدل قد وقع صحيحا فلا يجمع بينه وبين المبدل لو قدم صلوة الليل او
الوقوف بالمشعر في الليل بعد تسليم عدم انصراف الاطلاقات الى من لم يغتسل اذ اخبار التقديم دالة على ان ما يؤتى غسل الجمعة الذي اراده الشارع من المكلف
فهي حاكمة على الاطلاق كما في كل واجب قدم ويمكن الذب عن الاول بان عدم التمكن من المبدل شرط في صحة البدل واقعا فانكشاف التمكن منه يكشف عن
عدم صحة البدل واقعا نعم سوغ الدخول فيه ظاهرا بمجرد خوف العجز عن المبدل صونا للفعل عن الفوات ومنه ظهر الجواب عن المناقشة في الاطلاقات لانه
بعد تبين عدم تحقق الشرط الواقعي للبدل فلا مخرج له عن العموم هذا ولكن الانصاف ان الظاهر من الروايتين ان ما يفعله الخائف هو الغسل الذي يفعله
المتمكن في يوم الجمعة فلو صح سندهما واستغنينا عن الجابر لم يكن مناص عن العمل بهما في الحكم بالبدلية الواقعية الا انهما لضعفهما لا يقويان على اثبات
حكم زائد على اصل استحباب الفعل والجابر لهما من الشهرة وعدم ظهور الخلاف بقدر لم يجبر الزائد على ذلك ثم لا خلاف ظاهرا في مشروعية قضاء غسل الجمعة
عن المنتهى انه اجمع علماؤنا على ذلك ويدل عليه مضافا الى ما ربما يستفاد من الحديث القدسي عبدي يقضي ما لم افترض عليه من استحباب قضاء كل تطوع فات
المستفيضة مثل موثقة ابن بكير في رجل فاته الغسل يوم الجمعة قال يغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت ورواية سماعة في الرجل لا يغتسل
يوم الجمعة اول النهار قال يقضيه في اخر النهار فان لم يجد فليقضه يوم السبت والمرسل المحكي عن الهداية ان نسيت الغسل او فاتك لعلة فاغتسل بعد العصر او
يوم السبت ومرسلة حريز لا بد من الغسل يوم الجمعة في السفر والحضر فمن نسي فليعد من الغد وعن الرضوي وان نسيت الغسل ثم ذكرت وقت العصر او من الغد
فاغتسل وما تقدم من كتاب العروس من فاته غسل يوم الجمعة فليقضه يوم السبت مع هذا كله فلا يظهر وجه للمناقشة في هذا الحكم من صاحب المدارك
مستندا الى موثقة ذريح هل يقضي غسل الجمعة قال لا مع احتمالها الوجوه من المحامل وعدم مكافئتها لما مر ثم ان مقتضى اطلاق رواية سماعة عدم الفرق في
مشروعية قضائه بعد الزوال بين تركه لاداء لعذر او بغير عذر كما حكي عن ظ ط والمهذب والسرائر والجامع والشرائع وكثير من كتب المص قده والدروس والبيان
والنفلية والمعالم … وصريح كرى وض … شرح … وغيرهما والكفاية وحكي عنها انه نسبه الى المشهور وعن البحار انه نسبه الى الاكثر بل لا يبعد الاستناد
بما تضمن الفوت من الاخبار المتقدمة بعدما ترك متعمدا خلافا لظ المحكي عن الصدوق في الفقيه من تقييد المرسلة المتقدمة عن الهداية وعن الموجز انه يقضي لو ترك
ضرورة الى اخر السبت عن … ولو تركه تهاونا ففي استحباب قضائه يوم السبت اشكال وظاهره اختصاص الاشكال بالقضاء يوم السبت اما القضاء
يوم الجمعة فلا اشكال في مشروعيته مطلقا والظاهر من المحكي عن … الشيخ حيث قال وان زالت الشمس ولم يكن قد اغتسل قضاه بعد الزوال وان لم
يمكنه قضاه يوم السبت موافقة الصدوق في خصوص قضاء يوم السبت هو الذي استشكله في … ولعل هذا التفصيل لرواية سماعة المتقدمة
فلا يبقى مستند للمنع الا موثقة ابن بكير بناء على عموم الفوت ولا يقيد رواية سماعة لامكان ورود التقييد فيها للتنبيه على المبالغة في انه لا
ينبغي ترك الغسل يوم الجمعة حتى كان فواته لا يتصور الا من عدم الوجدان وهذا الاحتمال ابين منه في مرسلة الهداية وفتوى الصدوق فيمن كما صرح
به بعض المحققين تبعا للشارح … ثم ان مقتضى اكثر الاخبار المتقدمة مشروعية القضاء بعد الزوال ويوم السبت خلافا للمحكي عن ظ المهذب حيث قال
متى زالت الشمس ولم يكن اغتسل قضاه يوم السبت … ظ … ويع والتلخيص والنفلية وشرحها وفي الاخير ان هذا هو الموجود في النصوص فلهذا اقتصر المص
عليه انتهى ولا يخفى انه ليس في النصوص ما يوهم الاختصاص عدا مرسلة حريز والرواية المتقدمة عن كتاب العروس من فاته غسل يوم الجمعة فليقضه يوم السبت
ولا يبعد ان يكون المراد من غسل يوم الجمعة فيها مطلق الغسل الواقع فيه لو قضاء ويحتمل ذلك في عبارة يع والمحكي عن النفلية والتلخيص وان
يكون مراد شارح النفلية الاختصاص بيوم السبت في مقابلة ليلته لا في مقابل عصر الجمعة فهو نوع حسن لما عرفت من خلو الاخبار عن ذكر ليلة السبت
احتمال ارادتها من يوم السبت تغليبا بعيد والاولوية ممنوعة سيما مع احتمال اعتبار المماثلة بين القضاء والاداء والتمسك بالاستصحاب
مع تقييد الامر في الروايات بيوم الجمعة او بيوم السبت فاسد وربما يخيل ان التمسك بالاستصحاب مبني على ارادة المفهوم من القيود وهو

ضعيف الا ان المحصي الوجوب الثابت من الاجماع القائل بالاستمرار الى ما بعد النهار واضعف منه دعوى الاجماع انه لا يعمل بهذا التقييد لقوة ورود
مورد الغالب من ان قضاء الغسل لا يفعل الا بالنهار وفيه ان مثله لا يوجب عدم اختصاص المراد من الكلام بمورد القيد غاية الامر انه لا يدل على
اختصاص الحكم به فالاقتصار على نهاري الجمعة والسبت اقوى من حيث الاستدلال لا من باب التسامح وفاقا للمحكي عن نهاية وط و ير والجامع والمعتبر و س
وكرة وكري وخلافا للمحكي عن غيره وشرح النافع لابن قطان والموجز وفوائد الشرائع والمسالك وض و ذ فان المحكي عن جميعها التصريح بانه يقضي من الزوال
يوم الجمعة الى آخر نهار السبت بل عن البحار نسبته الى ظاهر الاكثر وعن مجمع الفائدة نسبته الى الاصحاب حيث قال والظاهر دخول ليلة السبت كما قاله الاصحاب
واستشكل في المسألة اصحاب الذخيرة والبحار والحدائق وشارح ترد كاشف اللثام تبعا للمصنف في نهاية الاحكام وعلى كل حال فالظاهر انه لم يقل احد
بشرعيته بعد انقضاء يوم السبت كما اعترف به في محكي البحار نعم في المحكي عن الرضوي انه يقضي يوم السبت او بعده من ايام الجمعة وهو شاذ وعن الفقيه
انه احتمله بعض مشايخنا المعاصرين تسامحا في ادلة السنن قال وليس بجيد لان ظاهر الادلة ينفي ذلك وادلة التسامح لا تجري مع ظهور المنع
فانه مخصوص بما يؤمن معه الضرر ومع رجحان النفع انتهى ولعل المراد ظهور الادلة في المنع من حيث الاقتصار في مقام البيان على السبت والا فمجرد
عدم ذكره في الاخبار لا يدل على المنع الا من جهة التشريع المنفي في مقام التسامح من جهة حكم العقل واخبار التسامح يمكن ان يدعى ان ظهور
عدم المشروعية من الاقتصار في مقام البيان بل من التصريح به في الاخبار المعتبرة الظنية لا يمنع عن التسامح لعموم ادلته اذ ليس في ذلك
الا احتمال عدم مشروعية الاغسال تلك الاخبار فتأمل والله العالم بحقايق احكامه ويستحب الغسل ايضا في اول ليلة من شهر رمضان بالاجماع كما في ض وعن الغنية
وعن المعتبر انه مذهب الاصحاب ويدل عليه الاخبار المستفيضة منها ما عن الاقبال عن بعض كتب القميين عن الصادق ع من اغتسل اول ليلة من شهر رمضان
في نهر جار ويصب على راسه ثلثين كفا من الماء طهر الى شهر رمضان من قابل ومن ذلك الكتاب ايضا ما عن الصادق ع من احب ان لا يكون به الحكة فليغتسل
اول ليلة من شهر رمضان فلا يكون به الحكة الى شهر رمضان القابل ويستحب ايضا في يومه لما في رواية السكوني من اغتسل اول يوم من السنة في ماء جار
وصب على راسه ثلثين غرفة كان دواء السنة وان اول كل سنة اول يوم من شهر رمضان عن البحار ورواية الحديث الى دواء السنة وجعل قوله ان اول كل
سنة من كلام السيد في الاقبال لكن هذا المعنى موجود في كثير من الروايات ففي صحيح هشام بن سالم المروية في آخر باب الصوم من التهذيب عن الصادق ع اذا سلم
شهر رمضان سلمت السنة وقال راس السنة شهر رمضان وعن الكافي باسناده الى الصادق ع في تفسير عدة الشهور شهر الله وهو شهر رمضان ونحوها
عن الفقيه قال السيد في الاقبال على ما حكي ان الروايات وان كانت مختلفة في ان اول السنة المحرم او شهر رمضان لكن رايت عمل من ادركته من علماء اصحابنا
المعتبرين وكثيرا من تصانيف علمائهم الماضين ان اول السنة شهر رمضان وعن مصباح الشيخ ان المروي في روايات اصحابنا ان شهر رمضان اول السنة وقال في الكفاية
البحاني جلد السماء والعالم ان المشهور بين العرب اول سنتهم المحرم وهذه الامور تختلف بالاعتبارات فيمكن ان يكون اول السنة الشرعية شهر رمضان لما
نقله الشيخ في المصباحين واول السنة العرفية المحرم واول السنة التقديرية ليلة القدر واول سنة جواز الاكل والشرب شهر شوال كما روى الصدوق باسناده
الى الفضل بن شاذان وعلة صلوة العيد انه اول يوم من السنة يحل فيه الاكل والشرب لان اول شهور السنة عند اهل الحق شهر رمضان وقال في علة اختصاص
شهر رمضان بالصوم وفيه ليلة القدر التي هي خير من الف شهر وفيه يفرق كل امر حكيم وهو راس السنة ويقدر فيها ما يكون في السنة من خير او شر او مضرة او منفعة
او رزق او اجل ولذلك سميت ليلة القدر انتهى ثم ان الظاهر خروج ثلثين غرفة من الغسل فاحتمال دخولها ضعيف ويستحب ايضا ليلة نصفه كما عن المبسوط والنهاية
واتباعهم بل عن الغنية ومحكي شرح الجمل الاجماع عليه ويدل عليه المرسل المحكي عن المقنعة والاقبال عن الصادق ع لكن عن المعتبر بعد حكايته عن الثلثة انه لشرف تلك
الليلة فاقترانها بالغسل حسن وفيه اشارة الى استحباب الغسل لكل زمان شريف ويستحب ايضا ليلة سبع عشرة وليلة تسع عشرة وليلة احدى وعشرين
وليلة ثلث وعشرين اجماعا كما في ض وعن المعتبر نسبته الى الاصحاب ويدل عليه صحيح ابن مسلم المروي عن التهذيب الغسل في سبعة عشر موطنا ليلة سبع عشرة من
شهر رمضان وهي ليلة التقى الجمعان وليلة تسع عشرة وفيها يكتب الوفد وفد السنة وليلة احدى وعشرين وهي الليلة التي اصيب فيها اوصياء الانبياء
وفيها رفع عيسى بن مريم ع وقبض موسى على نبينا وعليه السلام وليلة ثلث وعشرين يرجى فيها ليلة القدر وبعض ليلة ثلث وعشرين يغتسل في اواخر الليل
لما عن بريد بن معوية قال رايته يعني ابا عبد الله ع كما صرح به في محكي كتاب الاقبال اغتسل في ليلة ثلث وعشرين من شهر رمضان مرة في اول الليل و
مرة في آخره الخبر ولو اغتسل في وسط الليل فالظاهر عدم سقوط غسل الآخر ثم ان هذه الاغسال هي اكد الاغسال في شهر رمضان وقد ورد استحبابه
في العشر الاواخر في كل ليلة لمرسلة ابن ابي عمير المحكية عن كتاب الاقبال عن الصادق ع كان رسول الله ص يغتسل في شهر رمضان في العشر الاواخر في كل ليلة وعن
كتاب الاعمال لاحمد بن عياش عن علي امير المؤمنين ع قال لما كان اول ليلة من شهر رمضان قام رسول الله ص فحمد الله واثنى عليه حتى اذا كان اول ليلة من
العشر الاواخر في كل ليلة قام وشد المئزر وبرز من بيته واعتكف واحيى الليل كله وكان يغتسل كل ليلة منه بين العشائين الخبر والظاهر ان الضمير في منه راجع
الى العشر الاواخر وان كان الانسب تانيث الضمير ولاجل ذلك ربما يرجع الى شهر رمضان فيدل الرواية على استحباب الغسل في كل ليلة منه وفي زاد المعاد انه
وردت الرواية باستحباب الغسل في كل ليلة ولعله فهم ذلك من هذه الرواية ويحتمل عثوره على اخرى ويستحب ايضا في ليالي الافراد كما عن المصباح والاقبال

وظاهر النافع والتذكرة وكتب الشهيد عدا الذكرى والمهذب البارع والموجز وكشف الالتباس وغاية المرام ومتعدد وضه وجامع البهائي ولعل المستند فيه
ما عن كتاب الاقبال في اعمال الليلة الثالثة من شهر رمضان قال ويستحب فيها الغسل على مقتضى الرواية التي تضمنت ان كل ليلة مفردة من جميع الشهر يستحب فيها
الغسل انتهى وقد ورد استحباب غسل ليلة اربع وعشرين وخمس وعشرين وسبع وعشرين وتسع وعشرين وعن ظاهر النافل ان الشيخ بن ابي قرة ذكرها وذكر فيها
روايات فالاغسال المروية في شهر رمضان اثنان وعشرون غسلا مع غسل اليوم الاول ويستحب ايضا ليلة الفطر كما عن الشيخين واتباعهما
بل عن الغنية الاجماع عليه ويدل عليه ما عن العلل والكافي والاقبال من قوله ع في رواية الحسن بن راشد اذا غربت الشمس فاغتسل ويستحب ايضا في يوم
العيدين وهو اجماعنا كما في الروض وعن المعتبر والغنية وكرة ولك وجزم هو والاخبار مستفيضة ولا قائل بوجوبه كما اعترف به بعضهم نعم روى الصدوق في
الفقيه عن القاسم بن الوليد قال سئلته عن غسل الاضحى فقال واجب الا بمنى ولكنه محمول على تاكد الاستحباب وانما الخلاف في آخر وقت هذا الغسل بعد
ظهور ان اول وقته طلوع الفجر فالمحكي عن ظاهر الاكثر امتداده الى الليل كما صرح به جماعة كما عن النهاية وكرى والموجز ولك والمشارق والمصابيح عملا باطلاق
الاخبار ومعاقد الاجماع وعن الحلي انه الى الخروج الى الصلوة واختاره في محكي ق فقال الاقرب انه ينبغي تقديمه على الصلوة لان المقصود منه التنظيف للاجتماع والصلوة
وان كان اللفظ لو اريد لا يعطي امتداده [illegible] بل نسبه في كرى الى ظاهر الاصحاب حيث قال ولا ان ظاهر امتداد غسل العيدين بامتداد اليوم عملا بالاطلاق و
يتخرج من تعليل الجمعة انه الى الصلوة او الى الزوال الذي هو وقت الصلوة العيد وهو ظاهر الاصحاب انتهى والمراد بالتعليل الذي اشار اليه هو صريح في
عبادة فهو ما عن الصدوق في العيون والعلل باسناده الى محمد بن سنان عن مولانا الرضا عليه السلام قال علة غسل العيد الجمعة وغير ذلك لما فيه من تعظيم العبد
واستقباله الكريم الجليل وطلب المغفرة وليكون لهم يوم عيد معروف يجتمعون فيه لذكر الله فجعل الغسل تعظيما لذلك اليوم وتفضيلا له على سائر الايام
وزيادة في النوافل والعبادة وليكون طهارة من الجمعة ويؤيده موثقة عمار الساباطي في رجل ينسى ان يغتسل يوم العيد حتى صلى قال ان كان في وقت
فعليه ان يغتسل ويعيد الصلوة وان مضى الوقت جازت صلوته بل ربما يظهر منه ان الغسل للصلوة وعن الرضوي اذا طلع الفجر يوم العيد فاغتسل وهو اول اوقات
الغسل الى وقت الزوال ولا ريب ان هذا التعليل من باب ابداء الحكمة فلا يلزم من عدمها عدم الاستحباب ولذا لا ينفي استحبابه عمن لا يصلي العيد واما التأقيت
بالموثقة فهو محل نظر واما الرضوي فهو يدل على الامتداد الى الزوال الى الخروج الى الصلوة لكن الانصاف عدم ثبوت اطلاق في الاخبار ومعاقد الاجماع ايضا
فالاقتصار على المتيقن اولى الا ان العمل باطلاق بقاء الطلب بعد الزوال اقوى لو قلنا بجريان الاستصحاب في الموقتات ويستحب ايضا ليلة نصف
من رجب كما عن اكثر كتب الشيخ وابن زهرة وابن حمزة والحلبي والحلي والمحقق والمصنف والشهيد وغيرهم بل هو المشهور كما في ض وعن كرى لكن في الاول كما
عن جماعة انه لا نص فيه وعن المعتبر بعد حكايته عن الشيخ انه ربما كان لشرف الوقت والغسل مستحب مطلقا فلا باس به العمل انتهى قال في محكي المسالك لا يخفى ان
استحباب الغسل حينئذ محل تامل ورايته بخط بعض الفضلاء اما ضبوته في كتاب الاقبال عن النبي ص في محكي المصباح انه قال من ادرك شهر رجب فاغتسل في اوله
واوسطه وآخره خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وفي محكي المصابيح ايضا عن كتاب الاقبال لكن استظهر ارادة اليوم الاول من الرواية وفيه تامل لكن الانصاف
ان مثل هذه الشهرة يكشف كشفا قطعيا عن اطلاعهم على رواية ويستحب ايضا ليلة النصف من شعبان كما عن المشايخ الثلثة والفاضلين والشهيد وغيرهم
بل عن الغنية الاجماع عليه ويدل عليه رواية ابي بصير صوموا شعبان واغتسلوا ليلة النصف منه ذلك تخفيف من ربكم ولا يمكن اشتمالها على احد ملال وعن
الشيخ في المصباح اسناده الى سالم مولى حذيفة قال قال رسول الله ص من تطهر ليلة النصف من شعبان فاحسن الطهر وساق الحديث الى ان قال قضى الله له ثلث
حوائج وان سئل براى رأى ويستحب ايضا يوم المبعث على المشهور كما عن المحقق والشهيد بل عن الغنية الاجماع عليه واعترف جماعة بعدم الظفر على رواية دالة
بخصوصه نعم ما عن النبي ص انه قال في جمعة من الجمع هذا يوم جعله الله عيدا للمسلمين فاغتسلوا وعلل الاغتسال بانه عيد وعن ق الاجماع على استحباب الغسل
في الجمعة والاعياد ولا يخفى ان هذا يوم عيد وهذا الاستكشاف لا يخلو من نظر ولا عن تأييد لقوة التسامح في مثل هذا المقام ويؤيده ما يأتي عن احمد بن
اسحق في غسل التاسع من ربيع الاول ويستحب ايضا يوم الغدير وهو الثامن عشر من ذي الحجة من السنة العاشرة من الهجرة بل وكان بعض المنجمين
يوم التاسع عشر لحكمهم بالهلال ليلة الثلثين من ذي القعدة لكنه لم ير بمكة ليلة الثلثين واستحباب هذا الغسل ثابت اجماعا كما في ض وعن ئر
والغنية لرواية العبدي عن الصادق ع من صلى فيه ركعتين يغتسل عند زوال الشمس من قبل ان تزول مقدار نصف ساعة ثم بين كيفية الصلوة الى ان قال
ما سئل الله حاجة من حوائج الدنيا والآخرة الا قضيت له كائنة ما كانت وانكر الصدوق في الفقيه هذا الحديث تبعا لانكار شيخه ابن الوليد
لان فيه محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكلما لم يصححه شيخنا ولم يحكم بصحته فهو عندنا متروك غير صحيح وهذا يدل على تركهما الخبر الضعيف حتى
في السنن والحديث طويل وعن كتاب الاقبال باسناده عن الصادق ع في حديث ذكر فيه فضل يوم الغدير قال فاذا كان صبيحة ذلك اليوم وجب الغسل في
صدر نهاره وظاهر الرواية الاولى تحديد العمل بما قبل الزوال وظاهر الثانية كونه في صدر النهار وظاهر الفتاوى ومعاقد الاجماع امتداده بامتداد
اليوم الا ان المحكي عن الاسكافي امتداده من طلوع الفجر الى وقت صلوة العيد لكن الاصحاب لا يضايق كما عرفت مما تقدم عدم اطلاق في
الفتاوى ومعاقد الاجماع بل سياقها في الاقتصار على ذكر نفس اليوم للغسل ولو كان الظرف جزء منه نعم عدم التعرض في الفتاوى لبيان وقت

الفصل الرابع

لما تعرضوا لوقت غسل يوم الجمعة بما يظهر منه عدم التوقيت بجزء معين بل الظ الاولى اختصاص الغسل بما قبل الصلوة ويستحب ايضا يوم المباهلة وهو
الرابع والعشرون من ذي الحجة على المشهور كما في ض عن كري وجخ والكشف وغيرها عن الاقبال نسبته الى اصح الروايات وحكى فيه قولا بانه الواحد والعشرون
وقولا بانه السابع والعشرون ولم يحك قولا بالخامس والعشرين الا ان جماعة حكوه عن المحقق في المعتبر ويدل على القول الاول ما عن مصباح الشيخ عن محمد
بن صدقة عن ابي ابراهيم قال يوم المباهلة هو الرابع والعشرون تصلي في ذلك اليوم ما اردت ثم قال وانت على غسل والحمد لله رب العالمين ومنه
يظهر المستند في استحباب غسل هذا اليوم كما هو المشهور بين الاصحاب في ظ سبيله عدم الخلاف في ثبوت غسل يوم المباهلة وعن الغنية الاجماع على استحباب
غسل المباهلة مضافا الى موثقة سماعة غسل المباهلة واجب المراد بالوجوب الاستحباب المؤكد المراد بالمباهلة فيها وفي معقد اجماع الغنية يوم
كما فهمه الاصحاب على ما اعترف به فيما حكي الحدائق لا لايقاع المباهلة لكن عن الحدائق ان في بعض الحواشي المنسوبة الى المولى محمد تقي المجلسي مكتوبا على
الحديث المشار اليه ما صورته ليس المراد بالمباهلة اليوم المشهور حيث باهل النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع نصارى نجران بل المراد به الاغتسال
لايقاع المباهلة مع الخصوم في كل حين كما في الاستخارة وقد وردت بذلك رواية صحيحة في الكافي وكان ذلك مشهورا بين القدماء كما لا يخفى انتهى
ثم استظهر في الحدائق ما حكاه عن المجلسي ولعل مراده بما في الكافي رواية ابي مسروق المروية عن اصول الكافي عن الصادق عليه السلام قال قلت انا
نتكلم مع الناس فنحتج عليهم بقول الله عز وجل اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيقولون نزلت في امراء السرايا فنحتج عليهم بقول الله تعالى
قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى فيقولون نزلت في مودة قربى المسلمين ونحتج عليهم بقوله تعالى انما وليكم الله الاية فيقولون نزلت في المؤمنين
فلم ادع شيئا مما حضرني ذكره من هذا واشباهه الا ذكرته فقال فاذا كان ذلك فادعهم الى المباهلة قلت كيف اصنع قال اصلح نفسك ثلاثا واظنه
قال وصم واغتسل وابرز انت وهو الى الجبان فشبك اصابعك اليمنى في اصابعه ثم انصفه وابدأ بنفسك وقل اللهم رب السموات ورب الارضين
عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم ان كان ابو مسروق جحد حقا او ادعى باطلا فانزل عليه حسبانا من السماء او عذابا اليما ثم قال فانك لا تلبث الا ان ترى
ذلك فوالله ما وجدت خلقا يجيبني الى ذلك الخبر ثم ان قول الراوي واظنه قال وصم يعني اظنه قال اصلح نفسك وصم ثلاثا الا اظنه قال وصم
واغتسل الى اخر الرواية ومن هذه الرواية يستفاد استحباب الغسل لايقاع المباهلة بعد ثبوت مشروعيتها بهذه الرواية وحكاية الشهرة عن المجلسي
ويستحب ايضا يوم عرفة على المشهور كما عن المعتبر وغيره بل المجمع عليه كما عن الغنية ويدل عليه الاخبار المستفيضة وفي بعضها ان غسل عرفة واجب
ولا يختص بالواقف في عرفات لاطلاق النص والفتوى وخصوص رواية عبد الرحمن بن سيابة عن الصادق ع قال سألته عن غسل عرفة في الامصار فقال
اغتسل اينما كنت وظ اكثر الروايات ان وقته مجموع اليوم لكن المحكي عن علي بن بابويه قال واغتسل يوم عرفة قبل زوال الشمس ولعله لخبر ابن سنان الغسل
من الجنابة ويوم الجمعة ويوم الفطر ويوم الاضحى ويوم عرفة عند زوال الشمس ومضمونها عبر في ض عن كري وغيرها الاقتصار على ذكرها الظ
في القول بها ولعلها محمولة على الافضلية او على ان المبدأ لجميع ما عدا الجنابة فيكون بيانا للاخر وقته مع ان المروي في الصحيح عن معوية بن عمار عن الصادق
عليه السلام قال اذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباك بنمرة فاذا زالت الشمس فاغتسل ونحوها رواية عمر بن يزيد وموردهما وان كان غسل الوقوف الا
ان الظ كما قيل دخول غسل اليوم فيه فيكون غسل اليوم بعد الزوال جائزا الا ان الاحوط ايقاعه عند الزوال ثم انه قد بقي من الاغسال الزمانية ما
لم يذكره المص لعدم اقتضاء المقام استقصاء الاغسال منها غسل يوم التروية كما عن الهداية وفي كري والنفلية وشرحها والموجز وشرحه وغيرهم
ويدل عليه صحيحة ابن مسلم الغسل في سبعة عشر موطنا وعد منها يوم التروية وفي صحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام قال اذا كان يوم التروية فاغتسل
الحديث والظ امتداد وقته بامتداد اليوم اذ لم اجد في النص والفتوى ما يوجب التقييد ومنها غسل يوم المولود كما عن سبيله وفلاح السائل وس
والبيان والموجز وشرحه والاثني عشرية وجملة من كتب المتأخرين وعن كشف الالتباس اسناده الى الرواية ولعل المراد بها موثقة سماعة وغسل
المولود واجب ويقوى فيها ارادة الولادة دون اليوم ثم هو من جملة الاعياد فيستحب فيه الغسل لما تقدم عن ق من دعوى الاجماع على استحبابه في
الاعياد ويوم المولود هو السابع عشر من ربيع الاول على المشهور وفيه رواية بالثاني عشر وحكي عن الكليني اختياره وعن بعض المتأخرين تقويته
ومنها غسل يوم دحو الارض كما عن كري والبيان ودس وجامع البهائي واثني عشريته بل عن الاول نسبته الى الاصحاب وعن الفوائد الملية للشهيد الثاني
والحدائق نسبته الى المشهور ولكن لم نعثر له على خبر ومنها غسل ليلة الاضحى فعن الوسائل عقد باب لغسل ليلتي العيدين وذكر فيه انه روى انه يغتسل
قبل الغروب اذا علم انها ليلة العيد الظ ان المراد به عيد الفطر ومنها غسل ليلة الجمعة حكي عن كشف اللثام نسبته الى الحلبي في اشارة السبق و
منها غسل يوم النيروز كما عن المصباح والجامع وهو على المشهور بين المتأخرين كما قيل والمستند فيه رواية المعلى بن خنيس فاذا كان يوم النيروز فاغتسل
والبس انظف ثيابك وتطيب باطيب طيبك ونحوها رواية اخرى للمعلى محكية عن المهذب البارع مشتملة على بيان امور عظيمة مثل اخذ العهد لامير
المؤمنين ع في غدير خم في هذا اليوم ويوم ارسله النبي ص الى وادي الجن ويوم فيه ظفر باهل النهروان وقتل ذا الثدية ويوم يظهر فيه القائم عجل الله فرجه
ويظفره بالدجال فيصلبه على كناسة الكوفة وما من يوم نيروز الا ونحن نتوقع فيه الفرج لانه من ايامنا حفظته الفرس وضيعتموه الى اخر الرواية

وانه وقع فيه احياء القوم الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت ... عليهم ... في هذا اليوم ... في يوم النيروز في سنة
ما مضت لا يعرف سببها الا الراسخون في العلم وانه اول يوم من سنة الفرس وفي رواية اخرى للمعلى انه ع قال له تعرف هذا اليوم قال قلت لا ولكنه يوم تعظمه
العجم فقال ع امدله حتى تعلمه فقال يوم النيروز هو اليوم الذي اخذ الله ميثاق العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا ويدينوا برسله وحججه واوليائه
ويوم طلعت فيه الشمس وهبت الرياح اللواقح وخلقت فيه زهرة الارض الخبر ولا يعارضها ما عن كتاب المناقب قال حكي ان المنصور تقدم الى موسى بن
جعفر عليه السلام بالجلوس للتهنئة في يوم النيروز وقبض ما يحمل اليه فقال اني قد فتشت الاخبار عن جدي رسول الله صلى الله عليه وآله فلم اجد لهذا العيد اثرا
وانه سنة الفرس ومحاها الاسلام ومعاذ الله ان نحيي ما محاه الاسلام فقال المنصور انما نفعل هذا سياسة للجند فسألتك بالله العظيم الا جلست
فجلس ع لان رواية المعلى اشهر بين الاصحاب واحتمال حملها على التقية كما يظهر من قوله ع في رواية المعلى انه يوم من ايامنا حفظته الفرس وضيعتموه وعلى ان
المراد من يوم النيروز يوم اخر فان الاقوال في تعيين النيروز مختلفة والمشهور المعروف الان هو يوم انتقال الشمس الى الحمل وعن المجلسيين في الحديقة وزاد المعاد
انه المشهور وعن المهذب البارع انه الاعرف بين الناس والاظهر في الاستعمال وهو الظاهر ايضا في سلم عد ومن الشهيد في س وصرح به في ضه وعن ظ انه لو جعل
الاجل الى النيروز والمهرجان جاز لانه معروف فاذا كان من سنة بعينها واذا اسلم الى نيروز الخليفة ببغداد وبلاد العراق جاز لانه معروف عند العامة
اذا ذكرت السنة بعينها وظاهره ان المراد بالنيروز مقابل المهرجان الذي هو انتقال الشمس الى الميزان وعن الحلي انه حكي عن بعض الحاسبين وعلماء الهيئة
انه هو اليوم العاشر من ايار وقال انه حقق ذلك في كتاب له ثم حكي عن بعض احتمال ان يكون ايار تصحيف آذار فيوافق المشهور لان انتقال الشمس الى الحمل
في عاشر اذار وقيل انه تاسع شباط حكى عن المهذب نسبته الى صاحب كتاب الانوار وقيل انه يوم نزول الشمس في اول الجدي وعن المهذب انه المشهور بين فقهاء
العجم بخلاف اول الحمل فانهم لا يعرفونه وينكرون على من اعتقده وقيل هو السابع عشر من كانون الاول بعد نزول الشمس في الجدي بيومين وهو صوم اليهود
وقيل هو اول يوم من فروردين ماه وهو اول شهور الفرس وكان ذلك اليوم هو اول سنتهم كما اختاره المجلسي في محكي البحار والعلامة رضي الدين
القزويني صاحب لسان الخواص في محكي الرسالة النيروزية وقواه بعض السادة المحققين قال للقطع بان يوم النيروز هو اول يوم من سنة الفرس ومنها
الغسل للتاسع من ربيع الاول حكاه المجلسي في زاد المعاد من فعل احمد بن اسحق القمي معللا بانه يوم عيد لكن المحكي عن المشهور بين علمائنا وعلماء الجمهور
ان سبب هذا العيد تفوق في الثامن والعشرين من شهر ذي الحجة وقيل السابع والعشرين وكيف كان فلم يسند احمد بن اسحق الغسل الا الى كونه عيدا من
الاعياد ولعل هذا المقدار يكفي للاستحباب بناء على احتمال ان يكون فتواه عن رواية عامة لجميع الاعياد هذا ما يستحب لاجل الزمان واما ما يستحب للفعل
فقد ذكر المص قده عدة منها وهي غسل الاحرام ولا خلاف كما عن المقنعة والغنية والوسيلة والمنتهى بل عن حج الخلاف والتذكرة الاجماع عليه وعن
حج النهاية انه ليس بواجب اجماعا وعن ابن المنذر اجمع اهل العلم ان الاحرام جائز بغير اغتسال وهذه هي الحجة في عدم الوجوب بعد الاصل مضافا الى ما
عن الصدوق في العيون بسنده الحسن الى الفضل عن مولانا الرضا عليه السلام فيما كتب للمامون من شرايع الدين قال غسل الجمعة سنة وغسل العيدين وغسل دخول
مكة والمدينة وغسل الزيارة وغسل الاحرام وغسل اول ليلة من شهر رمضان الى ان قال وهذه الاغسال سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله
ومما ذكرنا كله يظهر الاخبار المستفيضة الامرة بالغسل للاحرام نعم في بعضها ما يأبى عن هذا الحمل مثل مرسلة يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام
قال الغسل في سبعة عشر موطنا منها الفرض ثلاثة قلت جعلت فداك وما الفرض قال الجنابة وغسل من مس ميتا والغسل للاحرام والباقي سنة لكن
اللازم حمل الفرض في المرسلة والواجب في الموثقة على ما ثبت ثبوته في الشريعة ولو بطريق الاستحباب وان كان هذا الحمل بعيدا ولعل بظاهرهما اخذ القديمان
حيث حكي عنهما القول بالوجوب وعن الصدوق في الهداية نقل وجوب غسل الاحرام وعرفة والكعبة والمباهلة والاستسقاء والمولود ولعله اراد الاستحباب
المؤكد ونحوه ما عن ظاهر المقنع حيث قال اذا اغتسل الرجل بالمدينة ولبس ثم نام قبل ان يحرم فعليه اعادة الغسل وروي ليس عليه اعادة الغسل
وما عن ظ المقنعة حيث قال فاما اذا نام بعد الغسل قبل عقد الاحرام فانه يجب عليه اعادة الغسل انتهى بل يظهر من محكي الناصريات ان عليه اكثر اصحابنا حيث قال
الصحيح ان غسل الاحرام سنة لكنها مؤكدة غاية التأكيد فلذا اشتبه الامر على اكثر اصحابنا واعتقدوا ان غسل الاحرام واجب لقوة ما ورد في تأكيده انتهى بل
قيل ان عبارته في الحج يعطي ذلك ومنها غسل الطواف على المشهور بل عن ق عليه الاجماع ويدل عليه الاخبار المستفيضة مثل ما تقدم في حسنة ابن
شاذان وعن صحيحة معوية بن عمار في تعداد الاغسال ويوم تزور البيت ونحوها صحيحة ابن مسلم وعن الفقه الرضوي وغسل زيارة البيت وغسل الزيارات
بل في موثقة سماعة وغسل الزيارة واجب الا من علة وغسل دخول مكة واجب وغسل دخول الحرم واجب وفي رواية علي بن حمزة عن الكاظم قال ان اغتسلت
بمكة ثم نمت قبل ان تطوف فاعد غسلك الى غير ذلك واطلاق الرواية الاخيرة يشمل كل طواف وان لم يتم زيارة لكن الظ منه كما اعترف به في محكي الغنائم
الاختصاص بطواف العمرة وطواف الزيارة ومنها غسل زيارة النبي ص والائمة صلوات الله عليهم اجمعين على المشهور بل عن المصابيح وكشف اللثام والرياض
نسبته الى قطع الاصحاب وعن الحدائق نسبته اليهم بل عن الغنية الاجماع عليه وعن سبيله عدم الخلاف وفي قسم المندوب بلا خلاف وربما يستدل عليه ببعض ما
تقدم من اخبار غسل الزيارة لكن الظ منها كما اعترف به في محكي المشارق زيارة البيت اي الطواف بقرينة المقام والاحسن منه الاستدلال عليه

مضافا الى الرضوى المتقدم في غسل الطواف بما في رواية العلاء بن سيابة عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد قال الغسل عند لقاء كل امام الحديث وظاهرها استحباب الغسل للدخول عليهم احياء واموات ان سلم اختصاصها بلقاء الحي فلا يبعد الحاق غيره لعموم قولهم عليهم السلام حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا بل هم احياء عند ربهم يرزقون ويؤيد العموم الرواية المشهورة الواردة في الزيارة الجامعة لكنها مختصة بزيارة خاصة نعم الاخبار الواردة في استحباب الغسل لزيارة النبي صلى الله عليه وآله وامير المؤمنين وابي عبد الله وابي الحسن الرضا صلوات الله عليهم اجمعين كثيرة ومنها عن كامل الزيارة من رواية محمد بن عيسى عمن ذكره عن ابي الحسن عليه السلام قال اذا اردت زيارة موسى بن جعفر عليه السلام ومحمد بن علي عليه السلام فاغتسل وتنظف والبس ثوبيك الطاهرين وعن الكتاب المذكور في كيفية زيارة ابي الحسن وابي محمد العسكريين قال واروي عن بعضهم عليه السلام انه قال اذا اردت زيارة قبر ابي الحسن وابي محمد عليهما السلام تقول بعد الغسل ان وصلت الى قبرهما والا اومأت بالسلام عند الباب الذي على الشارع الحديث وعن الكتاب المذكور قال روى سليمان بن عيسى عن ابيه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام كيف ازورك اذا لم اقدر على ذلك قال قال لي يا عيسى اذا لم تقدر على المجيء فاذا كان في يوم جمعة فاغتسل او توضأ واصعد الى سطحك وصل ركعتين وتوجه نحوي فانه من زارني في حياتي ومن زارني في مماتي فقد زارني في حياتي وعن مصباح الشيخ روى عن الصادق قال من اراد ان يزور قبر رسول الله صلى الله عليه وآله وقبر امير المؤمنين وفاطمة وقبر الحسن والحسين وقبور الحجج صلوات الله عليهم فليغتسل يوم الجمعة وليلبس ثوبين نظيفين وليخرج الى فلاة من الارض ثم يصلي اربع ركعات يقرأ فيهن ما تيسر من القرآن فاذا تشهد وسلم فليقم مستقبل القبلة وليقل الحديث ومنها غسل قضاء صلاة الكسوف والخسوف للتارك عمدا مع استيعاب الاحتراق للقرص على المشهور سيما بين المتأخرين بل عن الغنية الاجماع عليه في باب الاغسال وفي باب صلاة الكسوف ويدل عليه الاخبار مثل ما عن الخصال في الحسن بابن هاشم عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال الغسل في سبعة عشر موطنا وعدها الى ان قال وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاستيقظت ولم تصل فاغتسل واقض الصلاة ورواه في الفقيه مرسلا وفي التهذيب عن محمد بن مسلم وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل وفي مرسلة حريز اذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل فكسل ان يصلي فليغتسل من غد وليقض الصلاة وان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس عليه الا القضاء بغير غسل هكذا رواه في باب الاغسال وفي باب الصلاة مكان قوله فلم يصل لكسل ان يصلي وعن الفقه الرضوي واذا احترق القرص كله فاغتسل واذا انكسف الشمس والقمر ولم تعلم به فعليك ان تصليها اذا علمت فان تركتها متعمدا حتى تصبح فاغتسل وصل وان لم يحترق القرص فاقضها ولا تغتسل وظاهر هذه الاخبار كما ترى الوجوب ولذا قال به جماعة على ما حكي عن صلاة المقنعة والمراسم والمهذب ومصباح الشيخ وجمله والمبسوط والخلاف والاقتصاد والكافي والوسيلة وشرح الجمل للقاضي والصدوق في نسخ بعضها وظهور في الثاني ومال اليه في محكي المنتهى والمدارك بل عن الشيخ في الخلاف الاجماع على ان من ترك صلاة الكسوف مع احتراق القرص فعليه الغسل والقضاء انتهى وعن شرح الجمل للقاضي واما لزوم القضاء فالدليل عليه الاجماع وطريق براءة الذمة وكذلك القول في الغسل الا ان المحكي عن الاكثر قولا بل عامة الصدوقين والحلبي التصريح بالاستحباب في باب الطهارة ولذا ادعى في محكي المصابيح تحقق الاجماع على الاستحباب والمسألة مشكلة وان كان الاستحباب لا يخلو عن قوة ثم ان المشهور اختصاص الغسل بالقضاء فلا يستحب للاداء لعدم الدليل وعن المقنعة استحبابه للاداء ايضا وتبعه السيد في المدارك والفاضل في المفاتيح وشرحه لعله لاطلاق قوله في صحيح ابن مسلم في تعداد الاغسال وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل وفيه ان ظاهره وجوب الغسل بسبب الاحتراق لا لاجل الصلاة وليس كذلك اجماعا كما ادعاه بعض شراح فالامر بالاغتسال يحتمل ان يكون لخصوص القضاء كما يحتمل ان يكون لمطلق الصلاة وليس هذا من حمل المطلق على المقيد للعموم بل هو من قبيل المجمل كما لا يخفى مع انه قد ادعي في محكي الحدائق ان الشيخ اختصر هذه الرواية من رواية الخصال المروية في الفقيه مرسلا المصرحة في الاختصاص بالقضاء والمشهور ايضا اشتراط الغسل للقضاء بشرطين احدهما تعمد الترك والآخر استيعاب الاحتراق بل عن السرائر في الخلاف في عدم الغسل عرضا ونقلا مع انتفاء احد الشرطين خلافا للمحكي عن المرتضى في المصباح فلم يعتبر الثاني والمحكي عن المقنع كذلك فلم يعتبر الاول والمتابعة عدم الفرق بين الكسوفين بل عن ظاهر جماعة انه متفق عليه ومنها غسل المولود على المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه في وقته ساعة ولادته وغسل المولود واجب المراد به مطلق الثبوت وبظاهره اخذ ابن حمزة فقال بالوجوب وحكي عن ظاهر الصدوق ايضا لكنه شاذ كما في المعتبر ومتروك كما عن شرح الرواية المطابق لمقتضى الاستحباب عدم سقوط هذا الغسل بتأخيره عن اول الزمان ما بعد الولادة كما صرح به في محكي شرح النفلية والحدائق وحكي عن بعض التحديد بالبوم او البومين ونفى عنه البعد في المصابيح ولا ينبغي الاشكال في كون هذا الفعل غسلا بالضم لا غسلا بالفتح ولا وجه لاحتمالها ظهور النص والفتوى في كونه بالضم ومعتبر فيه النية والترتيب لانه المعهود في هذه العبادة بل يمكن ان الاصل اعتبار النية القربة في كل فعل الا ما علم كونه من التوصليات فاحتمال عدم وجوب الترتيب كما عن البحار والميل اليه للاصل من غير معارض كما عن كشف اللثام ضعيف وفي الاكتفاء بالارتماس عن الترتيب وجه قوي ونظر فيه في المصابيح لعدم العموم في دليل الارتماس ويشترط فيه تقديم ازالة الخبث كما في غيره من الاغسال لكن المحكي عن المقنعة والمهذب انه اذا وضعته اخذته القابلة ومسحت عنه الدم وغسلته ومنها غسل السعي الى رؤية المصلوب بعد ثلثة من ايام حين صلبه على المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه ومستنده ما عن الصدوق في الفقيه والهداية انه

روى انه من قصد الى مصلوب فنظر اليه وجب عليه الغسل عقوبة وظاهره اخذ الحلبي فاوجبه معللا بانه شرط في تكفير الذنب وصحة التوبة بلزوم الجرم عليه وهو شاذ والمستند ضعيف قاصر عن افادة الوجوب والتعليل عليل ومقتضى النص اختصاص الحكم بالنظر المحرم اذ لا عقوبة في غيره فيخرج الكائن للمصلوب كما صرح به الحلبيون فيما حكي عنهم والنظر الى المسلم المصلوب لغرض شرعي كالشهادة على عينه كما عن كشف اللثام والمصابيح وكذا النظر في الثلثة اذا كان صلبه بحق لعدم المعصية في النظر فيها لان الصلب شرع لتفضيح المصلوب ولو كان المصلوب غير مستحق للصلب فمقتضى اطلاق الرواية ثبوت الغسل ولو قبل الثلثة لحرمة السعي لرؤيته بل يجب انزاله عن الخشب مع التمكن مطلقا وعن الصيمري تقييده بالمستحق وعن الكركي انه لا يبعد هذا التقييد لعدم وجه التقييد بالنظر في كلام الاصحاب بما بعد الثلثة فيفهم من ذلك الاختصاص بالمصلوب حقا اذ لا فرق في حرمة النظر الى المصلوب ظلما بين الثلثة وما بعدها والاولى متابعة النص مع ان الغالب في زمان صدوره عدم الصلب بحق ولو من جهة عدم كونه باذن السلطان العادل وكيف كان فلا يكفي في ثبوت الغسل السعي المجرد عن النظر الصريح الخبر كفتوى جماعة ممن تقدم وتأخر ولا النظر من دون السعي له وان قصد وفاقا للمحكي عن الاكثر وخلافا للظاهر بعض الكتب كالاشراق والمعالم والموجز والمحرز ولو سعى في الثلث لينظر بعدها فمقتضى الخبر ثبوته وظاهر كلمات الاصحاب وان كان وقوع السعي بعد الثلثة الا انها محمولة على الغالب من اتحاد زمان السعي والرؤية فالظاهر اناطة الحكم بالنظر بعد الثلثة فتدبر ومنها الغسل للتوبة عن فسق او كفر على المشهور بل عن فخر الدين انه مذهب علمائنا اجمع ويدل عليه ما ارسله الصدوق والشيخ واسنده الكليني في كتاب الزي والتجمل عن الصادق عليه السلام حيث قال له رجل بابي انت وامي اني ادخل كنيفا لي ولي جيران وعندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما اطلت الجلوس استماعا مني لهن فقال لا تفعل فقال الرجل والله ما اتيتهن برجلي وانما هو سماع اسمعه باذني فقال لله انت اما سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال بلى والله ولكني لم اسمع هذه الآية من عربي ولا عجمي لا جرم اني لا اعود ان شاء الله واستغفر الله فقال له قم فاغتسل وصل ما بدا لك فانك كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك احمد الله واسئله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا وظاهر الرواية وان اختص بالفسق الا انه يكفي في التعميم للكفر الاجماع المتقدم عن صريح فخر وظاهر غيره مضافا الى امكان استفادته من تعليله بقوله فانك كنت مقيما على امر عظيم ولعل مراد المصدوق في جبلته سنداالى التعميم للكبيرة لاولوية مضافا الى المحكي من امر النبي صلى الله عليه وآله قيس بن عاصم بالاغتسال لما اسلم وبه يجاب عن عدم الاختصاص به مضافا الى الحديث القدسي في ادعية السر ما محصله ومن كان كافرا واراد الايمان فليطهر لي ثوبه وبدنه وفي ثبوت الغسل للتوبة عن الصغيرة نظر لعدم المخصص ابهما نظرا من اطلاق جماعة في فتاويهم وبعض معاقد الاتفاق ثبوت الغسل للتوبة وعن الحدائق نسبته الى الاكثر ومن اختصاص الرواية بالكبيرة مضافا الى التعليل والظاهر ان هذا الغسل موخر عن التوبة الحقيقية وهي الندامة بالقلب لا ظاهرية الا انه مقدم على اظهار قبول التوبة من الصلوة والاستغفار كما يستفاد من الرواية ومنها الغسل لصلوة الحاجة والاستخارة على المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه وظاهر المعتبر وذكره وعرض كونه متفقا عليه المراد بصلوة الحاجة والاستخارة كما صرح به في محكي جامع المقاصد وكشف اللثام هي الصلوة الخاصة التي وردت للحاجة والاستخارة مقيدة بالغسل لا مطلق صلوة يصليها الرجل لهما مثل ما عن الكافي بسنده عن عبد الرحيم القصير قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام فقلت جعلت فداك اني اخترعت دعاء فقال دعني من اختراعك اذا نزل بك امر فافزع الى رسول الله صلى الله عليه وآله قلت كيف اصنع قال تغتسل وتصلي ركعتين تستفتح بهما افتتاح الفريضة وتشهد وصل ركعتين تهديهما الى رسول الله صلى الله عليه وآله تشهد الفريضة فاذا فرغت من التشهد وسلمت قلت وذكر الدعاء والسجود الى ان قال فانا الضامن على ان لا تبرح حتى تقضى حاجتك ونحوها روايات كثيرة في الكتب الثلثة وغيرها يستفاد منها كما في محكي الحدائق عدم اختصاص الغسل بصلوة مخصوصة لا يخلو عن اشكال نعم في محكي الفقه الرضوي في تعداد الاغسال وغسل طلب الحوائج وغسل الاستخارة كما ان في موثقة سماعة وغسل الاستخارة مستحب وليس فيها ذكر الصلوة فضلا عن صلوة خاصة ولذا نفى البعد كاشف اللثام فيما حكي عنه القول باستحبابها لهما مطلقا وهو حسن ان لم يدع الانصراف في هذا المطلق ومنها غسل دخول الحرم وعن الغنية الاجماع عليه لموثقة سماعة ويستحب ان لا تدخله الا بغسل وفي خبر ابن مسلم وحين تدخل الحرم بمكة ثم تمشي قبل ان تطوف فاعد غسلك لكن لا يبعد منه ارادة غسل الطواف ولم يذكره جماعة منهم الصدوق ومنها غسل دخول مكة لصحيح ابن سنان وعد فيها غسل دخول مكة وفي خبر الحلبي ان الله عز وجل يقول في كتابه وطهرا بيتي الآية فينبغي للعبد ان لا يدخل مكة الا وهو طاهر قد غسل عرقه والاذى وتطهر وعن الاجماع على العدد ومنها دخول الكعبة وعن الغنية وقد الاجماع عليه لقوله عليه السلام في رواية سماعة وغسل دخول البيت واجب ومنها غسل دخول المدينة لقوله عليه السلام في رواية ابن مسلم الغسل في سبعة عشر موطنا وعد منها اذا دخلت الحرمين ومنها غسل دخول مسجد النبي صلى الله عليه وآله وعن الغنية الاجماع عليه لقوله في رواية ابن مسلم واذا اردت دخول مسجد الرسول صلى الله عليه وآله ثم انه قد بقي هنا اغسال لم يذكرها المصنف منها غسل قتل الوزغة كما عن الاشراف والجامع وس والموجز وغاية المرام بل عن ظ المحكي عن البحار ان عليه الاصحاب وان قدح فيه في محكي المصابيح بان كثيرا من الاصحاب لم يتعرضوا له وعن الفقيه والهداية نسبته الى الرواية وعلله في الاخير بانه يخرج من الذنوب فيغتسل منها وحكاه في الفقيه عن بعض مشايخه والمستند في ذلك مضافا الى مرسلة الفقيه والهداية ما عن بصائر الدرجات وروضة الكافي وكتاب الخرائج والجرائح للراوندي عن عبد الله بن طلحة قال سألته عن الوزغ

فقال رجل في هو مسخ كله فاذا اقتلته فاغتسل وفي تلك الرواية قال عثمان بن عمر كان قاعدا ومعه رجل يحدثه فاذا ابو زغ يولول لسانه فقال للرجل اتدري
ما يقول هذا الوزغ قال لا علم لي بما يقول قال يقول والله لئن ذكرتم عثمان بشتيمة لاشتمن عليا حتى تقوم من ههنا وقال انه ليس يموت من بني امية ميت الا مسخ وزغا قال وان
عبد الملك بن مروان لما نزل به الموت مسخ وزغا فذهب من بين يدي من كان عنده وكان عنده ولده فلما ان فقدوه عظم ذلك عليهم فلم يدروا كيف يصنعون
ثم اجتمع امرهم على ان ياخذوا جذعا فيصنعوه كهيئة الرجل ففعلوا ذلك والبسوا الجذع درع حديد ثم لفوه في الاكفان ولم يطلع عليه احد من الناس الا انا
وولده الخبر قال في المصابيح على ما حكى اتفق اهل الطب الاماء على ان الوزغ من الحشرات المؤذية ذوات السموم وزعموا انها تعاف الحيات كما الف الخناس
والعقارب قالوا ومن طبع سام ابرص انه متى تمكن من الملح تمرغ فيه فيصير ذلك مادة لتولد البرص في الظاهر ان السام ابرص والوزغ والورل كلها جنس واحد
وقال في حيوة الحيوان سام ابرص بتشديد الميم قال اهل اللغة وهو كبار الوزغ ومنها الغسل لصلوة الاستسقاء كما عن المشايخ الثلثة والصدوقين و
الحلبي وابني البراج وزهرة وعن الاخير الاجماع عليه بل يدل عليه موثقة سماعة وغسل الاستسقاء واجب والمراد به الاستحباب لاتفاق الاصحاب كما عن الصيمري
مع ان الرواية لا تنهض للوجوب ويمكن ادخاله في غسل صلوة الحاجة ومنها الغسل لصلوة الشكر حكى عن القاضي والحلبي وابن حمزة مدعيا عليه الاجماع
في الغنية ولم اعثر له على رواية بحكمها الحق ومنها الغسل للصلوة الظلامة حكى عن مكارم الاخلاق انه روى عن الصادق ع اذا اطلبت بمظلمة فلا تدع
على صاحبك فان الرجل يكون مظلوما ولا يزال يدعو حتى يكون ظالما ولكن اذا ظلمت فاغتسل وصل ركعتين في موضع لا يحجبك عن السماء ثم قل اللهم ان فلان
ابن فلان ظلمني وليس لي احد اصول به غيرك فاستوف لي ظلامتي الساعة الساعة بالاسم الذي اذا سالك به المضطر اجبته فكشفت ما به من ضر ومكنت له في الارض
وجعلته خليفتك على خلقك فاسالك ان تصلي على محمد وال محمد وان تستوفي لي ظلامتي الساعة الساعة فانك لا تلبث حتى ترى ما تحب ومنها الغسل لصلوة
الخوف من الظالم حكى عن المكارم قال اغتسل وصل ركعتين واكشف عن ركبتيك واجعلهما مما يلي المصلى وقل مائة مرة يا حي يا قيوم يا حي لا اله الا
انت برحمتك استغيث فصل على محمد وال محمد واغثني الساعة الساعة فاذا فرغت من ذلك فقل اسالك ان تصلي على محمد وال محمد وان تلطف بي وان تغلب
لي وان تمكر لي وان تخدع لي وان تكيد لي وان تكفيني مؤنة فلان بن فلان مؤنته فان هذا كان دعاء النبي صلى الله عليه واله وسلم يوم احد انتهى ومنها الغسل في
الحمام كما عن المقنعة في الغرية والمقنعة لكن المحكي عن كشف اللثام ان الشيخ قد ادعى الاجماع على عدم الاستحباب ويؤيده حسنة الحلبي قال سالت الصادق عليه السلام
عن الغسل اذا اتى الحمام فقال ما فعلت واما من السنة فلا ولكن من الحر والعرق ونحوها رواية محمد الحلبي واما قول الباقر ع لا ترى الحمام الا وانت على
طهر وقول الصادق ع والطهر اجب لي فالظ منها الوضوء ومنها الغسل للوقوف بعرفة كما عن المقنع والمقنعة وط وق مدعيا عليه الوفاق وسم والمهذب
والوسيلة والغنية والارشاد والسرائر والجامع وهي وس كل ذلك في كتاب الحج ويدل عليه رواية معوية بن عمار المتقدمة في غسل يوم عرفة وقوله ع
اذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية واغتسل والظ منه ارادة غسل الوقوف لا اليوم ومنها غسل الوقوف بالمشعر كما عن ق مدعيا عليه الاجماع و
حكاه في س عن الصدوق وقد يستدل عليه برواية معوية بن عمار عن الصادق ع اصبح على طهر بعدما تصلي الفجر فقف ان شئت قريبا من الجبل وان شئت حيث يبيت
وفيلسقط في الوضوء الا ان يؤتى في ضوء اطهر من الغسل فقد يؤيد الحكم بالاولوية بالوقوف بالمشعر ما الغسل من الوقوف بعرفة لانه الركن الاعظم ومنها الغسل
للنحر والذبح والحلق لحسنة زرارة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة ومنها الغسل
لكل فعل يتقرب به الى الله وكل مكان وزمان شريف اذا ظهرت الاثار في الشمار حكاه في كرى من ابن الجنيد وقد ظهر من المحقق والمقد والشهيد الثاني موافقته
في الزمان حيث عللوا الشرف لو ثبت جملة من الاغسال والمحكي عن ابن الجنيد على اطلاقه لم يقم عليه دليل الا ان يثبت رجحان نفس الكون على الغسل وقد تقدم
التامل في مدرك هذا العموم ومنها الغسل لمن مس ميتا بعد تغسيله كما عن جامع البهائي والمفاتيح وشرحه والحدائق تبعا للشيخ في الاستبصار جمعا بين
موثقة عمار الساباطي كل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل على الاستحباب ويشهد له قوله فمن ادخل الميت هل عليه غسل لا انما يمس
الثياب كما لا يخفى ومنها الغسل لمن اراد تغسيل الميت حكاه في المصابيح عن ظ النزهة وكرى وحكى عن كشف اللثام ايضا وقد تقدم في مستحبات غسل
الميت في النزهة على ما حكى عنه وروى انه اذا اراد ان يغسل الميت استحب له ان يغتسل قبل تغسيله كذا اذا اراد تكفينه انتهى ولم نجد في الاخبار
غير هذه الرواية فان كان مراده رواية ابن مسلم عن ابي جعفر قال الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال واذا اغتسلت ميتا او كفنته او مسسته بعدما
يبرد فهو لا دلالة فيه مع ان الموجود في بعض النسخ وكفنته بالواو ومكان او وح فالمراد الا على الغسل الواجب لمن غسل ميتا ومنها الغسل لمن اراد اخذ
التربة على ما حكاه الاستاذ في المصابيح عن مصباح السيد قده وروى في اخذ التربة انك اذا اردت اخذها فقم في اخر الليل واغتسل والبس اطهر ثيابك
وتطيب بسعد وادخل فقف عند الراس وصل اربع ركعات ونحوها ما عن البحار عن المزار الكبير عن جابر الجعفي عن الباقر ع اذا اردت ان تاخذ من التربة
فتعمد لها اخر الليل واغتسل لها بماء القراح وتطيب بسعد الرواية ومنها الغسل عند ارادة السفر حكى عن ابن طاوس في امان الاخطار انه روى
ان الانسان يستحب له اذا اراد السفر ان يغتسل ويقول عند غسله بسم الله وبالله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وعن التهذيب عن ابي بصير
عن ابي عبد الله ع اذا اردت الخروج الى ابي عبد الله ع فصم قبل ان تخرج ثلثة ايام يوم الاربعاء ويوم الخميس ويوم الجمعة فاذا امسيت ليلة الجمعة فصل صلوة

الليل

الليل ثم قم فانظر في نواحي السماء فاغتسل تلك الليلة قبل المغرب ثم نم على طهر فاذا اردت المشي اليه فاغتسل ولا تطيب ولا تدهن ولا تكتحل حتى تاتي القبر
الخبر ومنها الغسل لمن اراد رؤية احد من الائمة ع في المنام فعن المقنعة في كتاب الاختصاص عن ابي المعزا عن الكاظم ع من كانت له الى الله حاجة واراد ان يرانا
ويعرف موضعه فليغتسل ثلث ليال يناجي بنا فانه يرانا ويغفر له بنا ومنها الغسل لعمل الاستفتاح وحكى عن الصدوق والشيخ وابن طاوس ففي مقنعة
عن الصادق ع فاذا كان اليوم الخامس عشر فاغتسل عند الزوال وعن رواية اخرى قريبا من الزوال ومنها الغسل عند الافاقة من الجنون حكى عن كاشف اللثام
ان المقنعة في براستغربه قال لما قيل من ان من زال عقله انزل فاذا افاق اغتسل احتياطا ولبس ما فيها لاصالة الطهارة والناقض غير معلوم ولان النوم لما
كان مظنة الحدث شرع له الطهارة بعده انتهى ونبه البهائي في ما حكى عنه حاشيته لكن المحكي عن قس ده بان الاستحباب حكم شرعي يتوقف على دليل شرعي ولم يقم دليله
بل فيه لاستحباب الاعادة له ومنها غسل من مات جنبا لما سيجيء في باب الغسل يوم ود بعض الروايات ومنها الغسل عند زوال العذر الذي يرخص في
اتمامه على نقص قال في ما حكى كشف اللثام خروجا عن خلاف من اوجبه وحكاه عن الشهيد في البيان والنفلية ومنها الغسل لواجدي المني في الثوب المشترك
كما عن كشف اللثام هذا تمام ما عثرنا عليه من الاغسال وقد عرفت ضعف المستند في اكثرها فلا وجه للقول بها الا تسامحا او بناء على ما ذكره جماعة من استحباب
الغسل مط لنفسه فان الظ من المصه والمحقق والشهيد في بعض المواضع استحباب الغسل مط من دون سبب خاص وغاية ما يحكى المعتبر في قضاء غسل
الجمعة ان الرواية ضعيفة لكنها تنجبر بان الغسل طهور فيكون حسنا وفي غسل التوبة المحمدة فيه فتوى الاصحاب مضافا الى ان الغسل خير وفي غسل ليلة النحر
من شعبان ان الرواية ضعيفة والمعول على الاستحباب المطلق وفي غسل رجب ان الشيخ ذكرها فلا باس بالمتابعة فيه وعن هي في تعليل غسل التوبة
ان الغسل طاعة في نفسه فيكون مستحبا عقيب التطهير ثمرة العمل الصالح وعن كرى تعليله بان الغسل خير كما في المعتبر انتهى وهو الظ من المحكي عن المعتبر في
الاشراف حيث قال فيما اجمع عليه عشرين غسلا فرض وسنة ومستحب كل احتلم او اجنب الى ان قال وتنفذ بصلوة ركعتين بغسل والظ ان مراده ما لعله
الذي فرض ايجابه هو الغسل المطلوب وناحية الاغسال المعهودة من ذوات الاسباب بقرينة جعله مقابلا لها وكيف كان فربما يستدل في ذلك بقوله
قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وقوله ع الطهر على الطهر عشر حسنات وقوله ع اي وضوء اطهر من الغسل وانقى منه وما ورد من استحباب
العمل بما القران بقول مطلق والكل لا يخ عن نظر ويمكن الاستناد في ذلك الى الاحتياط للتسامح عقلا وشرعا الذي يكفي فيه مجرد احتمال الاستحباب
فضلا عن استظهار ذلك من فتوى جماعة من الاساطين المتقدم ذكرهم وقد اعترف بعض من انكر هذا الحكم باستحباب الغسل للشك في تحقق السبب او احتمال
الخلل في الغسل الاول وعن النفلية وشرحها والحديقة وجامع البهائي استحباب الغسل بعد زوال العذر المجوز للغسل الاضطراري كالجبيرة ومثله لا يعلل
ذلك الا بالخروج عن خلاف من اوجب اعادته ولا يخفى ان مرجعه الى الاحتياط وعن كشف اللثام استحباب الغسل عند الشك في الحدث كواجدي المني
في الثوب المشترك ولا مستند في ذلك الا الاحتياط الاستحبابي وهو جار في ما نحن فيه والفرق مشكل اذ ليس الاحتياط مختصا بما اذا كان الفعل
المحتاط فيه واجبا وان كان ظاهر الاحتياط يوهم كونه في الشبهة الوجوبية ومما ذكرنا يظهر النقض والحل فيما يقال ان العبادة لا بد فيها من نية التقرب
ومجرد احتمال التقرب لا يكفي فيها فلا يصح الغسل الا مع العلم بالتقرب وفي المسئلة لا تخ عن اشكال ثم ان الاغسال المندوبة كما عرفت منها للزمان
كغسل الجمعة والعيدين واغسال ليالي شهر رمضان ومنها ما للمكان كالغسل لدخول مكة والمدينة ونحوهما ومنها ما للفعل اما بان يكون الفعل
سببا له كقتل الوزغ والسعي الى رؤية المصلوب ونحوهما واما ان يكون غاية له ويرجع اليه ما للمكان لان المراد دخول المكان كما صرح به كاشف
اللثام وغيره ويتفرع على ذلك امران الاول انه يستحب في زمان خاص بلا سبب واما ان يستحب بسبب خاص بلا زمان واما ان يستحب لغاية خاصة من دون سبب ولا
زمان اما الاول فوقته نفس الزمان الذي امر بايقاعه فيه كاول يوم الجمعة الى الزوال لغسل الجمعة وتمام الاول لليل لاغسال ليالي شهر رمضان
بلا خلاف ظاهر بين الاصحاب لان ذلك هو الظاهر من ادلة تلك الاغسال مثل رواية بكير عن الصادق ع في اي الليالي اغتسل في شهر رمضان قال في ليلة
تسع عشرة وليلة احدى وعشرين وليلة ثلث وعشرين والغسل في اول الليل قلت فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت
بعد طلوع الفجر اجزاك ونحوها رواية الحميري الى غير ذلك نعم روى الكليني في الحسن كالصحيح والصدوق في الصحيح عن ابي جعفر ع انه قال الغسل في شهر رمضان
عند وجوب الشمس قبيله ثم يصلي ويفطر وعن السيد في كتاب الاقبال انه روى انه يغتسل قبل الغروب اذا علم انها ليلة العيد وظ الكليني والصدوق العمل
به وهو الظاهر من العلامة المجلسي ايضا وحملها شارح الدروس على الافضل وهو متكلف في تطبيقها على ما ذكره الاصحاب بالحامل البعيدة مثل ان المراد
بالليل سقوط القرص او ان الوقت مجموع الليل جزء مما تقدمه وتخصيصه بالليل في الاخبار وكلام الاصحاب لتغليب الاكثر وتنزيل الجزء المتصل بالليل
منزلة جزئه او ان الغسل المتقدم غسل فائت غايته ادراك الزمان والاعمال الواقعة فيه فيكون هذا غسلا اخر يسقط الغسل الزماني او غير ذلك و
كل تكلف اما الاول فلتصريح بما يستحب قبل سقوط القرص واما الثاني فتكلفه واضح واما الثالث فلان الظ من الرواية بان الغسل المعهود
والاولى في النظر العمل على هذه الرواية وجعل تقديم الغسل للتهيؤ والدخول في الليل والصلوة متطهرا فيكون لتوقير الليل وما يقع فيه من
الاعمال نظير الوضوء للتهيؤ او يكون رخصته حذرا عن فواته بعد الافطار لاجل الكسالة او غير ذلك وعلى اي حال فالظاهر انه

لا يشرع

لا يشرع في الاغسال الزمانية التقديم لخوف الاعواز ولا القضاء الا مع النص كما في غسل الجمعة وعن كرى جواز قضاء غير غسل الجمعة قال في كرى كل غسل مما
ربما هو ظرف وليكان او فعل فيليه الا غسل التوبة والمصلوب وفي التقديم لحايف الاعواز والقضاء ان فاته نظر ولعلها اقرب وقد نبه عليه في غسل الاحرام
في رواية ابن بكير القضاء وذكرا ابا بصير قضاء غسل عرفة انتهى وفي دلالة رواية تقديم غسل الاحرام لخوف الاعواز نظر لانه لم يرخص فيها الا الغسل في المدينة
للاحرام من ذي الحليفة وهو على شئ امثاله شبيها على ما قيل ولا يكون ذلك تقديما شبيها على ما شبه من اجزاء الغسل في اول النهار للفعل اخره وكذا العكس
فتامل وبقى تقديم وهو نص يختص بمورده فلا يقاس عليه سيما مع ان الغسل لفعل الاحرام فلا يشبهه الاغسال الزمانية واما رواية البكير المتقدمة
فالظاهر من التشبيه فيها بغسل الجمعة كونه مثله في عدم الاعادة بعد الحدث لا في مشروعية القضاء والتقديم واما ما حكاه عن المفيد من قضاء غسل عرفة
فلعله لقوله عليه السلام اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والذبح والحلق الخبر فان غسل عرفة لا يرجع على وجه الاداء مع غسل
النحر لكن لا يخفى ان المراد من تعداد هذه الاغسال مجرد فرض اجتماع بعضها مع بعض فلا يدل على تحقق فرض اجتماع الجميع ثم انه لا اشكال في عدم ثبوت
اعادتها اذا نقضها الحدث ولو كان اكبر لحصول الاغسال فيسقط نعم لو قلنا بان المقصود منها ادراك جميع الوقت طاهرا ابتنى استحباب الاعادة وعدمه على
انتقاض هذه الاغسال بالحدث الا ان هذا البناء مهدد برواية بكير المتقدمة في اغسال شهر رمضان قلت فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة
اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر وفي ثلث وعشرين كفاك وفي صحيحة ابن مسلم يغتسل في ثلث ليال في شهر رمضان تسع عشرة واحد وعشرين وفي رواية
الحميري قلت فان نام بعد الغسل قال عليه السلام هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر قال والغسل في اول الليل يجزي الى اخره واما ما كان بسبب الفعل
فلا اشكال في عدم توقيته وعدم الضيق الا ان نقول بكون الامر للفور العرفي كما لا اشكال في عدم مشروعية الاعادة بعد الحدث واما ما كان لاجل
الفعل فلا اشكال في تقديمه على الفعل انما الاشكال في المقدار المجوز من التقديم والحق الرجوع في ذلك الى العرف وقد قطع بعض المعاصرين
بعدم الاجزاء بالفصل الطويل كاليومين والثلث لظهور الادلة ككلام الاصحاب في عدمه بل ربما يستفاد منها اشتراط التتابع العرفي بين الغسل والفعل **أقول**
فعل الغسل لاجل فعل لا يعتبر فيه لغة ولا عرفا الاتصال العرفي بينهما بل المفهوم عرفا هو اعتبار بقاء الاثر المقصود من الغسل الى وقت الفعل نظير
قول الامر تنظف لفعل كذا الا ان هذا المقدار مجمل لا بعد فهم ما هو المقصود من الغسل وهل هو بعد حد ويرتفع الغسل بمجرد الفصل الطويل
او الحدث مطلقا او بالنوم او بالحدث الاكبر **فنقول** ان الاصل وان اقتضى بقاء الاثر المقصود من الغسل مطلقا الا ان الظاهر تخلل الفصل
الطويل لقوله عليه السلام في صحيحة جميل المروية في الفقيه غسل يومك يجزيك لليلتك وغسل ليلتك يجزيك ليومك فان الظاهر التحديد بذلك وهي اجزاء
الغسل لاكثر من يوم وليلة بل المشهور كما صرح به جماعة التحديد بيوم الغسل وليلته لقوله عليه السلام في صحيحة عمر بن يزيد المروية في الكافي قال غسل يومك ليومك
وغسل ليلتك لليلتك وفي رواية ابي بصير قال سأله رجل وانا حاضر فقال له اغتسل بعض اصحابنا فعرضت له حاجة حتى امسى فقال يعيد الغسل يغتسل نهارا
ليومه ذلك وليلا لليلته ورواية عثمان بن يزيد قال من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه غسله الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل ومن اغتسل ليلا
كفاه غسله الى طلوع الفجر وهو صريح في التحديد بيوم الغسل وليلته والجمع بين صحيحة جميل وبين ما بعده اما بالحمل على مراتب الاجزاء في الفضل
واما بجعل اللام في الصحيحة بمعنى الى ثم لو قلنا بالتحديد بيوم الغسل وليلته فلو وقع في اثناء احدهما فهل العبرة بمقدار ما وقع فيه من اليوم والليل
او يلغو الوقت منه ومن الاخر فيتم من الاخر او ينقضي بانقضائهما وجوه فلو وقع في نصف نهار قصير مثلا فيتم من الليل بمقدار الساعات الماضية من النهار
وان لم يبلغ الى نصف الليل على الاول ويمتد الى نصف الليل على الثاني وينقضي بانقضاء النهار على الثالث والاخيران جاريان مع التحديد بيوم وليلة
والظاهر من الروايات هو الثالث وربما يستظهر منها الاول وفيه نظر نعم ربما يقطع بجواز الفعل عند طلوع الفجر بالغسل قبله بزمان يسير في موثقة
سماعة من اغتسل قبل طلوع الفجر وقد استحم قبل ذلك ثم احرم من يومه اجزاه غسله ونحوها رواية اسحق بن عمار الا انه لكنهما سيما رواية اسحق تدل
على ان جواز ايقاعه في وسط احدهما ثم الاحرام او الزيارة في اخر الاخير ولا يقول القائل بالتحديد بيوم الغسل او ليلته الا ان يستظهر من الرواية
الغسل قبل طلوع الفجر بيسير والاحرام قبل اخر النهار واما تخلل الحدث فالظاهر عدم وجوب اعادته اذا كان الحدث نوما لصحيحة ابن الحجاج قال سألنا ابا
ابراهيم عليه السلام عن الرجل يغتسل لدخول مكة ثم ينام فيتوضأ قبل ان يدخل ايجزيه او يعيد قال لا يجزيه انما دخل بوضوء وصحيحة نضر بن سويد عن ابي الحسن عليه السلام
عن الرجل يغتسل للاحرام ثم ينام قبل ان يحرم قال عليه اعادة الغسل وغير ذلك مما ورد في باب الاحرام والطواف ولا يمكن اختصاصها بغسل
الاحرام لما عن المصابيح من ان الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين غيره وربما يعارضها ما تقدم من صحيحة جميل من اجزاء غسل النهار لليلة والعكس بناء على غيرها
مما تقدم في تخلل الفصل دعوى سوقها في مقام تحديد الفضل بالزمان لا في مقام تحديد ما يقع في الليل والنهار من الحدث حسن لولا ان الغالب
حصول النوم في الليل بل في النهار ايضا ومن ثم ذهب الحلي فيما حكي عنه الى عدم الاعادة لكنه ضعيف على تقدير تسليم الاطلاق في الاخبار المتقدمة لما
حمل المطلق على المقيد الا ان المروي في الفقيه في الصحيح عن العيص بن القاسم عن الرجل يغتسل للاحرام بالمدينة ويلبس ثوبين ثم ينام قبل ان يحرم قال
ليس عليه غسل حملها في التهذيب على انه ليس عليه غسل فريضة ولا ينافي الغسل على طريق الاستحباب لكنه بعيد يمكن حمله على من قدم الغسل للاعواز بناء على القول به

ثم الاوجه الجمع بالحمل على الاستحباب ولولا اظهرية اخبار الاعادة في اللزوم مضافا الى المستفاد من ذيل صحيحة عبد الرحمن عند بيان الغسل بعد تمام النوم
في حد ثية النوم وان كان الحدث غير النوم فالمشهور في كلام الاصحاب كما في الحدائق الاكتفاء بالغسل الاول وحكي فيه وفي المدارك عن الشهيد الاعادة
وهو ظاهر الموجز وشرحه ولعله للفحوى لروم الاعادة بالنوم وفيه انه حسن لو علمنا ان قدح النوم من حيث الحدثية بقيا لانه غيره اقوى في الحدثية فان
حكمة كون النوم حدثا كونه مظانا لغيره من الاحداث على ما يفهم من الروايات لكنه غير معلوم فالاولى الاستدلال عليه برواية اسحق المروية عن التهذيب
قال سألته عن غسل الزيارة يغتسل بالنهار ويزور بالليل بغسل واحد قال يجزيه ان لم يحدث فان احدث ما يوجب وضوء فليعد غسله ونحوها ما رواه في الحدائق
عن الكافي الا ان السؤال فيها ان الرجل يغتسل بالليل ويزور بالليل بغسل واحد الا ان الموجود عندنا في نسخة الكافي قوله عليه السلام انه يجزي ما لم يحدث وضوء فان احدث
فليعد اعادة الغسل بالليل ولعل هذا اضبط ولذا ضبطه المحقق الخوانساري في الحاشية لوجه الرواية يجعل الثاني بالليل للسببية اي يستحب بالليل في كلام الشارح
بل جعله كذلك في كلام الامام عليه السلام وفيه نظر وكيف كان فرواية المهذب كافية ولا يعارضها الا ما تقدم من اخبار اليوم والليلة ويدفع بوجوب
تقييدها بها بغسل **النظر السادس** فيما يتبع الطهارة التي تقدم ان المراد بها في مصطلح الفقهاء ما عدا ثلثا منهم احدى الطهارات
الثلث وان استعمالها في ازالة النجاسة مجاز فيكون ذكر النجاسات وبيان وجوب ازالتها في الموارد المخصوصة من التوابع وقد تقدم ان التحقيق
ان الطهارة قد يطلق اسم مصدر فيكون المراد منه عند الفقهاء احدى الطهارات وقد يطلق على صفة حقيقية واعتبارية في المكلف وهي الحالة الحاصلة
عقيب احدى تلك الثلث ويقابلها بهذا المعنى الحدث وقد يطلق على صفة حقيقية واعتبارية في الاجسام ويقابلها بهذا المعنى النجاسة فهي النظافة
الخلو عن النجاسة لغة القذارة وشرعا قذارة خاصة في نظر الشارع مجهولة الكنه اقتضت ايجاب هجرها في امور مخصوصة فكل جسم خلى عن تلك القذارة
في نظر الشارع فهو طاهر نظيف ويظهر من المحكي عن الشهيد في قواعده ان النجاسة حكم الشارع بوجوب الاجتناب استقذارا واستنفارا وظاهر هذا
الكلام ان النجاسة عين الحكم بوجوب الاجتناب وليس كذلك قطعا لان النجاسة مما يتصف به الاجسام فلا دخل له في الاحكام فالظاهر ان مراده انها صفة
انتزاعية من حكم الشارع بوجوب الاجتناب وللاستقذار والاستنفار وفيه ان المستفاد من الكتاب والسنة ان النجاسة صفة ما صلة
يتفرع عليها تلك الاحكام وهي القذارة التي ذكرناها لا انها صفة منتزعة من احكام تكليفية نظير الاحكام الوضعية المنتزعة منها كالشرطية
والسببية والمانعية ثم دعوى ان حكم الشارع بنجاسة الخمر لاجل التوصل الى الفرار عنها ولتزيد نفرة الطباع عنها الصق بما ولى من دعوى
ان حكمه بوجوب التنفر عنها لاجل قذارة خاصة فيها الا ان تكون دعوى الشهيد قدس سره فيما ذكره مستندة الى ما يظهر من ادلة تحريم الخمر من ان
العلة فيه تخمير العقل لكنك خبير بانه لا ينافي كون التنجيس مستندا الى تلك القذارة كما يومي اليه قوله عليه السلام في صغير الخمر ما يبل الميل منه ينجس حبا
من الماء وكيف كان فالمراد بالمصدر في قوله النجاسات عشر الاعيان النجسة عينها كما في قوله تعالى انما المشركون نجس الاول والثاني البول
والغائط عرفا من الحيوان ذي النفس السائلة والمراد بها على ما نسب الى اهل اللغة والاصحاب الدم الذي يجتمع في العروق ويخرج عند قطعها
بقوة ودفق لا كدم السمك غير المأكول لحمه اجماعا محققا في الجملة ومستفيضا كالاخبار ففي حسنة ابن سنان عن ابن هاشم اغسل ثوبك من ابوال
ما لا يؤكل لحمه ومفهوم حسنة زرارة لا تغسل ثوبك من بول شئ مما يؤكل لحمه والنبوي المحكي من قرب الاسناد لا بأس ببول ما يؤكل لحمه وموثقة عمار كل
ما اكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه ان على المطلوب بمفهوم الوصف الوارد في مقابلة النصوص والعيان كالقيد الماخوذ في الحد الى غير ذلك مما مر في بعضها
في بول الدواب الثلث هذا كله مضافا الى المستفيضة الواردة في البول والعذرة كما سيجئ بناء على عدم اختصاص العذرة بغائط الانسان وربما يحدث
في دلالة ايجاب الغسل على النجاسة وفيه بعد اتفاق العلماء على استفادة النجاسة من امثال ذلك ان وجوب الغسل مطلقا لا يكون لاجل النجاسة اذ احتمال كونه
لاجل وجوب التجنب عن اجزاء غير المأكول مدفوع باطلاق وجوب الغسل حتى لو جف الثوب ودمج مسحا بحيث زال اثره ولم يبق منها اثر وقد قام الضرورة
والاجماع على انه لا يشترط في ثوب المصلي بعد الاباحة ازيد من الطهارة وعدم كونه مما لا يؤكل او ملاصقا له مع ان في كثير من اخبار خصوص البول والعذرة
ما يدل على نجاستها بقول مطلق ثم انه لا فرق في اطلاق النصوص ومعاقد الاجماعات فيما لا يؤكل بين ان يكون تحريمه بالاصالة كالانسان او بالعارض
كالموطوء والجلال وعن كره نفي الخلاف فيهما بغير المأكول وعن ظاهر غيره والدلائل وصريح في الاجماع عليه في الغنية الاجماع على الحاق خصوص الجلال
وبعد جماعة في خصوص الدجاج من الطير وربما يتوهم التعارض بين ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل الشامل لبول الجلال والموطوء وما دل على طهارة
ما يؤكل بالذات كالابل والغنم والبقر ونحو ذلك من العنوانات الواردة في النصوص بالخصوص وفيه ما لا يخفى وكيف كان فلا اشكال في التعميم المذكور
وانما الاشكال في عموم الحكم لغير المأكول من الطير واختصاصه بغيرها فالمشهور على الاول بل ربما يدعى دخوله في اطلاق دعوى المعتبر وهي اجماع علمائنا
الاسلام على نجاسة البول والغائط مما لا يؤكل لحمه وعن الغنية نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه من غير خلاف ودعوى كونه ظاهرا في غير جميع الطير كما عن كشف
اللثام في غير محله وعن الجامعي في شرح الالفية انه اجمع الكل على نجاسة البول والغائط من كل حيوان محرم اكله انسانا كان او طيرا او غيرهما من الحيوانات
وعن الحلي في موضع من باب البئر قد اتفقنا على نجاسة ذرق غير المأكول من سائر الطيور وقد رويت رواية شاذة لا يعول عليها ان ذرق

من مذهب الاصحاب طهارة سائر الرطوبات الخارجة عن المخرجين عدا البول والغائط والمني والدم حتى المذي وهو كما عن المعتبر ما يخرج عقيب الملاعبة
والملامسة وعن فقه الرضا عقيب الشهوة على طرف الذكر ويدل على طهارته الاخبار المستفيضة في بعضها انه لا ينقض الوضوء ولا يغسل منه الثوب انما
هو بمنزلة النخامة والمخاط الا ان في رواية ابن ابي العلاء عن المذي يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله وان لم تعرف مكانه فاغسل الثوب كله لكنه
معارضة بالاخبار الكثيرة معارضة برواية الاخرى انه لا بأس به قال فلما رددنا عليه قال ينضحه بالماء والامر بالنضح وارد في غيرها ايضا وكيف كان فعن
الاسكافي بنجاسة ما يخرج منه عن شهوة شاذ كما صرح به في لف حيث قال ان اجماع الامامية على طهارته وخلاف ابن الجنيد لا يعتد به لما ذكره الشيخ في قمص
من ان اصحابنا تركوا خلافه لانه كان يقول بالقياس انتهى ثم الظ من تفصيل ابن الجنيد ان المذي قد يخرج لا عن شهوة وظاهر ما تقدم عن المعتبر
وفي خروجه عقيب الشهوة وهو الظ من مرسلة ابن رباط قال واما المذي فهو الذي يخرج من الشهوة والودي من البول والودي من الادواء ولا شيء فيه
والامر سهل بعد طهارته مط ونحوه الودي وهو بسكون الدال المهملة ماء ابيض يخرج عقيب البول **والرابع الميتة من الحيوان ذي النفس**
السائلة انسانا كان او غيره اما الادمي فيدل على نجاسته مضافا الى دعوى الاتفاق عليه بالخصوص في المعتبر وهي كما عرفت وغيره صحيحة الحلبي عن الرجل يصيب
ثوبه جسد الميت قال يغسل ما اصاب الثوب منه وصحيحة ابراهيم بن ميمون قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل
الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه يعني بعد البرد والمروي من الاحتجاج عن مولانا القائم عجل الله فرجه
انه كتب اليه الحميري انه روي لنا عن العالم انه سئل عن امام قوم صلى بهم بعض صلوته وحدثت عليه حادثة فكيف يعمل من خلفه فقال يؤخر ويتقدم بعضهم
بعضهم ويتم صلوتهم ويغتسل من مسه فكتب عجل الله فرجه ليس على من نحاه الا غسل اليد وعنه ايضا كتب اليه انه روي عن العالم ع ان من مس ميتا
بحرارته غسل يده ومن مسه وقد برد فعليه الغسل وهذا الامام في هذه الحالة لا يكون الا بحرارته فالعمل في ذلك على ما هو ولعله ينحيه بثيابه ولا يمسه
فكيف يجب عليه الغسل التوقيع اذا مسه على هذه الحالة لم يكن عليه الا غسل يده ويؤيدها ما ورد في وقوع الانسان في البئر وما تقدم من الاخبار
الواردة في غسل الميت الدالة على ان المغسل يغسل يديه اولا ثم يكفن الميت وظاهر الروايتين وجوب غسل ما لاقى الثوب مع رطوبة متعدية من الميت
او يبسه فلا يجب غسل ما لاقاه مع يبوستها للاصل السليم عما يدل على التعدي من دون رطوبة في احد المتلاقيين عدا ما يتخيل في بادي النظر من اطلاق هاتين
الروايتين اللتين عرفت ظهورهما في كون ملاقاة الثوب رطوبة من جسد الميت مع انه لو سلم الاطلاق فيهما كالثالث فهو مقيد بما هو مركوز في اذهان
المتشرعة من اعتبار الرطوبة في السراية فظهر ضعف ما عن المنتهى من وجوب غسل ما لاقاه بيبس مضافا الى عموم قوله عليه السلم كل يابس ذكي بل عن الحلي اختيار عدم
السراية مع الرطوبة ايضا وقال فيما حكي عنه لان هذه نجاسات حكمية وليست عينية قال ولا خلاف بين الامة كافة ان المساجد يجب ان يجنب النجاسات
العينية واجمعنا بغير خلاف ان من غسل ميتا له ان يدخل المسجد ويجلس فيه فلو كان نجس العين لما جاز ذلك ولان الماء المستعمل في الطهارة الكبرى
طاهر بغير خلاف ومن جملة الاغسال غسل من مس ميتا ولو كان ما لاقى الميت نجسا لكان الماء الذي يغتسل به طاهرا انتهى واجاب المحقق عن الاول بمنع
جواز دخول من مس ميتا المسجد كما يمنع من على جسده نجاسة وعن الثاني بالتزام نجاسة الماء اذا لم يغسل يده قبل الاغتسال **اقول** ويرد الحلي مضافا الى
الاجماعات المستفيضة على النجاسة التي من حكمها التعدي مع الرطوبة الى ما لاقاه بوسائط بل ادعى في المعتبر اطباق الامامية على نجاسة عينية من كثير منها
من المتأخرين بل الحلي بنفسه حكي عنه دعوى عدم الخلاف بين المحصلين في نجاسة اللبن في ضرع الميتة لانه مائع لاقى الميتة الا ان يقال ان ظ كلامه هنا الاختصاص
بالادمي ان الامر بغسل الملاقي لما يفهم منه النجاسة في عرف المتشرعة فضلا عما يلاحظ الاخبار الكثيرة المكنية عن النجاسة بوجوب غسل الملاقي مع انه لو لم
يحكم بنجاسة الملاقي بنجاسة حقيقية لزم جواز استصحابه في الصلوة وجواز التطهر لو كان مائعا فيجب غسل الثوب الملاقي له ويجوز استعمال الماء الملاقي
له فيلزم ان يكون ملاقاته مؤثرة في الثوب منعا عن الصلاة غير مؤثر في الماء القليل وهو بعيد كما في المعتبر فتأمل وما ابعد ما بين هذا القول وما عن
المص من نجاسة الميت نجاسة عينية ولو مع اليبوسة وهو المحكي عن البيان وفوائد القواعد بل عن كره ونهاية الاحكام انه ظ الاصحاب وعن كشف
الالتباس انه المشهور ثم ان المحكي عن جماعة نسبة القول بنجاسة الحكمية الى السيد مع ان عبارته المحكية في شرح الرسالة ان الميت من الناس نجس العين
ومطهره الغسل انتهى ولو كان منشأ هذه النسبة هو حكمه بعدم وجوب غسل المس ففيه ما لا يخفى وكيف كان فهل يختص نجاسته بما بعد البرد كما هو
ظ اول المحققين وصريح ثانيهما كاول الشهيدين وحكي عن ابن سعيد والمص في نهـ وكشف الالتباس والمعالم والذخيرة ام يحكم بمجرد الموت كما هو ظ المص
في عد ومحكي كره والشهيد في الذكرى وكاشف اللثام وصاحب الرياض وحكي عن ط ولف والكفاية بل نسبه في الرياض الى ظ الاصحاب وقريب منه في مفتاح
الكرامة وفيه نظر لان الاصحاب البين في كلامهم ما يظهر منه الاطلاق على الاطلاق فتاويهم او معاقد اجماعهم اما الفتاوى فهي مختلفة كما عرفت
واما معاقد الاجماع فلا ينفع اطلاقها بعد ذهاب مدعيها الى العدم فان منهم المحقق والمص والشهيد قد عرفت ان ظاهرهما كالمحكي عن نهـ
المص التقييد نعم يمكن التمسك باطلاق روايتي الحلبي والاحتجاج المتقدمتين واطلاق الرضوي المتقدم وما في ذيل رواية ابن ميمون من التفسير بقوله
يعني بعد البرد ولا يصلح لتقييد الاطلاق ولا يوهن فيه ما في كره من عدم الجزم بالموت مع الحرارة ولما ربما يقال من انه لم ينقطع عنه تعلق الروح

ما الكلبة لضعف الاول بان المفروض تحقق موته لغة وعرفا ولذا لم يقل احد كما في الروض بعدم جواز دفنه قبل البرد والثاني بان الحكم منوط بالموت
لا انقطاع تعلق الروح بالكلية واما ميتة غير الادمي فهي ايضا نجسة باجماع علمائنا على الظ المصرح به في محكي كثير من العبائر كظاهر الطهارة من صر
الغنية والمعتبر وهي وكره وكري وكشف الالتباس وجمع وكشف اللثام والدلائل والاصل في ذلك الكتاب السنة قال الله تبارك وتعالى الا ان يكون
ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس بناء على عود الضمير الى كل واحد من المذكورات وفي الباقي الميتة نجسة ولو دبغت وموثقة عمار عن ابي عبد الله
قال سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما اشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه قال كلما ليس له دم فلا بأس وصحيحة ابن مسكان كل شيء
يقع في البئر ليس له دم مثل العقرب والخنافس واشباه ذلك فلا بأس وظاهرهما سيما الثانية ثبوت البأس فيما عدا ذلك مما له دم مخالف في الحكم لا بمجرد
كلية في طرف المنطوق فقط نظير قوله كل مسكر حرام فيهما مفهوم ناسب قوله في موثقة عمار لا يفسد الماء الا ما كان له نفس سائلة هذا مضافا
الى الاخبار المتفرقة في مسائل الماء المتغير والبئر والماء القليل وغير ذلك ففي رواية القماط عن الرجل يمر بالماء النقيع فيه الميتة والجيفة فقال ابو عبد الله
عليه السلم اذا كان الماء قد تغير ريحه او طعمه فلا تشرب منه ولا تتوضأ ونحوها ما ورد في نجاسة الماء المتغير بالجيفة وفي رواية ابن يونس بن يعقوب عن ابي
عبد الله ع قال سئلته عن العقرب تخرج من الماء ميتة قال استق منها عشر دلاء قلت فغيرها من الجيف قال الجيف كلها سواء الا جيفة قد اجيفت فان
كان جيفة قد اجيفت فاستق منها مائة دلو فان غلب عليها الريح بعد مائة دلو فانزحها كلها دلت على وجوب نزح الكل لكل جيفة تغير بها ماء البئر الى
غير ذلك مما نقف عليها في مسئلة البئر ومثله ما ورد من طهارة عشرة اشياء من الميتة فان ظاهره نجاسة ما عداها من الاجزاء ومثل ذلك ما ورد من
المستفيضة في القطع المبانة من الحي معللا بانها ميتة الى غير ذلك وظ هذه الاخبار كمعاقد الاجماع شمول الحكم للميتة من الحيوان المائي بل عن كره ان
ذي النفس من المائي نجسة عندنا فما يحكى عن الشيخ من الحكم بطهارتها ضعيف اضعف منه ما عن المدارك من التامل في اصل المسئلة وحكاية الطهارة
عن الصدوق نظرا الى ذكره رواية ظاهرة في الخلاف وضمانه في اول كتابه صحة جميع ما يورده وانه حجة بينه وبين ربه انت تعلم ان التتبع في روايات الفقيه يشهد
برجوعه عما التزمه في اول كتابه كما حكي عن المجلسي في شرح الفقيه عن بعض دعوى علم الشك في ذلك مع امكان حمل الميتة في الرواية على ميتة ما لا نفس له فقد
جرت عادة الاعراب بوضع السمن والزيت في جلود بعض هذه الحيوانات نعم عن المقنع انه لا بأس ان يتوضأ بالماء اذا كان في زق الميتة لكنه لو لم يأول
كالرواية شاذ جدا يكفي في ضعفه استفاضة دعوى الاجماع بل تواترها كالاخبار بل دعوى ضرورة المذهب كما عن شرح المفاتيح على بطلان قول ابن الجنيد
بطهارة جلد الميتة بالدبغ لظ بعض الاخبار المصروفة عن ظاهرها فرارا عن الطرح المرغوب عنه ومنه يظهر ما عن المحدث الكاشاني من ميله الى ذلك المذهب
معللا بان عدم جواز الانتفاع كما في الاخبار لا يدل على النجاسة مع ورود بعض الاخبار بجوازه في الجملة ثم لا اشكال ولا خلاف في ان في حكم الميتة اجزائها
سواء ابينت من حي او ميت اما المنفصلة عنها بعد الموت عدا المستثنيات الاتية فهو واضح اذ دعوى اعتبار الاتصال في نجاستها مما يقطع العوام بفسادها
فضلا عن الخبير بالفتاوى والنصوص فلا يعلم وجه لتردد صاحب المدارك لولا الاجماع وفهم حصر الدليل في الاستصحاب مع انه يحكم بنجاسة اجزاء
الكلب المنفصلة بشمول دليل نجاسة الكلب اما الاجزاء المبانة من الحي فالظ ايضا عدم الخلاف في كونها ميتة او بحكم الميتة كما استظهره في الحدائق وحكي عن المعالم
وفي شرح المفاتيح انه اتفاق الفقهاء وان الظ كونه اجماعا وان عليه عمل الشيعة في الاعصار سواء كان من الادمي ام من غيره وفي المدارك انه مقطوع
به بين الاصحاب وعن الذخيرة ان المسئلة كانها اجماعية قال ولولا الاجماع لم نقل بها لضعف الادلة وتبع في ذلك شيخه في المدارك وعن كره ان كل ما ابين من الحي
مما تحله الحيوة فهو ميت فان كان من ادمي فهو نجس عندنا خلافا للش انتهى ويدل عليه في غير الادمي الاخبار الواردة في باب الصيد ان ما قطعت
الحبالة فهو ميت وما ورد في باب الاطعمة في اليات الغنم المبانة منها حال الحيوة وانها ميتة لا يجوز الاستصباح بها وفي بعضها تعليل منع الاستصباح
بانه يصيب اليد والثوب وهو حرام والظ الاشارة بذلك الى نجاستها هذا مضافا الى مفهوم التعليل في قوله ان الصوف ليس فيه روح وفي الادمي مرسلة
ايوب بن نوح اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسها انسان فكلما كان فيه عظم فقد وجب على من مسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه الشاملة
للمبانة من الحي والميت بل لا يبعد دعوى اختصاصها بالمبانة من الحي كما اعترف به بعض فمن العجيب بعد ذلك تامل صاحب المدارك والذخيرة نعم الاغماض عن الاخبار
المذكورة والاستناد في هذا الحكم الى تحقق الموت في العضو المبان ضعيف جدا لان الموت والحيوة من صفات نفس الحيوان فلا يتصف بهما اجزاؤه الا تبعا الا
ان في اطلاق المرسلة بين ما خرج عنه الروح بالقطع وبين ما خرج عنه قبله ودعوى انصراف الاطلاق الى الاول ممنوعة الا ان ما خرج عنه الروح لا دليل
على نجاسته مع كونه جزءا من الانسان وقد عرفت انه لا يصدق عليه الميتة لان الموت لا يتصف به حقيقة الا الحيوان واما جعل الشارع الاجزاء المبانة من الحي بمنزلة الميتة
فلا دليل على التنزيل قبل الابانة مضافا الى رواية علي بن جعفر الاتية الشاملة لصورة موت الثالول وبعض الجرح او بعضها متصلا بالبدن مع انه نقل الاجماع
على طهارتها حال الاتصال شارح الوسائل ونفى الريب في بطلان القول بنجاستها عن المعالم وفي شرح المفاتيح دعوى الضرورة على عدم التزام الناس
بقطعها فظهر بما ذكرنا ضعف التردد في الاجزاء الكثيرة التي يعرضها الموت حال الاتصال كما عن شارح الدروس نعم اذا كان اتصالها ضعيفا بحيث
يعد منفصلا عرفا فلا يبعد الحكم بنجاستها ثم ان الظ من الرواية بحكم التبادر اختصاص الحكم بما يعد جزءا من اشرف الانسان فما يعد عرفا كالخارج

مثل القشور ونحوها حكم الشعر والظفر لا يحكم بنجاستها بعد الانفصال تمسكا بما اصلنا ظهارتها الثابتة قبل القطع واما الاجزاء الصغار من اللحم كالثالول ونحوه فمقتضى الروايات الحكم بنجاستها ودعوى انصراف القطعة الى غير الاجزاء الصغار ناشئة عن الخلط بين التشكيك الابتدائي كانصرافها الى الصغار وبين التشكيك المستقر كانصراف الدرهم والدينار الى الرائج ولذا تمسك بعض كالمص في على عدم نجاستها بلزوم الحرج لولاه فانه اعترف بعموم ادلة النجاسة وقيا المقتضى لها لولا دليل العفو وقد سبقنا الى ذلك التمسك برواية علي بن جعفر عن اخيه ع قال سألته عن الرجل يكون به الثالول او الجراح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو في صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح يطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا بأس وان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعلها لكن في دلالتها نظر من حيث ان قطع الثالول او نتف اللحم لا يستلزم حمله انا ما في الصلوة ولا مسه برطوبة حتى يجب على تقدير النجاسة تقييد الامام له بصورة عدم لزوم حمل الجزء او مسه برطوبة فالحكم بنفي البأس مبني على دفع توهم كونه فعلا كثيرا منافيا كما يشهد به سياق الاسئلة التي ذكر هذا السؤال في جملتها لكن لا ينافي بقرينة اشتراط علم خوف سيلان الدم الذي لا دخل له بالفعل الكثير يقتضي ان الامام ع في مقام الترخيص الفعلي من جميع الجهات فكان ينبغي تقييده على تقدير نجاسة المقطوع بصورة عدم الحمل او المس برطوبة مع غلبة عدم انفكاك القطع عن احدهما فالاستدلال به حسن كما عن الاحكام والمعالم مع عدم وجدان قائل بالنجاسة عدا ما عن كشف اللثام من الميل الى القول بالنجاسة لكنه ضعيف مخالف للشهرة بين المتاخرين المصرح به في عن الفائدة والمعالم وشرحي الدروس والمفاتيح والموجز في خصوص الثبور والثالول الا ان البثور وكشف الذخيرة والحدائق على ما حكي عن اكثرهم بل في الحدائق الظاهر انه لا خلاف فيه منهم بعني في طهارة البثور والثالول ونحوهما والمسئلة محل اشكال والاحتياط لا ينبغي ان يترك في غير ما يعد من قبيل القشور شيا زائدا على البدن اجنبيا عنها كقشور الرجل والشفة والجرح واللحم الزائد في الجروح ونحو ذلك ثم ان الظاهر عدم الخلاف في طهارة المسك فنفي في وعن كرة الاجماع عليه ويدل سيرة المسلمين في استعمالها بل وان النبي ص كان يحبه والظاهر ان هذا المسك المتعارف هو بعض اقسامه والا فلا اشكال في نجاسة البعض فقد ذكر في التحفة ان للمسك اقساما اربعة احدها المسك التركي وهو دم يقذفه الظبي بطريق الحيض او البواسير فينجمد على الاحجار التي الهند ولونه اخضر دم ذبح الظبي المعجون مع روثه وكبده ولونه اشقر وهذان مما لا اشكال في نجاستهما الثالث دم يجتمع في سرة الظبي بعد صيده يحصل من شق موضع الفارة وتغيير اطراف السرة حتى يجتمع الدم فيجمد ولونه اسود وهو طاهر مع تذكية الظبي بحركة معها الرابع مسك الفارة وهو دم يجتمع في اطراف سرته ثم يعرض للموضع حكة لسقط بسببها الدم مع جلدة هي وعاء له وهذا وان كان مقتضى القاعدة نجاسته لانه دم ذي نفس الا ان الاجماع دل على خروجه عن هذا العموم اما الخروج موضوعا بدعوى استحالة الدم او بدعوى التخصيص في العموم وكيف كان فلا اشكال في طهارة هذا الذي يتعاطاه المسلمون وان كان خاليا عن الفارة واما فارته وهي الجلدة ففي كرة وكرى والموجز اطلاق القول بطهارتها وفي هى كما عن كشف الالتباس تقييده بما اذا انفصل من الحي او اخذ من المذكى وصرح في هى بانها ان اخذت من ميتة فالاقرب نجاستها والمحصل من اطلاق كلامه في المسك وتقييده في فارته ان طهارة المسك لا تنافي نجاسة فارته كما صرح به في هى حيث قال على ما حكى المسك طاهر وان قلنا بنجاسة فارته الماخوذة من الميتة كالانفحة ولم يتنجس بنجاسة الظرف للحرج فيه ان الحرج يندفع بالاخذ من المسلم نعم لو ادعى انجماد الدم قبل زمان الدم الحكم بنجاسة الفارة تعارض اصالة عدم الملاقات حين الرطوبة مع اصالة الجفاف حين الملاقات لكن الانجماد عادة لا يحصل حين الموت فالقول بنجاسة المسك المعلوم كونه في الفارة الماخوذة من الميتة لا يخ عن قوة والرواية الواردة بجواز استصحابها في الصلوة مع عدم دلالتها على الطهارة الواقعية بل يكفي الحكم بطهارتها اخذها من مسلم معارضة برواية اخرى على الجواز اذا كان ذكيا اللهم الا ان يقال ان كون الجلد جزءا من الظبي غير معلوم ولهذا لا يحكم بنجاسة المنفصل فلعله شيء كالبيض للدجاج ومجرد كونه جلدا لا يستلزم كونه محلا للروح فيتجه الحكم بطهارته وعدم الفرق بين المنفصل من الحي والميتة لكن يمكن الفرق بان انفصالها من الحي علامة استقلاله وخروجه عن جزئية البدن بخلاف اخذه منه ميتة فانه جزء مقطوع منه فتبقى في حكم ما لا تحله الحيوة ولعله عليه السلم في خمسة الحلبي الانية وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي نعم قد تكون الفارة في الظبية الميتة مشرفة على الانفصال بحيث لم يبق في انفصالها الى قوة دافعة للبسل فهي كالمنفصلة عن الحي فالفرق المذكور مبني على الغالب وبهذا يندفع ما اورده كاشف اللثام على المص من ان الفرق بين انفصالها عنه حيا واخذها منه بعد الموت غير بين كيف غريب لم اعرف له وجها ولعل ما ذكرنا في توجيه كلام المص اولى مما قيل فيه من ان النصوص والاخبار منصرفة الى الماخوذة من الحي وكيف كان فهو الخطب لتعاطيها بايدي المسلمين واسواقهم والافراد لدليل على الخروج عن عموم نجاسة جميع اجزاء الميتة الا ما لا تحله الحيوة كالصوف والشعر والوبر والظفر والعظم فان الظ عدم الخلاف في طهارتها كما عن كاشف اللثام وشرح المفاتيح والحدائق وغيرها الا ان المحكي عن الشيخ تقييد الاربعة الاولى بما اذا اخذت جزا لا قلعا وهو ضعيف او محمول على عدم جواز الانتفاع بالمقلوع قبل الغسل واقتصار المص على الخمسة من باب التمثيل للكلية المستثنا منه اذ منها القرن والسن والريش والحافر واشباه ذلك وقد اشير الى الكلية المذكورة بل صرح بها في صحيح الحلبي لا بأس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس له روح وفي رواية قتيبة بن محمد المروية عن مكارم الاخلاق عن ابي عبد الله عليه السلم وفيها قلت له انا نلبس الطيالسة البربرية وصوفها ميت قال ليس في الصوف روح الا ترى انه يجز ويباع وهو حي وفي رواية اخرى بعلل طهارة الانفحة من الميت بانه ليس لها عرق ولا دم ولا عظم

والمقصود انه لا يعد من اعضاء الميت التي تحلها الحيوة المشتملة على العرق والدم او العظم لان ما تحله الحيوة بمعنى الحس لا يخ عن شيء من الثلثة ويمكن ان يراد انها ليست بعضا للحيوان العدم سراية دم او عرق ولا عظم فيه ليكون من اعضاء الحيوان فهي شيء مستقل مخلوق فيه ولهذا قال ع بعد ذلك انها بمنزلة البيضة خرجت من دجاجة ميتة فحاصل التعليل ان كل شيء لا يعد من اعضاء الحيوان بل هو شيء مستقل فيه يكون طاهرا وفي حسنة حريز انه قال ع لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللبا والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه وظاهر الامر بالغسل فيها نجاسة موضع الاتصال بالميتة وربما يتوهم من ظاهرها وجوب الغسل وان لم يتصل بالميتة كما لو اخذ جزا ويضعف بان غسل الشيء للصلوة ليس الا للنجاسة وقد دلت النصوص على طهارة ما لا تحله الحيوة بالذات فالغسل لا يكون الا للنجاسة العرضية الحاصلة بالملاقات التي لا يكون بالجز واضعف من هذا ما عن الشيخ في نه من عدم طهارة ما يوخذ قلعا حيث حكى عن بعض انه نقل عنه تعليل ذلك بان اصولها المتصلة باللحم من جملة اجزائه وانما يستكمل استحالتها الى احد المذكورات بعد تجاوزها عنه وربما يرد قوله باطلاق الاخبار المتقدمة وفيه ان هذا المعنى لا يرده الاخبار الدالة على طهارة الاشياء المعهودة من حيث عدم الروح فيها لا انها لا تنافي نجاستها بما يصاحبها من جزء من الميتة بها الا ان يتمسك بسكوتها مع اقتضاء المقام لبيان كيفية الاخذ فافهم والاقوى رده بمنع كون اصول الشعر الداخلة في اللحم جزء من اللحم بل هو شيء لا تحله الحيوة من الفضلات المستعدة للشعرية ودعوى انه وان لم يكن لحما الا انه يتقلع معه جزء لطيف من اللحم لا ينفك عنه الا بالجز ممنوعة فانا لا نحس في اصل الشعر المقلوع الا جرما لطيفا ابيض لا يشبه اللحم في شيء ولا سبيل الى الحكم بنجاسته حتى مع الشك في حلول الحيوة فيه فضلا عن صورة القطع او الظن بعدمه ثم استغرب المص قده في هي نجاسة البيض من الدجاجة الجلالة ومما لا يؤكل لحمه مما له نفس سائلة ونحوه المحكي عن نهايته وعن المعالم لا ارى له وجها ولا نعرف له موافقا وعلى اي تقدير فالظ اتفاق الاصحاب كما عن المدارك والحدائق على اعتبار اكتساء القشر الاعلى في طهارة البيض وان اختلفوا بين من عبر بالجلد الفوقاني ومن عبر بالقشر الاعلى ومن عبر بالصلابة ومن عبر بالجلد الغليظ تبعا لرواية غياث بن ابراهيم التي هي مستند الحكم عن الصادق ع قال اذا اكتسى الجلد الغليظ فلا بأس بها والظ ان مراد الجميع احد وهو الجلد الذي لا جلد فوقه والظ انه يعتبر غلظته لا صلابته ثم انه لا خلاف ظاهرا كما عن الكفاية في طهارة الانفحة من الميتة بكسر الهمزة وتشديد الحاء كما عن القاموس وتخفيفها كما في المجمع او بالتخفيف والتشديد كما عن المغرب وعن المصباح ان التشديد اكثر وهذا الحكم نسبه في المنتهى الى علمائنا وعن الغنية وكشف اللثام وشرحي الارشاد والمفاتيح الاجماع عليه وفي المدارك كما عن غيره انه مما قطع به الاصحاب والاخبار به مع ذلك مستفيضة وانما وقع الخلاف بين العلماء تبعا لاهل اللغة في معنى الانفحة فعن الجوهري حاكيا عن ابي زيد انها كرش الجدي والحمل ما لم ياكل فاذا اكل فهي كرش وعن القاموس انها شيء يستخرج من بطن الجدي الرضيع اصفر فيعصر في صوفة مبتلة فيغلظ كالجبن فاذا اكل الجدي فهي كرش وتفسير الجوهري الانفحة بالكرش سهو انتهى وعن المغرب ما يقرب من التفسير المذكور وعن الفيومي انه حكى عن بعض انه لا يكون الانفحة الا لكل ذي كرش وهو شيء يستخرج من بطنه اصفر يعصر في خرقة مبتلة يغلظ كالجبن ولا يسمى انفحة الا وهو رضيع فاذا رعى قيل استكرش اي صارت انفحته كرشا والتفسير الاول محكي عن السرائر والتنقيح ومع ضد وكشف اللثام وشرح المفاتيح والدلائل وقد يستظهر من الذكرى حيث جعل الاولى غسل ظاهرها للملاقات للميتة والثاني المحكي في عد كما عن كشف الالتباس وحكي عن كاشف اللثام انه فسره باللبن وهو المعروف ويؤيده قوله ع في الرواية المتقدمة انها اي الانفحة يخرج من بين فرث ودم وفيه اشارة الى قوله تع نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين وظاهر الرواية بيان اصل الانفحة حيث كانت في بطن المرضع لبنا بين الفرث والدم بناء على ظاهر ابن عباس ان العلف المستقر في جوف الحيوان يصير اعلاه دما واسفله ثقلا وما بينهما لبنا فيجري الدم الى العروق واللبن الى الضرع ويبقى الثفل ويؤيده ايضا ما في بعض الاخبار من السؤال عن الجبن يجعل فيه انفحة الميتة فان الظ ان الجبن انما يصنع من الشيء الذي في جوف السخلة من اللبن والظ ان الكرش محلها وكيف كان فالمستفاد من محكي القاموس والمصباح والمغرب ان الانفحة هي التي تصير كرشا بعد الرعي ولا يظهر ثمرة الفرق ذلك لما عن الصحاح والجمهرة من تفسير الفرق بين القولين حتى انه نسب في القاموس تفسير الجوهري الى السهو لا يخ عن اشكال الا ان يقال ان ظ كلام الجوهري ان للسخلة كرشا قبل الرعي وهو محل لبنه الذي يشربه يسمى انفحة وبعد الرعي لا ينصد عليه وتخطئتهم في ذلك من جهة ان لا كرش للسخلة الا بعد الرعي فيصير الشيء الاصفر بعد الرعي مستحيلا الى الكرش فان كانت الانفحة هي اللبن المستحيل فلا اشكال في طهارته ذاتا لكونه مما لا تحله الحيوة وعرضا لان الحكم بطهارته مع كونه مائعا يستلزم الحكم بعدم تاثيرها بملاقات الميتة وان كانت هي الكرش فلا اشكال ايضا في طهارة ذاته وان كان مما تحله الحيوة كما في ضه وفي وجوب غسل ظاهرها للملاقاة للميتة كالصوف المقلوع وجه قوي واعلم ان ظاهر الروايات اختصاص الانفحة بما كان من ماكول اللحم ولذا تردد صاحب المعالم فيما كان من غيره الا ان ما ورد من التعليل في بعض الاخبار المتقدمة بعلة انه ليس لها دم ولا عرق ولا عظم وانها بمنزلة البيضة وربما يفيد العموم واما اللبن فالاقوى ايضا طهارته وفاقا للمحكي عن الكليني والصدوق والشيخين والقاضي وابن زهرة وابن حمزة والشهيد في س وللتحرير وعن المتاخرين منهم اصحاب لك والكفاية وكشف اللثام والمشارق والرياض والحدائق والمفاتيح والمستند والجواهر وغيرهم هو المشهور بين

الاصحاب كما فى اللمعة وعن البيان كما عن اطعمة المسالك انه مذهب اكثر المتقدمين وجمع من متاخرى المتاخرين وعن س نسبته الى القائل بخلافه وعن ف والغنية الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة زرارة المروية عن الفقيه والتهذيب قال سألته عن الانفحة تخرج من بطن الجدى الميت قال لا باس قلت اللبن يكون فى ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس قلت والصوف والشعر وعظام الفيل والبيض يخرج من الدجاجة قال كل هذا لا باس ورواية الحسين بن زرارة قال كنت مع ابى عبد الله ع وابى يسئله عن السن من الميتة واللبن من الميتة والبيضة من الميتة وانفحة الميتة قال كل هذا ذكى ونحوهما مرسلة الفقيه المسندة فى الخصال الى ابن ابى عمير المرفوعة منه الى الصادق ع وربما يستدل بحسنة حريز المتقدمة وفيه نظر خلافا للمحكى عن سلار والحلى والمحقق والمص فى كثير من كتبه وابى العباس والفاضل المقداد فى اطعمة التنقيح والصيمرى والمحقق الكركى فى مع صد بل فيه وفى هى انه المش وعن اطعمة غاية المرام انه مذهب المتاخرين بل عن الحلى آ لا خلاف فيه بين المحصلين وان اعترضه كاشف الرموز بان الشيخين مخالفان والمرتضى واتباعه لم يتعرضوا للمسئلة فلا اعرف من بقى معه من المحصلين فلهم على ذلك مضافا الى القاعدة المجمع عليها رواية وهب بن وهب ان عليا ع سئل عن شاة ماتت فحلب منها اللبن فقال ع ذلك الحرام محضا والرواية وان كانت ضعيفة السند بل هو اكذب البرية موافقة لمذهب العامة كما عن الشيخ الا انها منجبرة بالقاعدة كما ان روايات الطهارة وان كانت صحيحة الا انها مخالفة للقاعدة وطرح الاخبار الصحيحة المخالفة لاصول المذهب غير عزيز الا ان تعضد بفتوى الاصحاب كما فى الانفحة او بشهرة عظيمة توجب شذوذ المخالف وما نحن فيه ليس كذلك وعلى القول بالطهارة ينبغى الاقتصار على لبن المأكول لانه المنصوص من الحكم المخالف ولانه كلام المص فى قع وبه من يقيد البيضة بما كان من المأكول بثبوت هذا التقييد هنا بطريق اولى وكذا لازم ضابطة المعاجين ترددا فى انفحة غير المأكول فالاحتياط مما لا ينبغى تركه وان كان رواية الحسين بن زرارة المتقدمة مطلقة الا ان دعوى الانصراف غير بعيدة من جهة ان الظ كون السؤال من جهة الشرب فلا يعم غير المأكول ثم ان الجنين فى بطن الحيوان ان كان ذكاته ذكاة امه كان طاهرا حلالا والا فهو محرم نجس كما صرح به فى كرى وكشف الغطاء وفى شرح المفاتيح دعوى اتفاق الفقهاء عليه وفى اللوامع نفى الخلاف فيه كالنهى لعموم ما دل على نجاسة الاجزاء المنفصلة من الحى والميتة مما تحله الحيوة فان الظ حلول حيوة الام فيه وعدم استقلاله ما لم تلجه الروح فهو كباقى ما فى الاحشاء ويويد ما ذكرنا قوله ع ذكوة الجنين ذكوة امه فانه دال على ان مطلق الجنين وان لم يلجه الروح محتاجا الى التذكية الا ان تذكيته يحصل بتذكية امه وتوهم اختصاصه بما حل فيه الروح مدفوع بالاجماع على شموله لما لم تحل فيه مع تمام خلقته بل خص الرواية جماعة بالثانى وكيف كان فالرواية صريحة فى عدم ذكوة الجنين من الميتة وهو منها نجس وكلما كان نجسا ذاتا من الميتة فهو نجس العين اذا انفصل من الحى فتامل ومن بعض ما ذكرنا يظهر الوجه فى نجاسة ما يخرج مع الولد من لحم او شبهه ثم انه لا اشكال فيما ذكره المص من الاستثناء من طهارة ما ينفصل من الميتة بقوله الا من نجس العين كالكلب والخنزير والكافر بل لا حاجة الى ذكره لان الكلام فيما يتنجس بالموت لا ما كان نجسا حال الحيوة ايضا بل قد يخل ذكره بناء على ان ساير اجزاء الكلب واخويه تنجس بالموت مضافا الى نجاسته العينية بناء على ان النجاسة العينية لنجس العين كالمتنجس لا يتنجس ما لا تحله الحيوة بل يكون مع نجاستها الاولية فافهم

والخامس من النجاسات **الدم المسفوح** من الحيوان ذى النفس السائلة باجماع علمائنا كما فى المعتبر وهى مع استثناء ابن الجنيد فى الاول فى نجاسة ما دون الدرهم لكنه خلاف من حيث مقدار الدم فلا يقدح فيما نحن فيه بل فى هى كما عن الغنية وظ كرة وكشف اللثام اتفاق المسلمين عليه ويدل عليه مثل الاجماع الكتاب الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس بناء على ان ارجاع الضمير الى ما يكون ميتة او دما او لحم خنزير والسنة ففى النبوى يغسل من المنى والدم والبول وفى موثقة عمار كل شئ من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى فى منقاره دما فلا تشرب ولا تتوضأ الى غير ذلك من الاخبار الواردة فى الدماء الخاصة على وجه يعلم كون نجاستها مفروغا عنها كدم الرعاف والدماء الثلثة ودم القروح والجروح ودم حكة الجلد ودم الاسنان ونحو ذلك وربما يستدل فى المقام باطلاقات اجوبة مسوقة لبيان احكام اخر نظير ما ورد جوابا عن السؤال عن حكم الدم اذا وجد بعد الصلوة او وقع فى ماء قليل او بئر او كر وغير ذلك ثم ان كلام المص هنا وفى قع وان اختص كمعقد اجماع الغنية والمنتهى وكشف اللثام بالمسفوح وهو لغة كما فى الحدائق ما انصب لكن العرف بل ربما اشعر بنفى الحكم عن غيره استدلال المص فى هى كالحلى فى محكى السرائر على طهارة دم السمك بانه ليس بمسفوح واستدل مع صد وكاشف اللثام على طهارة المتخلف فى الذبيحة بذلك كالمص فى هى ولف وقد اعترف بابهام هذه العبائر لذلك فى محكى البحار والحدائق على طهارة المتخلف فى الذبيحة بل ربما دل ظاهر الاية المتقدمة على حل ما عدا المسفوح الملازم لطهارته الا انه لا ينبغى الاشكال فى نجاسة مطلق الدم عدا المتخلف فى الذبيحة المأكولة وما ليس له نفس سائلة كما هو معقد اتفاق المعتبر وكرة واستظهره جماعة كاصحاب م والبحار والحدائق وشارح الجعفرية وغيرهم ومدلول النبوى والموثقة وغيرهما من الاخبار فى الموارد الخاصة والظ ان مراد المص وغيره من المسفوح ما يكون من شانه ذلك ليخرج دم ما لا نفس له والدم المتخلف فى الذبيحة اذ ليس من شانهما ان يسفحا بخلاف غيرهما ومما ذكرنا يظهر ان الاصل فى دم الحيوان النجاسة الا ما خرج بالدليل والخارج قسمان احدهما المتخلف فى الذبيحة بعد خروج ما يتعارف خروجه من مثلها بلا خلاف كما عن جزء والبحار وكشف اللثام وغيرها على ما حكى ان المتخلف فى عروق الحيوان المأكول اللحم سائغ وهو طاهر لا يجب غسل اللحم منه اجماعا ويدل عليه مع ذلك الاية المتقدمة واما المتخلف فى ذبيحة غير المأكول اللحم فمقتضى الاصل المتقدم نجاسته وعن جزء وشرح س وشرح يع ان الظاهر اتفاق الاصحاب عليه وهو ظ المحكى عن المعالم ايضا حيث انه بعد ان ذكر عن بعض معاصريه التردد فى المسئلة قال ومنشأ التردد من اطلاق الاصحاب الحكم بنجاسة

الدم مدعيين الاتفاق عليه من ظ قوله تع او دما مسفوحا فانه يقتضى حل غير المسفوح وهو يدل على طهارته ويضعف ان ظاهرهم الاطباق على نجاسة الدم سوى الدم المتخلف فى الذبيحة وقد قلنا ان المتبادر من الذبيحة المأكول انتهى ثم اخذ فى رد دلالة الاية بما حاصله ان دم غير المأكول حرام قطعا فلا يشمله الحل فى الاية قطعا نعم ظ كاشف اللثام التردد بل الميل الى الطهارة بعد ملاحظة حكمه فى مسئلة العلقة بعدم عموم فى ادلة نجاسة الدم حيث انه بعد شرح قول المص فى عد والمتخلف فى اللحم مما لا يقذفه المذبوح طاهر قال ولا فرق فى المذبوح بين المأكول وغيره كما يقتضيه الاطلاق ويحتمل الاختصاص بالمأكول لعموم الاخبار بنجاسة الدم والاجماع انما ثبت على طهارة المتخلف فى المأكول للاجماع على اكل لحمه الذى لا ينفك عنه انتهى وقد يؤيد الطهارة باطلاق ما دل على طهارة الحيوان بالتذكية الشامل لجميع اجزائه حتى الدم مضافا الى الحرج فى الاجتناب عنه اذا اريد اخذ جلده او غير ذلك وفى الكل نظر والاقرب النجاسة وهل المتخلف فى الجزء الغير المأكول من الذبيحة المأكول كالدم الطحال طاهر ام لا ظاهر الاتفاقات المتقدمة طهارته وظاهر استدلالهم بالاية لا يقتضى شمول الحكم له لانه غير حلال كنفس العضو الا ان الاظهر فى كلماتهم طهارته لكونه غير مسفوح وربما انتسب الى المحقق والشهيد الثانيين نجاسته لما ذكرنا من ان الدم المتخلف فى الذبيحة طاهر حلال اذا كان جزءا من مأكول انتهى فبناء على الظاهر ان الظرف فى كلامهما قيد للحلية لا للحل والطهارة ونحوه ما يتبادر الى العقل الطباطبائى فى منظومته من الحكم بطهارة المتخلف فى ذبيحة الحيوان الغير المأكول حيث قال والدم فى المأكول بعد ما قذف ما يتعدى طهر فقد احل فى الدماء والاقرب التطهير فيما يحرم من المذكى عليه العظم اذ يحتمل ان يراد بالموصول العضو المحرم من المذكى المأكول ويحتمل ان يراد بالموصول الحيوان الا ان المراد بالطهر فحوى التطهير وازالة الدم عنه فيكون قولا بالنجاسة كما هو قول العظم وقد يؤيد ما ذكرنا من عموم نجاسة الدم بنجاسة العلقة واستدل عليه فى محكى ف اولا باجماع الفرقة على نجاستها ثانيا بان ما دل على نجاسة الدم يدل على نجاستها وفى محكى المعتبر ان العلقة التى يستحيل اليها نطفة الادمى نجسة ثم قال انه دم حيوان ذى نفس فيكون نجسا انتهى وهو المحكى عن ظ والسرائر والجامع والمص فى كرة والقواعد والمحقق الثانى شرحه عن القاضى فى المهذب انه الذى يقتضيه المذهب ولا اشكال فى ذلك لما ذكره من انه دم ذى نفس مضافا الى الاجماعات واما العلقة التى توجد فى البيضة فالحقها المحقق فى المعتبر والمص قدة فى كرة وعد وابن سعيد فى الجامع لما ذكر من كونه دم حيوان وفيه اشكال لان تكونه فى الحيوان لا يستلزم كونه جزءا منه والمتبادر من معاقد الاجماع هو ما كان جزءا من الحيوان كاللحم والعظم ونحوهما لا ما يكون فى شئ خارج كالاجنبى من الحيوان وهى الفرق بين ما فى البيضة وبين العلقة التى تستحيل اليها النطفة والتحقيق انه ان علم كونه علقة البيضة دما واعتمدنا فى نجاسة الدم على اطلاق الدم فى الاخبار الا ما ناص عن القول بنجاسته لان انصراف اطلاقات الدم الى ما يكون جزءا منفصلا من حيوان ليس مما يعتنى به كما لو فرضنا ان بعض رطوبات الحيوان استحال دما بعد خروجه منه الا ان يمنع كونه دما كما حكاه الشارع عن بعض ولعله صاحب المعالم وان كان المعتمد فى ذلك اطلاق الاجماعات المنقولة فالمسئلة فى غاية الاشكال من انصراف الاطلاق فيها الى دم الحيوان وهو ما كان عند المتقين كونه دما جزءا من حيوان لا ما صار كذلك بعد خروجه عن الجزئية ومن ان غير واحد من نقلة الاتفاق كالمحقق والمص حكم بنجاسته لكونه دما فيكشف ذلك عن عموم معاقد اجماعهم لمثل ذلك مع انه لم يعتبر فى معقد اجماع المعتبر اضافة الدم الى الحيوان بل قال الدم كله نجس عدا دم ما لا نفس له والمسئلة لا تصفو عن الاشكال بل ربما استشكل جماعة كالمحقق الاردبيلى وصاحب م وكاشف اللثام وصاحب الحدائق فى العلقة التى تستحيل اليها النطفة تبعا للشهيد فى كرى حيث انه بعد ذكر استدلال المعتبر على نجاسة العلقة بقوله لانها دم حيوان له نفس وكذا علقة المضغة قال وفى الدليل منع وتكونها فى الحيوان لا يدل على انها منه انتهى ولا يخفى ضعف المنع واضعف منه ما حكاه كاشف اللثام عن بعض من منع كونها دما ثم تردد هو فى ذلك لو لم يتم الاجماع من جهة الاصل مع عموم نجاسة الدم وقد عرفت بعض كفاية بعض الاخبار واطلاقات الاجماعات المحكية فى عموم نجاسة الدم الى ما خرج وهو نوعان احدهما ما تقدم من الدم المتخلف فى الذبيحة المأكولة والثانى دم ما لا نفس له فانه لا اشكال فى طهارته ولا خلاف بل عن الخلاف والشيخ وابن زهرة وابن ادريس والمحقق والمص والشهيد وغيرهم الاجماع عليه وكفى بها حجة مضافا الى رواية السكونى لا باس بدم ما لم يذك ثم عن ط والجمل وسم وسيلة ما يوهم خلاف ذلك ولا عبرة بالوهم ولا بالموهوم بقى الاشكال فى الدم الغير المضاف الى الحيوان كالدم المخلوق اية لموسى ع او المكون لمصيبة سيد شباب اهل الجنان والظ عدم نجاستها وان قلنا باطلاقات الدم من الاخبار لانصرافها الى ما كان من اجزاء الحيوان او فضلاته ولو فى الاصل كعلقة البيضة واوضح من ذلك ما يعصر من الاشجار شبيه الدم ولا عبرة باطلاق الدم عليه من العوام وضحه الادراك كما لا يخفى ولو اشتبه الفرد المحكوم بطهارته من الدم بالمحكوم بنجاسته كالدم المرئى فى بدن الانسان او ثوبه المردد بين دم البراغيث ودم الجلد فالاقوى الحكم بطهارته وفاقا للمحكى عن نه وكرى وشرح الموجز وشرحه والمدارك وكشف الغطاء والحدائق بل فى الاخير انه لا خلاف فى ذلك بين الاصحاب لاصالة الطهارة المتفق عليها فى مثل المقام من الشبهة الموضوعية لكن المصرح به فى شرح المفاتيح لشيخه وجوب الاجتناب الى الشيخ وغيره بل يظهر منه ميله ولا اعرف له وجها عدا الموثقة الاتية وما يتوهم لهم من اطلاق الادلة بنجاسة الدم ووجوب الاقتصار على ما علم خروجه من ذلك وفيه ان عموما النجاسة كما انها تشمل كل قسم من الدم الا ما خرج بالدليل كذلك تشمل الدم المشتبه وفيه ما لا يخفى فان شمول العموما لجميع افراد الدم انما هو من باب اصالة الحقيقة اذ لو اريد من العام ما عدا هذا الفرد اوجب لبيانه وقبح عليه تركه وتاخيره ولهذا كان القرائن

المردد بين كونه مصداقا للنوع المقطوع بخروجه فان الحكم بكونه خارجا او داخلا لا يزيد ولا ينقص في مراد المتكلم بالعام فلا يجري اصالة الحقيقة ولا تجر
بان نخاد ادرجنا في حكم هذا المشكوك الى الاصول الشرعية فلا يرد في المقام المفروض ظهور للفظ يحكم به على الاصول فاذا قال المتكلم اكرم العلماء ونصب قرينة
على ارادة خصوص العدول وخروج الفساق فشك في عدالة احد منهم فلا يرد في العام المذكور ما يزيل ذلك الشك حتى يغني عن الرجوع الى الاصول اذ لا يلزم من كونه
فاسقا مخالفة لظاهر اللفظ كما لا يلزم موافقة له من كونه عادلا نعم لو علمنا ان الخارج هو معلوم الفسق دون الفاسق الواقعي كان ذلك خارجا عن الفرض اذ
لا تردد هنا بين كون المشتبه من افراد الداخل والخارج لانه ليس من افراد الخارج قطعا فلا اشكال في دخوله وكذا لو كان هنا اصل موضوعي ينقح
الموضوع بواسطته تحت العنوان الداخل والخارج كما قلنا باصالة العدالة او الفسق فانه لا اشكال في الحكم بالدخول على الاول والخروج على الثاني
ودعوى ان ما نحن فيه من هذا القبيل لان الخارج من الملاقاة الدم دم ما لا نفس له والاصل فيما لم يعلم كونه مما لا نفس له ان لا يكون منه وهكذا الكلام
في كل عنوان وجودي خرج عن مطلق او عام ولذا قيل انه لو شك في كون الدم مما يعفى عن قليله او مما لا يعفى كالدماء الثلثة فالاصل عدم كون المشكوك
منها توهم فاسد لان الجاري في مسئلة الدم المشتبه بالدماء الثلثة اصالة عدم ملاقاة الثوب لدم الحيض لا اصالة عدم كون هذا الدم دم حيض لانه
غير مسبوق بالحالة السابقة وح فاجراء اصالة عدم ملاقاة الثوب لدم ما لا نفس له لا يوجب وجوب الاجتناب عنه بل الواجب له ملاقاته لغير ما لا نفس
له والاصل عدمه وافسد من الدعوى المذكورة دعوى ان الظاهر ان الحكم بطهارة دم ما لا نفس له تخصيص خرج من عموم المنع فلا بد من الاقتصار على المتيقن
كما انه اذا استفيد كون عنوان الخاص من قبيل المانع عن حكم العام وكون عنوان العام مقتضيا له كما لا يبعد ذلك في مثل اكرم العلماء بعد نصب القرينة
على اخراج الفاسق فلا بد من الاقتصار على ما اذا تيقن المانع وتمام ذلك يعلم مما قدمنا لك من اجزاء وافيا وتوضيحه في الاصول وقد يستدل على
اصالة النجاسة باطلاق قوله ع في موثقة عمار ان ابتلي منقاره دما فلا تشرب منه دل على ان مجرد رؤية الدم يكفي في الاجتناب خرج منه ما لو علم كونه
دم ما لا نفس له نظير الحكم بالحيضية على من رأت الدم مع عدم علمها بكونها استحاضة وبالجنابة على من راى بللا مشتبها قبل الاستبراء وفيه بعد ظهور
سوقهما في مقام بيان تقييد الحكم بعد رؤية الدم المفروغ عن نجاسته كما يقع مثل ذلك في البول والغائط وغيرهما الفاظ ظاهرة في الدماء النجسة بقرينة
كون السؤال عن نحو الصقر والبازي ونحوهما من سباع الطيور التي تاكل الميتة وثانيا بان الرواية معارضة بذيلها المزيد عليها في الاستبصار والمروي في
الفقيه حيث قال وسئل عن ماء شربت منه الدجاجة قال ان كان في منقاره قذر لم يتوضأ ولم يشرب وان لم يعلم ان في منقاره قذرا فتوضأ منه واشرب
والنسبة عموم من وجه ومع التساقط يرجع الى عموم كل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر المعتضد بالاجماع المحقق على هذا الاصل الاصيل ولو اشتبه الدم
المعفو بغيره فقد عرفت ان الاقوى العفو بمعنى ان الثوب الموجود فيه هذا الدم يصلى فيه لاصالة عدم تنجسه بدم الحيض واخويه وكذلك لو وقع في البئر
فنقول الاصل عدم وقوع دم الحيض فيها ولا يعارض باصالة عدم ملاقاته دم غير الحيض او عدم وقوعه اذ لا يخفى انه لا يترتب على عدم وقوع دم غير الحيض
او عدم ملاقاته حكم شرعي والذي يترتب عليه حكم هو وقوع دم غير الحيض لا عدم وقوعه وربما يستدل على ذلك بان الدماء الغير المعفو عنها محصورة
وغيرها غير محصورة فيلحق المشكوك بالثاني ولم اعرف حاصله ويمكن ارجاعه الى ما ذكرنا وحاصله ان الشارع لم يرتب على الدماء الاخر حكما شرعيا
باعتبار عنواناتها الخاصة الوجودية الملحوظة كل واحدة منها مستقلا وانما حكم عليها من حيث كونها دما واما العنوانات المحصورة فانما يترتب الحكم
عليها باعتبار عنواناتها فاذا شك في ثبوت بعضها فالاصل عدم تحققها فيترتب عليها احكام نفس المطلق دون احكام العنوانات الخاصة
فتفهم **و السادس و السابع الكلب و الخنزير** هما نجسان العين بالاجماع المحقق والمستفيض والاصل في ذلك قبل الاجماع الكتاب
والسنة قال الله تعالى الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس وفي مقابلة لحم الخنزير بالميتة دلالة على ان نجاسته ليست لاجل عدم
وقوع التذكية عليه واما السنة فهي الاستفاضة والتواتر ففي رواية البقباق امره رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب
اول مرة ثم بالماء وفي رواية معوية بن شريح عن الصادق ع انه سئل عن سؤر الكلب يشرب منه او يتوضأ قال لا قال اليس هو سبع قال لا والله انه نجس
وفي رواية ابي سهل عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن لحم الكلب فقال هو مسخ قلت هو حرام قال هو نجس اعيدها عليه ثلث مرات في
كل ذلك يقول هو نجس الى غير ذلك من الاخبار وفي رواية علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع به قال يغسل
سبع مرات وفي رواية سليمان الاسكاف قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن شعر الخنزير يخرز به قال لا باس به لكن يغسل يده اذا اراد ان يصلي ولا فرق في
اطلاق الكلب بين كلب الصيد وغيره والمحكي عن الصدوق ان من اصاب ثوبه كلب جاف ولم يكن كلب صيد فعليه ان يرشه بالماء وان كان رطبا فعليه
ان يغسله وان كان كلب صيد فان كان جافا فليس عليه شيء وان كان رطبا فعليه ان يرشه بالماء وهو ضعيف مردود باطلاق الاخبار وخصوص
حسنة ابن مسلم بابن هاشم قال سألت ابا عبد الله ع عن الكلب السلوقي قال اذا مسسته فاغسل يدك ثم ان اطلاق الحكم في الاخبار بنجاسة الكلب
والخنزير ووجوب غسل ما لاقاهما يشمل اجزائهما وان لم تحلها الحيوة كما يظهر من رواية الاسكاف المتقدمة المعتضدة بغيرها وعن السيد المرتضى قدس سره
طهارة شعرهما بل وسائر ما لا تحله الحيوة منهما اسنادا ذلك الى مذهب اصحابنا مستدلا عليه بالاجماع قال بعد ذلك وليس لاحد ان يقول ان الشعر

والعظم

والصوف من جملة الكلب والخنزير وهما نجسان وذلك انه لا يكون من جملة الحي الا ما تحله الحيوة وليس من جملته وان كان متصلا به انتهى وما ذكره من الاجماع موهون
بتردده بل وبذهاب نسبته اليه جده الناصر على ما يظهر من المحكي عنه وما ذكره من الدليل واضح الضعف ولولا دلالة الادلة على طهارة ما لا تحله الحيوة من الميتة
وفهم استناد النجاسة فيها الى الموت لم نحكم بطهارة ما لا تحله الحيوة منها ويتلوه هذا القول في الضعف تعميم العنوانين للبحري منهما كما عن الحلي واستقربه في
لصدق الاسم لاشتراك اللفظ مع ان المحكي عن تحريره وتذكرته ونهايته التصريح بكون الصدق مجازا وظاهر المحكي عن البيان التردد متمسكا بصدق الاسم وهو ممنوع
وعلى فرض تسليمه فانصراف الاطلاق الى البري مانع عن العموم ويؤيد الطهارة بل يدل عليها صحيحة ابن الحجاج المروية في الكافي في اخر كتاب الاطعمة في باب لبس الخز
قال سأل ابا عبد الله عليه السلام رجل وانا عنده عن جلود الخز فقال ليس بها باس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وانما هي كلاب تخرج من الماء فقال
ابو عبد الله عليه السلام اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء فقال الرجل لا قال لا باس وفي التعليل اشارة الى طهارة الخنزير البحري ايضا ثم ان المتولد من الحيوانين
ان تبع احدهما في الاسم فلا اشكال في نجاسته وكذا لو باينهما كما في كري وعن المحقق الثاني والعلامة تبعا ما لو فرض صدق اسم حيوان طاهر عليه
وهو مشكل كما عن في تبه ولم تتوقف بل الاشكال في غيره ايضا من حيث عدم الدليل على النجاسة ومجرد كونه جزء منهما في زمان لا يوجب استصحاب نجاسته لانتفاء
الموضوع والا كان اللازم الاكتفاء بتولده من احدهما ايضا الام الا ان يدعى تحقق الاستصحاب من جهة بقاء الموضوع عرفا فان الجنين في بطن احد الحيوانين وبعد
صيرورته حيوانا اخر نجس لما تقدم في الميتة فليستصحب نجاسته بعد ولوج الروح فيه ومنه يظهر وجه الاكتفاء بنجاسة الام لا الاب لان النطفة تستحيل علقة في
الجنين الذي يلج فيه الروح فان ولوج الروح لا يوجب ارتفاع الموضوع عرفا كما ان خروجه لا يوجب ذلك ولذا لا يحتاج في نجاسة الكلب بعد موته الى ادلة
نجاسة الميتة ولا يستثنى منها ما لا تحله الحيوة الا ان يمنع نجاسة الجنين قبل انفصاله عن الام فاصالة الطهارة سليمة مضافا الى امكان التمسك بالملاقاة
طهارة الحيوان الذي يتبعه في الاسم الا ان المتبادر انصرافها الى غير ذلك ولعله انصراف بدوي لا يقدح مع ان الاصل كاف ولعله لذا كان ظ الاصحاب كما
في شرح المفاتيح تبعية الولد الطاهر منهما وح فينبغي ذلك ايضا في المتولد من نجسين لو باينهما حتى لو كانا كلبين او خنزيرين ولذا اختار كاشف اللثام طهارة
المتولد من كلبين او خنزيرين اذا كان هرة مثلا او حيوانا غير معروف الا ان يدعى القطع بعدم خروجه عن احدهما وان المباينة لهما صورية وح فلا يقدح
عدم صدق الاسم لان الاحكام انما تدور مدار الاسماء الكاشفة عن حقائق المسميات لا لان للتسمية بمجردها دخلا في الحكم او تقول انه وان كانت حقيقته ثالثة
الا ان النجاسة اجماعا من تنقيح المناط اذ لا يعرف اهل الشرع في النجاسة وهي القذارة الذاتية بين المتولد من كلبين وبين المتولد من كلب وخنزير كما سيجيء
في ولد الكافرين بل كل حيوان حكم الشارع بنجاسته عينا يفهم منه اهل الشرع سراية النجاسة الى ولدهما وان لم يصدق عليه عنوان احدهما
فافهم وتأمل جيدا وعلى كل تقدير فالاقوى حرمة لحمه ان كان النجس خنزيرا وان كان الطاهر من ابويه محللا لفحوى النص الدال على تحريم الجدي الذي رضع من لبن
خنزيرة حتى كبر وشب واشتد عظمه وتحريم نسله من الغنم التي استفحله فيها بل لا يبعد تعدي الحكم الى ما لو كان كلبا وان لم نقل بجريان اصل الحكم في الكلب
الا انه لا ينافي ثبوت الاولوية فان الحكم بحرمة الغنم المتكون نطفته من جدي رضع من الخنزير يوجب الحكم بحرمة غنم نطفته من الكلب ويكون في رحم الكلب
بطريق اولى مضافا الى ما ورد في حرمة نسل الموطوء ذكرا كان ام انثى ولذا احتمل كاشف الغطاء في هذا المقام الاجماع على حرمة كل ما يتفرع عن الحرام
بقي الكلام فيما ذكره شيخنا في الروضة تبعا للشيخ علي في حاشية الشرايع من اصالة حرمة اللحم عند الشك فانا لم نجد لهذا الاصل مستندا عدا اصالة
عدم وقوع التذكية على الحيوان المشكوك في صحة تذكيته واصالة حرمة اللحم الثابتة حال الحيوة وما ذكره شارح ضه وحكى ايضا عن بعض محشيها وهو
نقله عن تمهيد القواعد ومحصله ان المحللات محصورة والمحرم غير محصور فاذا لم يدخل في المحصورات حكم بحرمته وفي الكل نظر اما في الاول فلان
الاقوى اصالة وقوع التذكية على كل حيوان عدا ما خرج بالدليل كما قرر في محله واما في الثاني فلان حرمة الاكل حال الحيوة لعدم التذكية فيه
حرمة عرضية ترتفع بالتذكية قطعا والمقصود اثبات الحرمة الذاتية واما الثالث فلا نظير له ومع عدا ان كثرة المحرمات وغلبتها على المحلل
يمنع عن التمسك باصالة الحل فالطلبة توقفية ولذا كان بناؤهم على السؤال عن المحللات وفيه ما لا يخفى فان اصالة الحل الثابتة بالكتاب في قوله
تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وبالسنة في الثابتة بانه ليس الحرام الا ما حرم الله وبتمسك الامام من باب التعليم
بقوله تعالى قل لا اجد في اباحة بعض الاشياء مضافا الى قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وغير ذلك مما هو معتضد باصالة الحل المتفق عليها على
الظ المستفاد من تتبع الموارد في باب الاطعمة والاشربة لا يندفع بمثل هذا الاستقراء الضعيف الغير الثابت صحته فضلا عن اعتباره واما سؤال
اصحاب الائمة عن المحللات فلعدم جواز العمل بالاصول قبل الفحص كما لا يخفى **و الثامن الكافر** بجميع اقسامه بالاجماع المحقق في الجملة والمحكي عن
السيد والشيخ والحلي والمحقق والمص والشهيد في ض وغيرهم والاصل فيه قبل ذلك الكتاب قوله تعالى انما المشركون نجس بناء على شمول المشرك لكل كافر
لشيوع الاطلاق عليه كما صرح به شارح ضه مستشهدا بما حكاه عن النووي في التحرير من ان المشرك يطلق على كل كافر من عابد صنم ويهودي ونصراني
ومجوسي وزنديق وغيرهم ويؤيده نسبة الاشراك الى اليهود والنصارى في قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى ان
قال تعالى الله عما يشركون واما المجوس فقد قالوا بالالهية يزدان والنور والظلمة والنجس بفتح الجيم اما مصدر فيكون الحمل كما في زيد عدل او انه

صفة مرادفة للنجس بالكسر كما عن الجوهري والمطرزي والفيروزآبادي والنووي والازهري والطريحي وبكون افراد الخبر مع كونه وصفا على ان وبانهم نوع
او صنف نجس والتأمل في ثبوت الحقيقة الشرعية في النجس في غير محله اما لما ذكرنا في اول باب النجاسات من ان النجاسة الشرعية هي القذارة الموجودة في
الاشياء في نظر الشارع فلم ينقل عن معناها اللغوي واما الدعوى ثبوت الحقيقة الشرعية واما الوجوه القرينة على ارادة المعنى الشرعي وهي حرمة قربهم
من المسجد الحرام اذ لا يجب تجنب المساجد عن غير النجس الشرعي اجماعا منه او لكن الانصاف ان الظاهر من المشركين خصوص المعهودين عند الخطاب الممنوعين
عن دخول المسجد الحرام فلا يتم كل ما يرد غرض الا من جهة تعلق الحكم على الوصف ومن جهة دعوى عدم القول بالفصل والاولى التمسك بعد الاجماع
بالاخبار المستفيضة مثل موثقة الاعرج او حسنة عن الصادق ع في سؤر اليهودي والنصراني ايؤكل او يشرب قال لا ورواية ابن مسلم عن رجل صافح
مجوسيا قال يغسل يده ولا يتوضأ ورواية ابي بصير في مصافحة اليهودي والنصراني قال من وراء الثياب فان صافحك بيده فاغسل يدك ورواية علي بن
جعفر عن اخيه قال سألته عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام قال اذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله و
يغتسل وغير ذلك من الاخبار وبازائها اخبار اخر اظهر دلالة على الطهارة منها رواية اسمعيل بن جابر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في طعام اهل الكتاب
فقال لا تأكلوا ثم سكت هنيئة ثم قال لا تأكله ولا تتركه تقول انه حرام ولكن تتركه تنزها عنه ان في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير وصحيح ابن مسلم لا تأكلوا في آنيتهم اذا
كانوا يأكلون فيها الميتة والدم ولحم الخنزير ورواية زكريا بن ابرهيم قال كنت نصرانيا واسلمت فقلت لابي عبد الله عليه السلام ان اهل بيتي على دين النصرانية فاكون
معهم في بيت واحد وآكل من آنيتهم فقال يأكلون لحم الخنزير قلت لا قال لا بأس وفي رواية اخرى بعد قوله قلت لا ولكنهم يشربون الخمر قال كل معهم واشرب
ورواية ابرهيم بن ابي محمود قال قلت للرضا ع الجارية النصرانية تخدمك وانت تعلم انها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة قال لا بأس تغسل يديها وهذه الرواية
ظاهرة في الطهارة مولا وغيرها كما لا يخفى واصرح منها من حيث الغير صحيح ابن سنان اني اعير الذمي ثوبا وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله
قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله عليه السلام صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه
نجسه وصحيح ابن جعفر لا بأس بالصلوة في الثياب التي يعملها النصارى والمجوس واليهود ورواية ابي جميلة عن ثوب المجوسي البسه واصلي فيه قال نعم قلت يشربون
الخمر قال نعم انا نشتري الثياب السابرية فنلبسها ولا نغسلها وصحيح ابن ابي محمود عن مولانا ابي الحسن الرضا عليه السلام الخياط والقصار يكون يهوديا او نصرانيا وانت
تعلم انه يبول ولا يتوضأ ما تقول في عمله قال لا بأس وصحيح العيص عن ابي عبد الله عليه السلام في مؤاكلة اليهودي والنصراني فقال لا بأس اذا كان من طعامك وسئل
عن مؤاكلة المجوسي فقال اذا توضأ فلا بأس وموثقة عمار عن الرجل هل يتوضأ من كوز او اناء غيره اذا شرب منه على انه يهودي فقال نعم قلت من ذلك الماء الذي يشرب
منه قال نعم ورواية علي بن جعفر المذكورة في ذيل الرواية الاخيرة التي ذكرناها في ادلة النجاسة عن اليهودي والنصراني ايدخل يده في الماء ايتوضأ منه للصلوة قال لا
الا ان يضطر اليه وحمل الاضطرار على التقية كما عن الشيخ بعيد وهذه الروايات كما ترى ظاهرة الدلالة على الطهارة وقابلة لجعلها قرينة على حمل اخبار
الاولة على الكراهة من جهة عدم خلوهم غالبا عن النجاسات العرضية لمواظبتهم على اكل الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر وعدم التوقي عن النجاسات الا ان
المانع عن هذا الحمل امران احدهما موافقة هذه الاخبار لمذهب العامة الذين جعل الرشد خلافهم وامر العباد بالرجوع اليهم عند التحير لا لاجل
ما يفتون لان فيه الرشد لا لان في استفتائهم مداراة كما قيل تارة وفيه وخالفوهم وورد احتمال ورودها تقية في البيان او في العمل فان مدار
الحجة كما في حجة وغيره على طهارتهم ويشهد بعض الروايات مثل الرواية الثانية لزكريا بن ابرهيم حيث ذكر الراوي انهم لا يأكلون لحم الخنزير لكنهم
يشربون الخمر في جواب استفصال الامام ع عن خصوص اكل لحم الخنزير فانه لولا التقية لم يكن وجه للفرق بين الخنزير والخمر واوضح من ذلك رواية
الكاهلي قال سأل رجل ابا عبد الله عليه السلام عن قوم مسلمين يأكلون فحضرهم رجل مجوسي ايدعونه الى الطعام فقال اما انا فلا اواكل المجوسي واكره ان
احرم عليكم شيئا تصنعون في بلادكم فان الظاهر من الرواية ان مؤاكلة اليهودي محرمة من الله سبحانه لكني لا احرمه عليكم من جهة شيوع ذلك في
بلادكم فانه لولا التقية لم يكن في ذلك علة لكراهة التحريم ولو لم يكن الحكم من الله التحريم لم يكن وجه لتعليل كراهة التحريم بشيوع الارتكاب في تلك
البلاد وظاهر ما ذكرنا ايضا يتضح رواية اسمعيل بن جابر المذكورة في اول روايات الطهارة الثاني موافقة اخبار النجاسة للاجماعات المستفيضة نعم ان
هؤلاء لم يطلعوا على هذه الروايات وهل وصلت الينا الا بوساطتهم بل يمكن دعوى الاجماع المحقق فان الخلاف لم ينقل في المسئلة الا عن الاسكافي
حيث قال في احد كلاميه التجنب من سؤر من يستحل المحرمات من ملي او ذمي احب الي اذا كان الماء قليلا وفي الآخر التجنب مما صنعه اهل الكتاب من
ذبائحهم وفي آنيتهم وما صنع في اواني مستحلي الميتة ومؤاكلتهم ما لم يتيقن طهارة آنيتهم وايديهم احوط انتهى وعلى تقدير ظهور المخالفة من هذين
الكلامين فقد ذكر في ترجمة الاسكافي ان الاصحاب تركوا خلافه لاجل قوله بالقياس وان فتاويه غالبا على طبق العامة مع ان المجمعين هنا بالخصوص
لم يعتنوا بمخالفته وعدم عثورهم بعيد ولم يظهر من غيره مخالفة في المسئلة عدا ما ربما يحكى عن العماني القائل بطهارة سؤر الذمي الناشئة عن قوله
بعدم انفعال الماء القليل وما يحكى عن المفيد في الرسالة الغرية حيث صرح بالكراهة مع قوة احتمال ارادة الحرمة او العدول عنها ولو بقرينة عدم تعرض اتباعه
لنقله بعد دعوى الاجماع على ... والشيخ في نهايته حيث ذكر فيها انه يكره للانسان ان يدعو احدا من الكفار الى طعامه فيأكل معه فان دعاه

فليأمره بغسل يده ثم يأكل معه ان شاء مع ان المحكي عنه فيما قبل هذا الكلام باسطر قليلة انه لا يجوز مؤاكلة الكفار على اختلاف مللهم ولا استعمال اوانيهم الا
بعد غسلها بالماء وكل طعام تولاه بعض الكفار بايديهم وباشروه بنفوسهم لم يجز اكله لانهم انجاس ينجسون الطعام بمباشرتهم اياه انتهى وعنه في اول الكتاب
انه لا يجوز استعمال اسئار من خالف الاسلام من سائر اصناف الكفار وحكي عنه نظيره في باب التطهير من النجاسات وقد حمل الحلي كلامه الاول على انه ذكره
لا اعتقادا كما هو دابه في ايراد مضمون بعض الاخبار وهذا الكلام مع كثير من الحلي في امثال ما ذكر من فتاوى الشيخ سيما في النهاية لا محصل له ظاهرا الا ان الشيخ
ذكر هذه الفتوى بعنوان الحكاية والرواية لمضمون بعض الاخبار ولقد اجاد المحقق في نكت النهاية حيث حمل هذا الحكم على حال الضرورة او المؤاكلة في اليابس
ووجه الامر بغسل اليد زوال الاستقذار النفساني الذي يحصل من ملاقاة النجاسات العينية ثم ذكر رواية العيص المتقدمة الآمرة بتوضأ المجوسي وحمل
التوضي على غسل اليد انتهى فالانصاف ان مخالفة ما عدا الاسكافي غير واضحة كما صرح به بعض وكم من اجماع سبقه ولحقه فلا ينبغي التأمل في القول بالنجاسة
ثم انه لا فرق على الظاهر في النجاسة بين اجزاء الكافر التي تحلها الحيوة والتي لا تحلها والظاهر ان الخلاف المتقدم من السيد قده في الكلب والخنزير جار هنا لجريان
دليله فيه حرفا بحرف لان عنوان المسئلة في قول السيد بطهارة ما لا تحله الحيوة من نجس العين وعن صاحب المعالم الاشكال هنا في الحكم نظرا الى عدم ما يدل
على تعلق الحكم على المسمى كما في الكلب والخنزير حتى يعم جميع اجزائه لان دلالة الكتاب على نجاستهم ضعيفة وليس في السنة ما يدل على ذلك اعترض عليه بعض الاجلة
اولا بان الاخبار تدل على نجاسة اليهود والنصارى وهو عبارة عن مجموع اجزاء الشخص المنسوب اليهم والشخص عبارة عن مجموع الاجزاء كالكلب والخنزير وثانيا بمرسلة
الوشاء عن الصادق ع انه كره سؤر ولد الزنا والناصب واليهودي والنصراني والمشرك وكل من خالف الاسلام وثالثا انا فرضنا وضوح دلالة الآيتين على نجاستهم **اقول** لا
يخفى ان كلام صاحب المعالم على فرض عدم دلالة الآيات كما هو المنصرح عنه وكلامه في الاخبار ولا يخفى ان مرسلة الوشاء على فرض دلالتها لا تدل الا على نجاسة
سؤرهم ولا ريب في ظهور السؤر فيما باشره جسم حيوان لا كشعره بل ولا كظفره المجرد بل ظاهره عرفا كما تقدم في باب الاسئار بقية الشراب فلا دلالة فيها على نجاسة
مثل الشعر اصلا واما الاخبار الدالة على نجاسة اليهود والنصارى فليس فيها الا الاجتناب عن سؤرهم ومخالطتهم ومؤاكلتهم فما ذكره في مقابل صاحب المعالم لم
يصب موقعه فالاولى التمسك في ذلك باطلاق معاقد الاجماعات المستفيضة بل المتواترة في نجاسة الكفار ثم ان المحكي عن جماعة كالشيخ في ط والمصنف في كره
والنهاية وكري وحب صاحب الموجز وشارحه الحكم بنجاسة اولاد الكفار وعن الكفاية انه المشهور وعن جمع استظهار نفي الخلاف من كلام المصنف في كره وعن لك استظهاره من
كلام جماعة حيث ذكروا الحكم جازمين من غير تعرض لدليله كما هو الشأن في المسائل التي لا مجال للاحتمال فيها وتبعه في شرح المفاتيح حيث قال ان الطفل الذي
يولد من الكافر ولم يبلغ او بلغ مجنونا نجس عند الاصحاب لكن العلامة في نهاية الاحكام قرب في اولاد الكفار التبعية لهم انتهى وهذا يدل على عدم الاجماع عنده فان
لم يكن اجماع يشكل الحكم بذلك انتهى **اقول** قد عرفت في المتولد من الكلب والخنزير ان الاقوى نجاسة المتولد من نجسين ما لا استصحابا بناء على بقاء الموضوع
عرفا كما يحكم بنجاسة ما لا تحله الحيوة من الكافر بعد موته واما لاجل تنقيح المناط عند اهل الشرع حيث انهم يتعدون من نجاسة الابوين ذاتا الى المتولد
منهما فهو شيء مركوز في اذهانهم وان لم يعلم وجهه تفصيلا فكم لهم من هذا القبيل كما لا يخفى على المتتبع لاحوالهم بل هذا الوجه هي العمدة والا فيمكن
منع الاستصحاب بمنع جريانه في الجنين في بطن امه للام عند صيرورته مضغة فلا دليل على نجاسته في ذلك الوقت ضرورة عدم صحة استصحاب نجاسة حال كونه علقة
لانها من حيث كونها دما واما تعبير المصنف في يه بلفظ الاقرب فهو في مقابل الاحتمال المخالف لا القول المخالف وهو لا ينافي تحقق اتفاق اهل الفتوى عليه
لان الفروع المبنية على القواعد لا تخلو عن تطرق الاحتمال وان كان الحكم فيها متفقا عليه بين اهل الفتوى نعم لا يكون هذا اجماعا ويؤيد ما ذكرنا رواية
عبد الله بن سنان المحكية عن الفقيه قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اولاد المشركين يموتون قبل الحنث قال كفار والله اعلم بما كانوا عاملين يدخلون
مداخل آبائهم وما روي ان اولاد المشركين يلحقون بآبائهم لكن في دلالته على النجاسة نظر وكيف كان فالظاهر ان من بلغ مجنونا حاله حال الطفل واما من بلغ و
كفر ثم جن فانه لا ينبغي الاشكال في نجاسته لصدق الكافر عليه ويشكل لو فرضنا زوال تلك الصفة الراسخة في قلبه عنه بالمرة الا ان يتمسك
بالاستصحاب وفيه ما لا يخفى ولو اسلم ولد الكافر ثم جن فلا شك في طهارته **بقي الكلام** في المسبي واللقيط اما المسبي فاذا كان
منفردا عن ابويه ففي شرح المفاتيح ان ظاهر الاصحاب تبعيته للسابي في الطهارة وحكي فيه كما في اللوامع عن بعض الاصحاب ان الطهارة لا خلاف
فيها بينهم وان اختلفوا في تبعيته للسابي في الاسلام لكن المحكي في شرح ضه وظاهر كلام المصنف في التلخيص بقاء تبعية الابوين في جميع الاحكام وهو
الذي تردد فيه اول الشهيدين في ظاهر عبارة كرى مع اشعارها بوجود الخلاف في المسئلة ومال اليه ثانيهما في لك تمسكا باستصحاب النجاسة
الثابتة له قبل السبي السليمة عن المزاحم حيث لم يعد التبعية من المطهرات عدا ما ربما يستدل به على الطهارة من الاصل المدفوع بوجود الاستصحاب
ومن لزوم الحرج المردود بانه غير قابل لاثبات الطهارة اذا لم يكن عليه دليل آخر كما لو استأجر طفل الذمي مدة مديدة وكما لو كان ولد الكافر عند من
غير سبي فالاولى التمسك بالسيرة القطعية المستمرة على المعاملة مع السبايا معاملة المسلمين من حيث الطهارة وعدم الالتزام بالتحرز عنهم فالقول بطهارتهم
هو المعتمد سيما مع ما عرفت من عدم دليل معتمد على نجاستهم قبل السبي لولا الاجماع عدا ما ذكرنا من الوجهين اللذين يمكن الخدشة في اولهما ويشكل المنع في
ثانيهما لو انفرد عن الجابر والنجاسة الثابتة بالاجماع لم يعلم ثبوتها لغير الطفل المصاحب للابوين فلعل لوصف المصاحبة مدخلا في الموضوع و

الذي يعتبر الشارع بقائه في جريان الاستصحاب اولا نبوهم جريان سيرة المتشرعة و وارد الاستصحاب ولان النجاسة من الامور التي اذا تحققت لا يرتفع الا بالمزيل
فلابد من اثباته لاندفاع الاول بان ذلك من خصائص المستصحب الثابت بالاجماع فان الموضوع فيه مشتبه غالبا الا ان يرجع في تشخيصه الى العرف و كلمات
المجمعين واما ثبت المستصحب بالادلة اللفظية فالموضوع فيه معلوم غالبا واندفاع الثاني بان النجاسة انما يحتاج الى المزيل في ارتفاعها عن محلها
اما ارتفاعها بارتفاع المحل فلا يحتاج الا الى دافع المحل وانتفاء استعداد وجوده واما انهم لم يعدوا التبعية من المطهرات فانهم لم يذكروا في مطهرات
الكافر غير الاسلام فيندفع بانهم لم يذكروا في عنوان المطهرات اسلام الولد ابدا ولا يقدح ذلك مع تعرضهم للمسئلة في موضعه هذا كله اذا اسلم
سبا منفردا او مسبا مع ابويه فالمحكي عن الشيخ وابن الجنيد والقاضي والشهيد في بعض فوائده الحكم بنجاسته وفي شرح ... وكانه لا خلاف فيه عند
واستدل لهم باستصحاب التبعية الى ان يثبت المزيل والملكية ليست مزيلة كما لو زوج المسلم عبده الكافر من امته الكافرة فان ولدهما يتبع الابوين
دون المالك وبعموم النبوي كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فما لم ينقطع عنه تبعية الابوين لم ينتف عنه التهويد
والتنصير والتمجيس كذا قيل وفي دلالة النبوي نظر خصوصا ان المروي في بعض الكتب على ما دام حتى يكون ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه وهذا اظهر في الدلالة
على ان الولد طاهر ما لم يضله ابواه ولو سبي مع احد ابويه فالمحكي عن الجماعة المتقدم اليهم الاشارة انه يتبعه دون السابي وتبعهم المص فيما حكى عنه ولعله لاستصحاب
التبعية المتقدم وعن جماعة من العامة تبعية السابي لان مدلول النبوي ان الابوين يهودانه لا احدهما وهو مفهوم ضعيف كما عن كره وهي في المسئلة محل
الاشكال والقول بالنجاسة اقوى بناء على الاستصحاب المتقدم هذا كله من حيث الطهارة واما تبعيته للسابي في اصل الاسلام حتى يترتب عليه احكام
المسلمين من وجوب تجهيزه لو مات ونحو ذلك فالمحكي عن الشيخ وابن الجنيد وابن البراج والمص في لقطة عد والشهيد في س القول بالتبعية لان هذا الطفل
لا حكم له بنفسه فلما خرج من تبعية الابوين بانقطاعه عنهما واخراجه عن دارهما ومصيره الى دار الاسلام تبعا للسابي المسلم فكان تابعا له في دينه ولقوله
كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه وفي الدلالة والسند ما لا يخفى خلافا للمحكي عن المص في بعض كتبه وولده في الايضاح والحلي و
المحقق الثاني فحكموا بتبعيته في الطهارة خاصة وهو الاقوى **واما الكلام في اللقيط** فالمحكي عن الشيخ الحكم باسلام لقيط دار الاسلام
ان كان فيها مسلم صالح لتولده منه سواء بنيت في الاسلام ولم يقربها الكفار ام كانت دار حرب غلب عليها المسلمون فاخذوها صلحا او قهرا
او كانت دار الاسلام فغلب عليها اهل الحرب وكذا لقيط دار الحرب اذا استوطنها مسلم ولو اسيرا كل ذلك لقوله في النبوي ص الاسلام يعلو ولا
يعلى عليه واما اذا دخله التجار فذكر فيه وجهين الاسلام لغلبة جانبه والعدم لان الدار دار الكفر والتحقيق في ذلك كله الحكم بالطهارة لانها لا
واما احكام الاسلام فكلما كان الاسلام شرطا فلا يحكم وكلما كان الكفر مانعا يحكم به **المشهور طهارة المخالف** لاهل الحق عدا
الفرق الاتية منهم للاصل وادلة طهارة المسلمين من النص والاجماع بعد ملاحظة ما دل على اسلامهم في الظاهر بناء على تحديد الاسلام المقابل
للايمان الذي هو مناط الطهارة دون المرادف له بما عليه الناس من الشهادتين والتزام الصلوة والصيام والحج والزكوة وغير ذلك كما لا يخفى
على المتتبع باب الفرق بين الايمان والاسلام من اصول الكافي هذا مضافا الى السيرة القطعية المستمرة من حدوث هذا المذهب الى يومنا
هذا من الائمة صلوات الله عليهم واصحابهم ومن جميع المؤمنين من المباشرة لهم ومشاورتهم والاكل من ذبايحهم واطعمتهم وتزاوجهم فربما
كان اهل بيت واحد بعضهم مؤمن وبعضهم مخالف فمن لاحظ زمان الائمة وقلة المؤمنين في ذلك الزمان يقطع بعدم امكان التحرز فضلا
عن تعسره لا سيما في ذلك ما استمر السيرة في مدة زمان دولة بني امية على المعاشرة وترك التحرز عن النصاب لشيوع النصب والسب في ذلك الزمان
فان شيوع النصب الحقيقي انما كان الناس يظهرون البراءة من امير المؤمنين ع تقية مع ان الحكم بنجاسة الناصب لعله لم يكن في ذلك اليوم ظاهرا للناس
فان الاحكام انما انتشرت بين الناس تدريجا ولا اشكال في اصل المسئلة انما الاشكال والحيرة في ان السيد قده مع قرب عهده بذلك الزمان وبلائه
بالبلاد في تلك البلدان كيف وجب على نفسه وعلى الناس التحرز عنهم في المشاورة الا ان يقول بالعفو عن نجاستهم كما عفى عن قليل الدم عند الشيخ
وعن سائر ما يتعلق بالمعاشرة من احكام الكافر كحرمة الذبيحة وحرمة المناكحة ونحو ذلك وبه يجمع بين ما دل على كفرهم المستلزم لترتب تلك
الاحكام بناء على ما لم ... منها اليه وبين الاجماع العملي بل تواتر السنة الفعلية على معاملتهم معاملة المسلمين ولا ينافي ما ورد في الاخبار
من جعلهم مسلمين لان المراد بها ما يوجب العفو عن احكام الكفر ودعوى ان المعاشرة وعدم الاجتناب انما كان لاجل التقية وعدم التمكن من التزام
تجانبهم والمعاشرة بترك عبادتهم وخصوصا عنهم فضلا عن مجانبتهم في المشاورة بترك ذبايحهم واطعمتهم مدفوعة مع مخالفتها للاصل
السيرة المستمرة انما هي على المعاملة معهم معاملة الطاهر لا مجرد المشاورة الا ان يلتزم بما احتمله صاحب الحدائق في المقام بل ربما مال اليه من
تسويغ المباشرة للتقية والاذن فيها يوجب عدم وجوب ترتب الاثر على تلك النجاسة وفيه ما لا يخفى او يقال ان الخلطة لما صارت على وجه يوجب نجاسة
الاشياء على وجه يوجب ازالة النجاسة عنها بالمرة اذاعة السر وانتفاء التقية ونحوه التبعيض بل تعذر التمكن منها لجهل الشيعة بالنجس في الازالة
غير مجد ... الا ان ... عفوا الدم في الصلوة لا عفو الدم الغير المستبين في الماء وفيه ان هذا بعينه موجود في المسئلة الثانية

هذا الزمان

في هذا الزمان من جهة الحرج وان لم يكن من جهة التقية بل من جهة التقية ايضا كما لا يخفى والمقصود الاصل عدم وجوب غسل ما لاقاهم ولا غير ذلك مما يتعلق
باثبات صفة الطهارة لهم بقي الكلام في سائر احكام الاسلام التي لا تتعلق بالمباشرة كالتجهيز ولا مضايقة عن القول بعدم وجوبه كما عن المفيد
والقاضي مع حكمهما بطهارتهم واستدل الشيخ في يب للمفيد بان المخالف لاهل الحق كافر فيجب ان يكون حكمه حكم الكفار الا ما خرج بالدليل واستدل عليه
الحلي بعد اختياره له بقوله تع ولا تصل على احد منهم مات ابدا يعني الكفار والمخالف لاهل الحق كافر بلا خلاف وفي المعتبر في مسئلة الزكوة في باب
مستحقي الزكوة بعد دعوى اجماع اهل العلم على عدم اعطاء الكافر قال ولا يعطى غير الامامي وان اتصف بالاسلام ثم استدل على ذلك بان الايمان
هو تصديق النبي ص في كل ما جاء به والكفر جحود ذلك فمن ليس بمؤمن فهو كافر وليس للكافر زكاة لما بيناه ولان مخالف الحق محاد لله ورسوله فلا
يجوز موادته والزكوة معونة وارفاق فلا يصرف الى محاد انتهى واوضح من ذلك ما عن صه من الاستدلال على هذا الحكم بان الامامة من اركان الدين وقد
علم ثبوتها من الدين ضرورة والجاحد لها لا يكون مصدقا للرسول في جميع ما جاء به فيكون كافرا انتهى وعن شرحه على فص الياقوت للشيخ الجليل ابن
نوبخت من متقدمي اصحابنا عند قول الماتن دافعوا النص كفرة عند جمهور اصحابنا ومن اصحابنا من يفسقهم الخ قال في شرح ذلك اما دافعوا النص
على امير المؤمنين ع بالامامة فقد ذهب اكثر اصحابنا الى تكفيرهم لان النص معلوم بالتواتر من دين محمد ص فيكون ضروريا اي معلوما من دينه ضرورة
فجاحده يكون كافرا كمن يجحد وجوب الصلوة وصوم شهر رمضان انتهى والحاصل ان ثبوت صفة الكفر لهم مما لا اشكال فيه ظاهرا كما عرفت من الاجماعات
ويدل عليه اخبار متواترة نذكر بعضها تيمنا وتبركا للكتاب فمنها رواية ابي حمزة قال سمعت ابا جعفر ع يقول ان عليا باب فتحه الله من دخله كان امنا ومن خرج
منه كان كافرا ورواية ابي بصير عن ابيعبدالله عليه السلم قال قال رسول الله ص طاعة علي ع ذل ومعصيته كفر بالله قيل يا رسول الله ص كيف كان طاعة علي ع ذلا
ومعصيته كفرا قال ان عليا ع يحملكم على الحق فان اطعتموه ذللتم وان عصيتموه كفرتم بالله عز وجل وفي رواية ابرهيم بن ابي بكر قال سمعت ابا الحسن موسى ع يقول ان عليا
باب من ابواب الهدى فمن دخل في باب علي ع كان مؤمنا ومن خرج منه كان كافرا ومن لم يدخل فيه ولم يخرج منه كان في طبقة الذين لله فيهم المشية و
رواية الفضيل قال سمعت ابا جعفر ع يقول ان الله نصب عليا ع علما بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا ومن جهله كان ضالا
ومن نصب معه شيئا كان مشركا ومن جاء بولايته دخل الجنة ومن جاء بعداوته دخل النار وفي رواية ابرهيم بن بكر عن ابي ابرهيم ع ان عليا باب من ابواب
الجنة فمن دخل بابه كان مؤمنا ومن خرج من بابه كان كافرا ومن لم يدخل فيه ولم يخرج كان في الطبقة الذين لله فيهم المشية وعن الكافي بسنده الى
الباقر ع قال ان الله نصب عليا ع علما بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا ومن جهله كان ضالا وعن الصادق ع من عرفنا كان مؤمنا و
من انكرنا كان كافرا وعن المحاسن بسنده كما الذي عن الصادق ع الامام علم بين الله عز وجل وبين خلقه من عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا وفي
المحاسن بسنده الى النبي ص انه قال لحذيفة يا حذيفة ان حجة الله بعدي عليك علي بن ابي طالب ع الكفر به كفر بالله والشرك به شرك بالله والشك فيه شك في الله
والالحاد فيه الحاد في الله والانكار له انكار لله والايمان به ايمان بالله لانه اخو رسول الله ص ووصيه وامام امته ومولاهم وهو حبل الله المتين وعروة
الوثقى لا انفصام لها الحديث الى غير ذلك مما لا يطيق مثلي الاحاطة بعشر معشاره بل ولا بقطرة من بحاره الا ان المستفاد من مجموع الاخبار وكلمات الاصحاب
ان المراد بهذا الكفر المقابل للايمان الذي هو من اخص الاسلام وترتب النجاسة الظاهرية على الكفر بهذا المعنى مما لم يدل عليه دليل فان عمدة دليل نجاسة
الكفار اما الاخبار الدالة على نجاسة الفرق بالخصوص كاليهود والنصارى وغيرهم واما الاجماعات المحكية على نجاسة كل كافر اما الاخبار فلا يجدي
في المقام كما لا يخفى بل وكذا الاجماع نظرا الى ظهور نقلة الاجماع بارادة الكافر في مقابلة المسلم وقد ثبت من الاخبار الكثيرة الواردة في حل الجلود و
الذبائح اذا كان في سوق المسلمين او في ارض الاسلام او كان الذابح دان بكلمة الاسلام ونحو ذلك صدق المسلم عليهم واطلاقه عليهم لكونهم بمنزلة المسلم في الطهارة
ونحوها من الاحكام المتعلقة بمعاشرتهم وقد عقد ثقة الاسلام في الكافي بابا لذكر الاخبار الدالة على تغاير الاسلام والايمان ولا يبعد دعوى تواترها
المعنوي فمنها رواية ابن اسمعيل عن الحكم بن ايمن عن القسم شريك الفضيل عن ابيعبدالله عليه السلم قال الاسلام يحقن به الدم ويؤدى به الامانة ويستحل به الفروج والثواب
على الايمان وبمضمونها حسنة فضيل بن يسار وصحيحة ابي الصباح الكناني وحمران بن اعين ورواية سفيان بن السمط عن ابيعبدالله عليه السلم قال الاسلام هو
الظاهر الذي عليه الناس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت وصيام شهر رمضان فهذا الاسلام
والايمان معرفة هذا الامر مع هذا فان اقر بها ولم يعرف هذا الامر كان مسلما ضالا ورواية ابن محبوب عن جميل بن صالح عن سماعة عن ابيعبدالله عليه السلم
ان الايمان يشارك الاسلام والاسلام لا يشارك الايمان قلت فصفهما لي قال الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله ص به حقنت الدماء
وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس والايمان الهدى وما يثبت في القلوب من صفة الايمان وما ظهر من العمل به وصحيحة حمران بن اعين
عن ابيجعفر ع فيها ان الايمان ما استقر في القلب وافضى به الى الله تع وصدقه العمل بطاعة الله والتسليم لامره والاسلام ما ظهر من قول او فعل وهو الذي
عليه جماعة الناس من الفرق كلها وفي رواية زرارة عن ابيجعفر عليه السلم المروية في باب ذيل الصحابة ومنها قوله ع واما من لم يصنع ذلك ودخل فيما
دخل فيه الناس على غير علم ولا عداوة لامير المؤمنين ع فان ذلك لا يكفره ولا يخرجه من الاسلام الى الكفر الى غير ذلك من الاخبار فالحاصل ان ت

المستفاد مما يدل على ان المخالفين منطلوا الاسلام لعدم اخذ الولاية في مفهومه كالنبوة ولم يبق في المقام الا ما ذكره في الحدائق من دعوى كونهم نصابا وقد
اجمع على نجاسة الناصب ودعوى كون الولاية من ضروريات الدين كالصلوة والزكوة والصوم والحج فمستحل تركها كافر كالخوارج التي هي اهمها في نظر الشارع
الاسلام كما صرح به ابو جعفر ع في رواية الفضيل بني الاسلام على خمس الى ان قال ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية ويرد على الاولى بعد التسليم كونهم نصابا
والاغماض عن الخدشة فيما يجيء من الروايات الدالة على ذلك حيث ان الصدوق نسب ذلك الى توهم الجهال ان العمدة في دليل نجاسة الناصب اما روايات
نجاسة الناصب الآتية وستعرف اختصاصها بالناصب لاهل البيت ع واما الاجماع المفقود هنا واما انكاره للضروري فالمسلم ان عداوة امير المؤمنين ع
او احد الائمة ع مخالفة لضروري الدين اما ولايتهم فدعوى ضروريتها ترجع الى دعوى الثانية من دعوى صاحب ... ويرد عليها امكان منع ان الولاية
من ضروريات الدين مطلقا اذ لا يستفاد ذلك من تلك الاخبار الدالة على انه بني الاسلام على خمس ولا يلزم من اهميتها في نظر الشارع صيرورتها ضرورية
فربما يتحقق في الامر من دواعي الاختفاء وموانع الانتشار ما لا يتحقق في غيره نعم لا نضائق من كونها عند بعض من الضروريات كمن ثبت عنده ذلك
بالتواتر او بالشياع ولا ينبغي الاشكال في كفره ولعله المراد بما في النص في عبارة فص الياقوت وشرحه المتقدمين مع انا لو سلمنا كونها ضرورية
مطلقا لكن الاخبار المتقدمة المذكورة الدالة على ان جماعة الناس بظاهر الاسلام ويحل مناكحهم ومواريثهم مخصص لعموم ما دل على كفر منكر الضروري وان
قلنا ان الموجب في كفره هو استلزامه لتكذيب النبي ص على احد القولين في وجه كفر منكر الضروري اذ لا يبعد الحكم بطهارة بعض من كذب النبي ص اذا لم
يظهر منه ذلك بان يدعي ان النبي ص لم يجئ بهذا الامر كاذبا فيما جاء به وان استلزم انكاره لذلك بناء على هذا القول ويجاب برفع هذا الاستبعاد ان الظ
من كثير الاخبار المتقدمة وغيرها مما ورد في تغاير الاسلام والايمان ان مجرد اظهار الشهادتين وفعل الصلوة واخواتها كاف في الاسلام بل في
شرح المفاتيح ان من بديهيات المذهب ان النبي ص كان يساور المنافقين وما كان يجتنب منهم الى ان قال ان هذه المعاملة مع المنافقين المبطنين للكفر
المظهرين للاسلام كان مختصا بصدر الاسلام ومن هنا يضعف ما في المعتبر من الاستدلال على طهارة العامة بعدم اجتناب النبي ص لفلان وفلان
وفلانة فان هذا الوهم الدال على عدم نجاسة النواصب فلا محيص عن حملها على مصلحة اقتضت عدم الاجتناب للتحرز عنهم وعن امثالهم من المنافقين و
كيف كان فما ذكرنا من جواز الحكم بطهارة منكر الضروري ان رجع انكاره الى تكذيب النبي ص ما لم يصرح بالتكذيب وان سلمنا انه خلاف القاعدة المسلمة
من كفر منكر الضروري وعدم كفاية مجرد انكار مجيء رسول الله ص اذا لم يحتمل في حقه الشبهة الا انه لا استبعاد فيه بعد ورود الدليل على اسلام هؤلاء المنكرين
لهذا الضروري الخاص وما ذكرنا من كفاية اظهار الشهادتين في احكام الاسلام مؤيد لرفع الاستبعاد وان خصصناه ببدو الاسلام وزمان اقتضاء
المصلحة لتكثير سواد المسلمين او للغلبة على اهل الحرب وكيف كان فالحكم بنجاسة المخالف مطلقا كما عن السيد وجماعة او ما عدا المستضعف منهم
كما عن الحلي ضعيف ولا يتوهم من الحكم بطهارتهم الحكم بثبوت مزية لهم من حيث الرتبة على سائر الكفار كما توهمه بعض وطعن على المتاخرين بما
طعن وانما حكم بذلك كما ذكره كاشف اللثام اشتهارا بهم ودفعا للحرج عن المؤمنين والظاهر ان سائر فرق الشيعة غير الاثني عشرية في حكمهم
وان ورد فيهم عموما او في خصوص بعضهم ما يدل على كفرهم او نصبهم ففي رواية عبد الله بن المغيرة المحكية عن الروضة قال قلت لابي الحسن ع
اني ابتليت برجلين احدهما ناصب والاخر زيدي ولا بد من معاشرتهما فمن اعاشر فقال ع هما سيان من كذب باية من ايات الله تعالى فقد نبذ
الاسلام وراء ظهره وهو المكذب بجميع القران والانبياء والمرسلين ثم قال هذا نصب لك وهذا الزيدي نصب لنا وفي رواية محمد بن مطهر الوراق
في الواقفة وفيها قوله ع انا الى الله منهم بريء فلا تتولهم ولا تعد مرضاهم ولا تشهد جنائزهم ولا تصل على احد منهم مات ابدا سواء من جحد
اماما من الله تعالى او زاد اماما ليست امامته من الله وجحد وقال ثالث ثلثة ان الجاحد امر اخرنا جاحد امر اولنا والزائد فينا كالناقص
الجاحد لامرنا وفي رواية ابن ابي يعفور ثلثة لا يكلمهم الله يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم من ادعى امامة من الله ليست له ومن جحد اماما
امامته من الله ومن زعم ان لهما في الاسلام نصيبا ويدل عليه عموم ما دل على ان الناصب هو الذي ينصب للاثني عشرية لانهم كلهم فان سائر
فرق الشيعة كالمخالفين ينصبون للاثني عشرية وقد ورد اخبار كثيرة في خصوص الزيدية انهم النصاب وفي بعض الاخبار عطف الواقفة عليهم لكن
خبر بان ظ تلك الاخبار كون هؤلاء في العرف بمنزلة المخالفين ولا ينفعهم القول بولاية امير المؤمنين عليه السلام فاطلاق الكفر عليهم باعتبار ارادة ما يقابل
الايمان لا ما يقابل الاسلام الذي لا خلاف في نجاسته وان اظهر الاسلام وانتحله اذا جحد ما يعلم ثبوته من الدين ضرورة كالنواصب ومنهم
الخوارج وكالغلاة بلا خلاف في نجاسة خصوص الفريقين كما عن ظ جماعة بل في الكلية المذكورة وهي نجاسة كل منكر لضروري الدين بناء
على عدم الخلاف في كفره كما هو الظ قال في شرح المفاتيح ان كل من انكر ضروري الدين يكون خارجا عند الفقهاء اذا لم يحتمل فيها الشبهة
لانه يكون قريب العهد بالاسلام او ساكنا في بلاد الكفار معاشا فيها بحيث امكن في شانه عروض الشبهة انتهى وربما تامل في تحقق الاجماع
على نجاسة كل كافر بناء على انصراف معاقد الاجماع الى غير المرتد فيقوى لذلك طهارته وهو ضعيف جدا ثم ان ههنا كلاما في ان انكار الضروري
سبب مستقل للنجاسة كما نسبه في مفتاح الكرامة الى ظ الاصحاب وحكى النسبة عن استاده وتبعه في النسبة شيخنا المعاصر في شرحه على الشرائع

او من جهة رجوعه الى انكار صدق النبي ص كما يظهر من عبارة الاردبيلي المحكية عنه حيث قال الضروري الذي يكفر منكره الذي ثبت عنده يقينا كونه من الدين
ولو بالبرهان ولو لم يكن مجمعا عليه اذ الظ ان دليل كفره هو انكار الشريعة وانكار صدق النبي ص في ذلك مع ثبوته يقينا عنده وليس كل من انكره
مجمعا عليه يكفر بل المدار على حصول العلم والانكار وعدمه الا انه لما كان حصوله في الضروري غالبا جعلوا ذلك مناطا وحكموا به فالمجمع عليه ما
لم يكن ضروريا لم يؤثر وصرح به التفتازاني في شرح الشرح مع انه ظاهر انتهى وكان مراده ما ذكره التفتازاني في مسئلة مثل المجمع عليه قال انه لا خفاء
في انه لا يتصور من مسلم القول بان انكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب الكفر ثم حكى عن بعض العامة وهو صاحب المنتهى قال اما القطعي
فكفر به بعض وانكره بعض والظ ان نحو العبادات الخمس والتوحيد مما لا يختلف في حكمها قال وهو صريح في ان الخلاف في كفر منكر الاجماع انما هو
في غير الضروريات انتهى كلام التفتازاني وحكى نحو ما ذكره المحقق الاردبيلي عن ظ شارح ضه ومحشيها جمال الملة والدين الخوانساري بل صرح اولهما في
كشف اللثام بانه يعتبر في منكر الضروري علمه بضروريته وقال المحشي المذكور قده في وجه عدم التكفير مع الانكار لشبهة قال وذلك لان الحكم بكفر منكر الضروري
كالصلوة انما هو باعتبار ان من نشا بين المسلمين وعاشرهم يعلم بديهة وجوب الصلوة في شرعنا واخبار نبينا ص فانكاره لا يحتمل ان يكون باعتبار انكار
اخبار النبي ص بل ليس منشاه الا عدم الايمان والتصديق بالنبي ص وان كان يظهر الايمان ويحكم بحيث الظ ان النبي ص لم يحكم بوجوبه فان ذلك منه لتقية و
نحوها وليس منشا الانكار الا ذلك وانما يمشي ذلك مع عدم الشبهة اذ من كان قريب العهد بالعصمة بالاسلام او المسلمين ونشا في بلاد الكفر فلا اطلاع
منه على عقايد المسلمين مما خفي عليه بعض ضروريات المسلمين واخبار النبي ص فلو انكره لم يعلم منه انكار النبي ص فتفطن انتهى وقد صرح بذلك
ايضا المحقق القمي قده في القوانين **اقول** واللازم على هذا ان لا يكفر من انكر بعض الضروريات لجهل مركب نشا من تقصيره في طلب الحق والاقتصار
على تقليد اسلافه في ان ما هم عليه مما جاء به النبي ص عموما او خصوصا مع ان كثيرا من الخوارج والنواصب المتاخرين من اسلافهم على هذا الوجه بزعمهم
يتقربون الى الله والى رسوله بالبراءة من امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه وعلى اولاده الطاهرين مع ان الاصحاب لم يشكوا في كفر فرقتين بانهم
منكرون للضروري وكذا كل ضروري صار انكاره دينا لطائفة وعلى هذا فلا بد ان يكون الكفر مختصا بالطبقة الاولى من منكري العالمين بما جاء به النبي
دون المتاخر الذي نشا على هذا الاعتقاد من اول عمره وان كان منقطعا غالبا بان جماعة من الناس بل اكثرهم على خلاف هذا بل وان صار تفطنه هذا
موجبا للشك في صحة دينه فان الشاك في الضروري مما يكفر على هذا القول اذا علم الشاك بانه مما جاء به النبي ص حتى رجع شكه الى الشك في صدق النبي ص و
المفروض ان الرجل شاك في ان النبي جاء به ام لا ودعوى ان كل فرد من افراد الخوارج والنواصب علموا بان من دين النبي مودة ذي القربى فكذبوه في دعوى
انه من الله خلاف المحسوس نعم لو قلنا بما نسبوه الى ظ الاصحاب من ان منكر الضروري كافر لا من حيث انه يكذب للنبي ص لم يرد عليه ما ذكرنا اذ انكار الضروري
يصير سببا مقابلا للاقرار بالرسالة والتصديق بما جاء به نعم يرد على هذا ايضا انه لا وجه لما اشتهر من اخراج صورة الشبهة فان انكار اصول الدين كا
كالالهية والرسالة لا فرق في تكفير منكرها بين ما كان للجحد مع العلم او للشبهة هذا مع ان الاخبار الدالة على بيان الاسلام وتحديده خالية عن اعتبار
التصديق بخصوص الضروريات من حيث انها صارت ضرورية وان ورد ان الاسلام بني على خمس الا ان المراد ذوات هذه الخمس لا من حيث صيرورتها ضرورية
حتى يكون كل ما صار كذلك يكون مبنى للاسلام والذي يمكن ان يقال في توضيح المرام في هذا المجال انه لا شك في ان الاسلام عرفا وشرعا عبارة عن
التسليم لهذا الدين الخاص الذي يراد منه مجموع حدود شرعية منجزة على العباد كما قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فمن خرج عن ذلك ولم يتدين به كان كافرا
غير مسلم سواء لم يتدين به اصلا او تدين ببعضه دون بعضه الاخر كان في صحيحة ابي الصباح الكناني قال قلت لابي جعفر ع ان عندنا قوما يقولون اذا شهد
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص فهو مؤمن قال فلم يضربون الحدود ويقطع وما خلق الله عز وجل خلقا اكرم على الله عز وجل من المؤمنين لان
الملئكة خدام المؤمنين وان جوار الله للمؤمنين وان الجنة للمؤمنين وان الحور العين للمؤمنين ثم قال ع فما بال من جحد الفرائض كان كافرا الحديث
فهذه الرواية واضحة الدلالة على ان التشرع بالفرائض ماخوذ في الايمان المرادف للاسلام كما هو ظاهر السؤال والجواب كما لا يخفى وفي مكاتبة عبد الرحيم
القصير وفيها ولا يخرجه الى الكفر الا الجحود والاستحلال بان يقول للحلال هذا حرام وللحرام هذا حلال ودان بذلك فعندها يكون خارجا من
الاسلام والايمان داخلا في الكفر وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يرتكب الكبيرة من الكبائر فيموت هل يخرجه ذلك عن الاسلام
وان عذب كان عذابه كعذاب المشركين ام له مدة وانقطاع فقال من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم انها حلال اخرجه ذلك عن الاسلام وعذب اشد العذاب
وان كان معترفا انه اذنب ومات عليه اخرجه من الايمان ولم يخرجه من الاسلام وكان عذابه اهون من عذاب الاول الخ ونحوها رواية مسعدة بن صدقة
المروية في الكافي في باب الكبائر والظ ان المراد الايمان الكامل في الجملة وصحيحة بريد العجلي عن ابي جعفر ع قال سالته عن ادنى ما يكون به العبد مشركا قال
من قال للنواة حصاة وللحصاة انها نواة ثم دان به وفي رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين ع التي في سندها حماد بن عيسى وفيها ادنى ما يكون
به العبد كافرا من زعم ان شيئا نهى الله عنه ان الله امر به ونصبه دينا يتولى عليه ويعبد الذي امره وانما يعبد الشيطان الخ الى غير ذلك من الاخبار
الدالة على كفر منكر شيء من الدين ومثل قوله ع من شرب النبيذ على انه حلال خلد في النار ومن شرب على انه حرام عذب في النار ومثله ما دل على

وجوب قتل من افطر شهر رمضان وشارب الخمر وتارك الصلوة اذا نفوا الاثم عن انفسهم نعم ورد في الاخبار ما يدل على استثناء الجاهل مثل ما ورد في باب
حد شارب الخمر من ان الامير عليه السلام دفع الحد عن شارب الخمر معتذرا بانه لم يعرف حرمته وما ورد في ذلك الباب عن محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عن رجل
دعوناه الى جملة ما يجوز من جملة الاسلام فاقر به ثم شرب الخمر وزنى واكل الربوا ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام اقيم عليه الحد اذا جهله قال لا الا ان تقوم
عليه بينة انه كان اقر بتحريمها ودعوى عدم المنافاة بين الكفر وعدم اقامة الحد عليه للجهل بعيدة جدا واما ما دل من النصوص والفتاوى على كفاية الشهادتين
في الاسلام فالظاهر ان المراد به حدوث الاسلام ممن ينكرهما من غير منتحلي الاسلام اذ يكفي منه الشهادة بالوحدانية والشهادة بالرسالة المستلزمة
للالتزام بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله ويشهد بذلك اجماع الامة ان المراد من الشهادة بالرسالة الشهادة على انه رسول ومبلغ من الله بالنسبة الى ما جاء
به من الشريعة فلا ينافي كون ما ذكرنا من عدم التدين ببعض الشريعة او التدين بخلافه موجبا للخروج عن الاسلام وكيف كان فلا اشكال
في ان عدم التدين بالشريعة كلا او بعضا مخرج عن الدين والاسلام ثم ان عدم التدين قد يرجع الى عدم الانقياد لله بان يعلم مجيء النبي به ويعلم
صدقه في ذلك الا انه لا يتدين بذلك عصيانا بحيث لو اوجب الله عليه ذلك من غير واسطة لابى عنه وامتنع نظير كفر ابليس لعنه الله وقد يرجع الى انكار
صدق النبي كمن انكر شيئا من الدين مع علمه ان النبي جاء به ولا اشكال في كفر هذين القسمين الا ان تكفيرنا له متوقف على علمنا بعلمه المذكور سواء
نشأ علمنا من الخارج او من جهة اقراره او من جهة كون المنكر بالفتح ضروريا لا يخفى على مثل هذا الشخص الذي نشأ بين المسلمين بل لو ادعى الجهل
بمجيء النبي به لم يقبل بل يحمل دعواه على خوف التشنيع او التكفير فعلمنا من ذلك بضرورية المنكر بالفتح لا دخل له في كفر المنكر وانما له دخل في تكفيرنا اياه
حيث انه لا سبيل لنا غالبا الى العلم بعلم المنكر الا من جهة كون المنكر مما لا يخفى على مثل المنكر ممن نشأ بين المسلمين وقد لا يرجع انكاره الى شيء من
العنوانين لمن انكر شيئا من الدين بدعوى عدم مجيء النبي به او مجيئه بخلافه بحيث يعلم او يحتمل ان ذلك ليس لاجل تكذيب النبي كما عرفت من ان كثيرا من الخوارج
والنواصب المتدينين ببعض ما هو مخالف لضروري الدين من هذا القبيل قطعا او ظنا او احتمالا بل ربما يعدون المخالف لهم خارجا عن الدين فيتقربون
الى الله ببغضه وعداوته فاللازم على من استند في كفر منكر الضروري الى رجوع انكاره الى تكذيب النبي ان لا يحكم بكفرهم من غير تفرقة بين كون هذا الانكار
ناشئا عن قصورهم او عن تقصيرهم غاية الامر مؤاخذة المقصر على ترك التدين بما انكره لو كان انكاره متعلقا بالعقايد كالمعاد ونحوه والا فالعمليات
لا عقاب فيها الا على ترك العمل فالمنكر لحرمة الخمر لا دليل على عقابه الا على نفس شرب الخمر لو شربها لا على ترك التدين بحرمتها لعدم قصد الشارع الى
التدين تفصيلا بالاحكام العملية اولا وبالذات وكيف كان فالمؤاخذة على ترك التدين لا يستلزم الكفر لانه متوقف على التكذيب المنفي في الفرض
لكن الانصاف ان هذا القول مخالف لظاهر كلمات الفقهاء في حكمهم بكفر منكر الضروري على الاطلاق بل صريح مقابلته لانكار الرسالة وفي حكمهم بكفر الخوارج
والنواصب معللين بانكارهم للضروري مع ما هو المشاهد من كثير من هذه الفرق الخبيثة وانهم يتقربون الى الله بذلك ولا يحتمل في حقهم رجوع
انكارهم لحق امير المؤمنين والائمة صلوات الله عليهم الى انكار النبي وتكذيبه مضافا الى مخالفته لاطلاقات الاخبار المتقدمة في خصوص الكفر
باستحلال الحرام وتحريم الحلال سيما قوله في صحيحة الكناني المتقدمة فما بال من جحد الفرائض كان كافرا في رد من زعم كفاية الشهادتين في الاسلام و
خصوص ما ورد في قتل كثير من مستحلي المحرمات كالخمر وترك الصلوة والافطار ونحو ذلك مع ما عرفت من ان عدم التدين ببعض الدين يوجب الخروج عن
الدين فان مستحل ترك الصلوة يعد خارجا عن الدين فهو غير متدين بالاسلام وان ما ورد من ان الاسلام شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله صلى الله عليه وآله محمول بقرينة ما سبق في الروايات على كونه هو الاسلام لمن اراد الدخول فيه والانتحال له في مقابل سائر الملل نعم هذا الوجه الاخير انما يدل
على كفر المقصر في ترك التدين بالضروري دون القاصر لعدم تكليفه بالتدين بما جهله لكن لا حاجة الى هذا الوجه في اثبات المطلب بل يشكل بما ستعرفه فانه
لو تم لاختص بما كان من الضروريات من قبيل العقايد كالمعاد ونحوه دون ما كان من قبيل الاحكام العملية كوجوب الصلوة وحرمة الخمر اذ لا دليل على وجوب التدين
بمثل ذلك تفصيلا بحيث يعاقب على ترك التدين به كما يعاقب على ترك العمل بل الثابت هو الثاني لان الواجب فيه اولا وبالذات العمل كما عرفت سابقا
نعم يجب التدين به اجمالا في ضمن الاقرار بما جاء به النبي اذ لا اشكال في وجوب الاقرار المذكور لعدم تمامية الاقرار بالرسالة بدونه لكنه لا دخل له في وجوب التدين
بالاحكام العملية ضرورية كانت او نظرية وكيف كان ففي الاطلاقات المتقدمة من النصوص والفتاوى كفاية فيكون حال القاصر المنكر للضروري
حال القاصر المنكر للنبوة فان الظاهر انه لا اشكال في كفره ونجاسته ان فرضناه قاصرا اذ لا منافاة بين الكفر والنجاسة وبين عدم المؤاخذة والحاصل
ان المنكر للضروري الذي لا يرجع انكاره الى انكار النبي اما ان يكون قاصرا واما ان يكون مقصرا وعلى التقديرين فاما ان يكون الضروري
الذي انكره اعتقاديا من العقايد كالمعاد واما ان يكون فعلا ككتب النبي صلى الله عليه وآله وسلم والقاء المصحف في بعض الامكنة وان كان الفاعل
يعتقد كون ذلك حراما في الشريعة اذ ليس الماخوذ في الدين التدين بحكمه بل التدين بترك عمله فهذه اقسام ستة ظاهر اطلاق النصوص والفتاوى خصوصا
اجماعهم على كفر الخوارج والنواصب مستدلين بانكارهم للضروري وحيث ان عموم كلامهم للقاصر والمقصر من هذه الفرقة الخبيثة ليس باولى من عمومه
للمنتحلين من اليهود والنصارى الحكم بكفر جميعهم ويؤيد هذا ما ذكرنا من ان التارك للتدين ببعض الدين خارج عن الدين والشرع المستنير من الاصحاب

في تكفير الحكماء المنكرين لبعض الضروريات مع العلم او الظن بانهم لم يكذبوا النبي في ذلك لا اقل من الاحتمال الا ان الانصاف ان في شمول الاخبار المتقدمة
المتقدمة الدالة على حصول الكفر بالاستحلال للقاصر نظرا ظاهرا ومنع وجود القاصر في الكفار كلام اخر واما نجاسة الخوارج والنواصب فيمنع كونها
لمجرد الانكار للضروري فلعله لعنوانهما الخاص بل لاستفاضة الاخبار الا ان ذلك كما في اليهود والنصارى ممكن ولاية الامير والائمة صلوات الله عليهم
بمعنى محبتهم كالرسالة في كفر منكرها من غير فرق بين القاصر والمقصر ولو سلم ما ذكر من الاطلاق فانما هو في العقايد الضرورية المكلفين من
المكلفين بالتدين بالاعتقاد دون الاحكام العملية الضرورية التي لا يطلب فيها الا العمل فالاقوى التفصيل بين القاصر وغيره في الاحكام العملية
الضرورية دون العقايد تمسكا في عدم كفر منكر الحكم العملي الضروري لعدم الدليل على سببيته للكفر مع فرض عدم التكليف بالتدين بذلك
الحكم ولا بالعمل بمقتضاه لانه المفروض ويبعد ان لا يحرم على الشخص شرب الخمر ويكفر بترك التدين بحرمته وصريح الاخبار المتقدمة في استحلال الحرام
في غير القاصر وقد تقدم ما ورد في درء الحد عمن لا يعلم بحرمة المحرمات ودعوى عدم الملازمة بين عدم الحد وعدم الكفر كما ترى بل الارتداد لا يدفع الحد انه
لا يحكم بارتداده لانه مرتد لا يقتل ومنه يظهر ان من استثنى صورة الشبهة عن وجوب الحد على شارب الخمر ونحوه ممن اعترف بعد اعتقاده للحكم الضروري
ظاهره استثناء ذلك عن الحكم بالارتداد فلا نقول بكونه مرتدا لا يحد واما الحكم بكفر منكر العقايد الضرورية فلعله الاقوى للاطلاقات المتقدمة
وخصوص ما ورد في كل من العقايد من الحكم بكفر منكرها كما لا يخفى على المتتبع لادلة تلك العقايد مضافا الى ما ذكر من اجماعهم على كفر الخوارج و
النواصب مستدلين بانكارهم للضروري هذا حال العقايد الضرورية واما النظرية فلا اشكال في عدم كفر منكرها اذ لم يرد دليل على كفره بالخصوص
واما ما ورد الدليل على كفر منكره بالخصوص كبعض العقايد التي ليست ضرورية فهل يحكم بكفر منكرها على الاطلاق كما هو ظاهر اطلاق ذلك الدليل
او يختص ذلك بغير القاصر فيه اشكال والاقوى الاول اذا كان الدليل مما يصلح لان يكون البينة في الخروج عن اصالة الاسلام وعمومه فانه من المسئلة
من المشكلات نسأل الله الفرج ثم لو قلنا بالاول تبعا للجماعة المتقدم اليهم الاشارة من المتأخرين فلا اشكال في نجاسة صورة الانكار للشبهة
الحاصلة عن القصور بل عن التقصير ايضا لعدم رجوع الانكار معها الى التكذيب قطعا غاية الامر مؤاخذة المقصر على ترك التدين بما قصر فيه اما لو قلنا
بالثاني وهو كون الانكار للضرورة قولا او فعلا سببا مستقلا فهل يستثنى صورة الشبهة وجهان مما تقدم من اطلاق كلماتهم من كفر منكر الضروري
وخصوص الخوارج والنواصب وكذا النصوص المتقدمة ومن ان القاصر غير مكلف بالتدين بذلك المجهول فالتكليف بالنسبة اليه ما عدا ذلك
وعلى كل تقدير فالظاهر انه لا اشكال في نجاسة الناصب مطلقا كما هو المعروف بل المجمع عليه في الحدائق كما عن كتاب الانوار للسيد الفاضل المحدث
الجزايري وعن جمع ضد انه لا كلام فيه وفي شرح المفاتيح الظ انها غير خلافية ويدل عليه مضافا الى ما ورد في عدة من الاخبار من كفر الناصب
والمراد به مقابل الاسلام لا الايمان لان الاسلام موجب لجواز المناكحة وفي باب النكاح الناصب لا هل البيت حربا او قال في الدين مارق منه
زرارة المتقدمة في تغاير الاسلام والايمان ما تقدم بعضه في مسئلة الغسالة من ان الله تعالى لم يخلق خلقا شرا من الكلب وان الناصب اهون على الله من الكلب
وعن العلل في الموثق ان الله لم يخلق خلقا انجس من الكلب وان الناصب لنا اهل البيت انجس وفي بعضها ان الناصب شر من اليهود والنصارى والمجوس
في دلالتها بان النجاسة القابلة للزيادة والنقيصة هي الباطنية دون الظاهرية مندفعة بمنع ذلك وبانها مسوقة في بيان حال النجاسة المنفصلة
عن ابدانهم ومجرد النجاسة الباطنية لا يوجب الاجتناب عنها الا ان يتفصى باشتمال اكثر تلك الاخبار على ولد الزنا والجنب من حيث هو جنب كما هو ظاهر المقام
لا باعتبار نجاسة بدنه وكيف كان فلا مجال للكلام في نجاستهم بعد الاخبار المستفيضة والاتفاقات المنقولة فلا اشكال في المسئلة انما الاشكال
في معنى الناصب فالذي يظهر من بعض الاخبار ان النصب لا يختص ببغض اهل البيت بل هو مطلق من قدم الجبت والطاغوت واختاره في الحدائق وذكر
فيها روايتين احدهما قول الصادق عليه السلام لمعلى بن خنيس ليس الناصب من نصب لنا اهل البيت لانك لا تجد احدا يقول اني ابغض محمدا وال محمد ولكن الناصب
من نصب لكم وهو يعلم انكم تتولونا وتتبرؤن من اعدائنا والثانية ما رواه عن مستطرفات السرائر عن محمد بن علي بن عيسى قال كتبت اليه يعني الهادي عليه السلام
اسئله عن الناصب هل احتاج في امتحانه الى اكثر من تقديمه الجبت والطاغوت واعتقاده بامامتهما فرجع الجواب من كان على هذا فهو الناصب
اقول ويؤيده بل يدل عليه ما تقدم في حكم غير الاثني عشرية من فرق الشيعة من الواقفية والزيدية وفيها ان الناصب نصب لك والزيدي نصب لنا
وفيه انه بعد ما دل الدليل على طهارة منكر الا لا من حيث الانكار فلا ينفع اطلاق الناصب عليه اذ الدليل على نجاسته اما الاجماع واما مثل
الاخبار السابقة واختصاص كل منهما بالقسم الاول واضح هذا مع ان شمول هذا العنوان على القسم الثاني ممنوع جدا قال الصدوق في باب النكاح
من الفقيه ان الجهال يتوهمون ان كل مخالف ناصب وليس كذلك انتهى وفي المعتبر وغيره في باب الاسآر انهم الذين يقدحون في علي عليه السلام وعن كرة المصنف انه
الذي يتظاهر بعداوة اهل البيت وعن السيد المحدث المتقدم ان من نصب العداوة لاهل البيت وتظاهر ببغضهم ونسب ذلك الى اكثر الاصحاب وعن
القاموس ان النواصب هم المتدينون ببغض علي عليه السلام لانهم نصبوا له اي عادوه وعن الصحاح النصب العداوة وعن شرح المقداد ان الناصب
يطلق على خمسة اوجه الاول القادح في علي عليه السلام الثاني من ينسب الى احدهم ما يسقط العدالة الثالث من ينكر فضلهم لو سمعها الرابع من يعتقد

النظر السادس

فضيلة غيره عليه السلام الخامس من انكر النص على علي عليه السلام بعد سماعه ودخوله البيت لوجه بصدقه ولا يخفى ان الظ من الاخبار قوم من بغض اهل البيت عليهم السلم ولما كان المتنافى ذلك غالبا بعض سيدهم امير المؤمنين عليه السلام اقتصر في المعتبر وهي على ذلك وكذا صاحب القاموس وينطبق عليه ما حكاه السيد المحدث عن اكثر الاصحاب كيف كان فلا يخفى ضعف تعميم الناصب للمخالف والذى يرى هل الخطيب انه قد اعترف في الحدائق وقال انه لا خلاف منافى ان الناصب هو العدو لاهل البيت والنصب لغة العداوة وشرعا بل لغة ايضا على ما يفهم من القاموس هو العداوة لاهل البيت وانما الخلاف في ان هؤلاء المخالفين هل يدخلون تحت هذا العنوان ام لا فمن يدعى دخولهم وهم يمنعون والدليل على ما ذكرنا هو الاخبار المذكورة انتهى بكلامه وانت اذا تاملت عمدة ما ذكره من الاخبار وجدته غير دال على ان الناصب للشيعة ناصب لنا اهل البيت عليهم السلام وبالجملة فالظ ان العامة منهم ناصب ومنهم مستضعف ومنهم الواسطة بينهما والمحكوم بنجاسته بالاخبار والاجماع هو الاول دون الثانيين بل ربما يشكل الحكم في الاول بان الظ من الاخبار والتواريخ ان كثيرا من اصحاب النبي ص والتابعين في زمن الامير ع واصحاب الجمل وصفين بل كافة اهل الشام بل وكثير من اهل الحرمين كانوا في اشد العداوة لاهل البيت فقد روي ان اهل الشام شر من اهل الروم وان اهل مكة يكفرون بالله جهرة واهل المدينة اخبث منهم سبعين ضعفا مع انه لم ينقل الاحتراز عنهم والحاصل ان المخالطة معهم كان كمخالطة اصحاب الائمة صلوات الله عليهم مع العامة وتوهم نفيه الناصب بمن تدين ببغضهم دون من يبغضهم مط خلاف ما يظهر من الاخبار الكثيرة وان يوهمه ظ تفسير المعتبر وهي والمحكي عن القاموس نعم يمكن دفع ما ذكر بمنع كون جميع ما ذكر منعا منا واضعافا بل كثير منهم سيما في دولة بني امية كان يظهر البغض لهم تقية ويخفون البراءة على معاملة المبغضين واضعافا معاملة المسلمين في عدم غسل ما لاقاهم تقية ممنوع غير بل قصة سيد الشهداء مع معوية معروفة في قوله لو قتلناكم ما دفناكم ولا صلينا عليكم هذا مضافا الى ان الحكم بنجاسة الناصب يمكن ان يكون قد انتشر في زمان الصادقين ع اذ كثير من الاحكام كان مخفيا قبل زمانهما كما يظهر من الاخبار وكلمات بعض الاخبار والكلام في الخوارج يظهر مما ذكرنا في الناصب لانهم اشد النواصب مضافا الى اطلاق المشرك عليهم في بعض الاخبار كما في قوله ع في خارجي سئل عليه انه مشرك والله وقوله ع في الزيارة الجامعة ومن حاربكم مشرك مع ان نجاستهم اجماعية على الظ المصرح به في الروض كما عن غيره وعن مع صد انه لا كلام فيها مضافا الى النبوي انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرامي وبالجملة فلا شيء اوضح واشهر من كفر يزيد لعنه الله واما الغلاة فلا اشكال في كفرهم بناء على تفسيرهم بمن يعتقد ربوبية امير المؤمنين ع او احد الائمة ع لا ما اصطلح عليه بعض من تجاوز الحد الذي هم عليه صلوات الله عليهم ومن هذا القبيل ما يطعن القميون في الرجل كثيرا ويرمونه بالغلو ولذا حكي الصدوق عن شيخه ابن الوليد قدهما ان اول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي ص ثم ان ظ جماعة ان كفر الغالي لاجل انكاره للضروري وفي كشف الغطاء عدهم من الكافرين بالذات لا لانكارهم بعض الضروريات ويمكن ان يق انهم ان نفوا وجود الصانع عنه من دعوا انهم كافرون بالله كالدهرية القائلين بتاثير الدهر وكالقائلين بالهية فرعون ونمرود وان زعموا ان الرب تعالى اتخذ بدنا من يزعمون على نحو الحلول فهم منكرون للضروري والاظهر في مذهبهم الثاني واما المجسمة فالمحكي عن ط ونزكا في هي ومن اطلاق القول بنجاستهم ويدل عليه قول مولانا الرضا ع من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر بناء على ان المشبهة كما عن قواعد العقائد وشرحها هم الذين قالوا ان الله تعالى في جهة الفوق يمكن ان يرى كما ترى الاجسام والظ من الرواية ارادة التجسيم بالحقيقة ولذا خص الحكم في ك والبيان بالمجسمة حقيقة اعني من ادعى انه جسم كالاجسام وقضيته طهارة المجسمة بالتسمية اعني من ادعى انه جسم لا كالاجسام اذ لا يلزم عليه القول بحدوثه تعالى ولذا حكى عن السيد في الشافي انه قال فاما ما رمي به هشام بن الحكم من القول بالتجسيم فالظ من الحكاية القول بانه جسم لا كالاجسام ولا خلاف في ان هذا القول ليس بتشبيه ولا ناقض لاصل ولا معترض على فرع وانه غلط في عبارة ترجع في اثباتها ونفيها الى اللغة واكثر اصحابنا يقولون انه اورد ذلك على سبيل المعارضة للمعتزلة فقال لهم اذا قلتم انه شيء لا كالاشياء فقولوا انه جسم لا كالاجسام انتهى بل ربما يمنع من كفر المجسمة بالحقيقة ولو استلزم دعواهم لحدوثه تعالى الا انهم حيث لم يعترفوا بالملازمة بل ربما ينكرون اللازم فلا يصدق عليهم انهم انكروا الضروري ولعله لذا اقتصر المحقق على حكاية القول بالنجاسة فيهم وفي المجبرة عن الشيخ على وجه يظهر منه عدم اختياره وهو المحكي عن ير وكرى وظاهر كره بل صريحها الا ان المحكي عن حاشيته مع صد والدلائل انه لا كلام في نجاستهم يعني المجسمة وعن شرح المفاتيح الظ انه لا خلاف فيه ولعله لان اصل الجسمية مط مخالف للضرورة الا ان يق ان ضرورية بطلانها انما هي عند عقلاء العوام من نحو وجود لوازمها في الله تعالى والمفروض ان المجسمة ينكرونها واما المجبرة فعن ط نجاستهم ويدل عليه الرواية السابقة عن مولينا الرضا ع وقوله ع القائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك وقول الصادق ع ان الناس في القدر ثلثة رجل يزعم ان الله تعالى اجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم في حكمه فهو كافر ورجل يزعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد وهن الله في سلطانه فهو كافر وللرواية تتمة في الغالي ولاستلزامه ابطال النبوات والتكاليف كما نص عليه كاشف اللثام في مقام تقوية قول الشيخ وذكر ان تنجيس المجبرة اولى من تنجيس المجسمة والمشبهة بل اكثر الكفار وربما استدل بكفرهم بقوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء كذلك كذب الذين من قبلنا وفي الدلالة نظر والاقوى طهارتهم لان مرجع جميع ما ذكروه الى منع حكم العقل بالحسن

والتقبيح وكثيرا ما لا يقبح به على الله يعترفون بتعدده ووقوعه منه فلا ينكرون الا الضروريات العقلية ولا يلتزمون بترتب شيء من الضروريات الشرعية عليها الا ان اللازم من مذهبهم ان الله كلف العباد واجبرهم على الافعال وتفصيله في محله ولذا حكى عن هي وكرى ومع صد تضعيف القول بالنجاسة وهو الظ من المعتبر كما مر في المجسمة بل اصحابنا الا نادرا صريحا للشيخ ويؤيد القول بطهارتهم مضافا الى الاصل وعموم ما دل على طهارة المسلم ما لم ينكر الضروري ان اكثر المخالفين من المجبرة بل قيل ان غيرهم قد انقرض في بعض الازمنة لما قيل من ميل السلاطين الى هذا المذهب واعراضهم عن غيره كما فصل القول في ذلك السيد الكاظمي في شرح الوافية في الادلة العقلية واظهر من ذلك القول بطهارة المفوضة فان ابطال مذهبهم اخفى في النظر من ابطال مذهب المجبرة وعن شرح المفاتيح ان ظ الفقهاء طهارتهم الا انه عد في كشف الغطاء من انكار الضروري القول بالجبر والتفويض وان الافعال باسرها مخلوقة لله تعالى وبالجملة فالمدار في كفر منتحلي الاسلام على انكار ما علم ضرورة وبدونه لا يحكم بكفرهم الا اذا علمنا ان الشخص ممن لو بذل الجهد وجد الحق لكونه من العلماء الذين ربما يكون الشيء ضروريا عندهم وان كان نظريا عند العوام وليس المقام من قبيل العمليات التي تقدم ان المكلف به فيها ليس الا العمل دون التدين والاعتقاد فلاحظ ما ذكرنا في كفر منكر الضروري من خروجه عن دين الاسلام بالتقصير اذ القاصر يكون ما عنده دينا بالقبلة لا به كما تقدم تفصيله ذلك **المشهور بين اصحابنا** رضوان الله عليهم طهارة ولد الزنا واستلزامه الاصل الطهارة واصالة الاسلام لحديث الفطرة لما دل على شمول اظهر وقد بن ببعض فالمحكي عن الصدوق والسيد والحلي من القول بكفره ونجاسته ويظهر من المعتبر ان بعضا منهم ادعى الاجماع على ذلك وعن الحلي نفي الخلاف في ذلك واستدلوا بمرسلة الوشاء عمن ذكره عن الص ع انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك وكل ما خالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب ورواية ابن ابي يعفور لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة اباء وفي اخرى تعليل النهي بانه يجتمع فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت ومرفوعة سليمان الديلمي الى الص ع وفيها ان ولد الزنا يقول يا رب فما ذنبي فما كان لي في امري صنع فيناديه مناد ويقول انت شر الثلثة اذنب والداك فتبت عليهما وانت رجس ولن يدخل الجنة الا طاهر ويؤكده ما ورد من ان نوحا ع لا يحمل في السفينة ولد الزنا وكان حمل الكلب والخنزير ما ورد من ان حب علي ع علامة طيب الولادة وبغضه علامة خبثها وما ورد من ان دية ولد الزنا دية اليهودي ثمان مائة درهم وموثقة زرارة عن الباقر ع لا خير في ولد الزنا ولا في بشره ولا في شعره ولا في لحمه ولا في دمه ولا في شيء منه وخبر مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية احب الي من لبن ولد الزنا الى غير ذلك مما ورد في مذمته وانه لن يدخل الجنة الى غير ذلك والجميع لا يخ عن نظر اما المرسلة فلان الظاهر منها الكراهة بالمعنى الاعم وليس عطف الانجاس على ولد الزنا قرينة على نجاسته فلعل سؤره قريب من اسارهم في القذارة المعنوية ومنه يظهر ضعف دلالة اخبار الغسالة مرسلتها ورواية ابن ابي يعفور المشتملة على قوله ع فانه لا يطهر الى سبعة اباء فانه ظاهر في ارادة القذارة المعنوية لان النجاسة الظاهرية غير متعدية عنه اجماعا مع ان النهي عن استعمال سؤره لا يدل على نجاسته واما الرجس في المرفوعة فالظ انه لا يراد به الا القذارة المعنوية ومما ذكرنا يظهر حال المؤيدات فالانصاف انه لا يظهر من مجموع الروايات الا خباثته المعنوية وانه شر الثلثة لا نجاسته الظاهرية التي بينها وبين الخباثة المعنوية عموم من وجه ثم ان الاخبار المذكورة لا دلالة فيها على الكفر الا بناء على نفي الواسطة بين الكفر والاسلام مضافا الى عموم طهارة كل مسلم وقد منع صاحب الحدائق عن المقدمة الاولى فاختار انه يخرج وله حالة غير حالتي الايمان والكفر والمحكي عن عبارة الصدوق في ره ايضا عدم جواز الوضوء بسؤره فلم يبق مع الحلي دليل وانه يدل على كفره ولا فتوى يوافقه الا علم الهدى فكيف ينفي الخلاف ثم ان الاخبار في مجازات ولد الزنا مختلفة والذي يحصل من الجمع بين مجموعها انه لا يدخل الجنة ولا يبعد في النار ان لم يعمل عملا موجبا له **والتاسع المسكرات المائعة** بالاصالة وان انجمدت بالعرض على المشهور بل عن السيد والشيخ وابن زهرة وابن سعيد الاجماع وعن المعتبر ان الاشربة المسكرة عندنا في التنجيس كالخمر وعن البحار ان عليه عمل الاصحاب والاخبار في الخمر لا يبعد تواترها وقد قيل انها تبلغ عشرين واما في النبيذ فمستفيضة منها ما ورد من ان ما يبل الميل منه ينجس حبا من ماء ورواية زكريا بن ادم عن ابي الحسن ع عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلب واللحم اغسله ومرسلة يونس عن ابي عبد الله ع اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ مسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله كله ونحوها رواية زرارة الاتية عن ابي عبد الله عليه السلام وموثقة عمار الامر بغسل الاناء عن النبيذ بسبع مرات هذا مضافا الى اطلاق الخمر عليه في كثير من الاخبار وسيجيء بعضها واما في باقي المسكرات فبناء على عدم تسليم شمول اطلاق النبيذ في الاخبار المتقدمة لها من جهة الانصراف الى الماخوذ من التمر فمنها موثقة عمار لا تصل في ثوب قد اصابه خمر او مسكر حتى تغسله ورواية عمر بن حنظلة قلت لابي عبد الله ع ما تقول في قدح من المسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة تقطر منه في حب الا اهريق ذلك الحب ومنها الاخبار الدالة على ان الخمر من خمسة اشياء من الكرم والزبيب والعسل والشعير والتمر ويسمى الاول عصيرا والثاني نقيعا والثالث بتعا والرابع مزرا والخامس نبيذا وفي بعض الاخبار بدل الكرم الحنطة ولم يذكر فيه اسم الماخوذ منها في رواية ابن عباس اهنا

وتفضيله غيره على علي عليه السلام الخامس من انكر النص على علي بعد سماعه ودخوله البيت بوجه يسدد به ولا يخفى ان الظاهر من الاخبار قوم من بغض اهل البيت عليهم السلام
ولما كان المتشاق ذلك غالبا بغض سيدهم امير المؤمنين عليه السلام اقتصر في المعتبر وهي على ذلك كذا صاحب القاموس وينطبق عليه ما حكاه السيد المحدث
عن اكثر الاصحاب كيف كان فلا يخفى ضعف تعميم الناصب للمخالف والذي يبعد اهل الخطبة انه قد اعترف في الحدائق وقال انه لا خلاف منافي ان الناصب هو
العدو لاهل البيت والنصب لغة العداوة وشرعا بل لغة ايضا على ما يفهم من القاموس هو العداوة لاهل البيت وانما الخلاف في ان هؤلاء المخالفين
هل يدخلون تحت هذا العنوان ام لا فمن يدعي دخولهم وهم يمنعون والدليل على ما ذكرنا هو الاخبار المذكورة انتهى بكلامه وانت اذا تاملت عدة ما
ذكره من الاخبار وجدته غير دال على ان الناصب للشيعة ناصب لاهل البيت عليهم السلام وبالجملة فالظاهر ان العامة منهم ناصب ومنهم مستضعف ومنهم
الواسطة بينهما والمحكوم بنجاسته بالاخبار والاجماع هو الاول دون الثانيين بل ربما يستشكل الحكم في الاول بان الظاهر من الاخبار والتواريخ ان
كثيرا من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله والكائنين في زمن الائمة واصحاب الجمل وصفين بل كافة اهل الشام بل وكثير من اهل الحرمين كانوا في اشد العداوة لاهل
البيت فقد روي ان اهل الشام شر من اهل الروم وان اهل مكة يكفرون بالله جهرة واهل المدينة اخبث منهم سبعين ضعفا مع انه لم ينقل الاحتراز
عنهم والحاصل ان المخالطة معهم كان كما لا يخفى على الائمة صلوات الله عليهم مع العامة وتوهم تقييد الناصب بمن تدين ببغضهم دون من
يبغضهم مطلقا خلاف ما يظهر من الاخبار الكثيرة وان يوهمه ظاهر تفسير المعتبر وهي والمحكي عن القاموس نعم يمكن دفع ما ذكر بمنع كون جميع ما ذكر متعمدا
واضعا بل كثير منهم سيما في دولة بني امية كان يظهر البغض لهم تقية ويحفظون السيرة على معاملة المبغضين واضعا معاملة المسلمين في عدم غسل
ما لاقاهم تقية ممنوع بل قضية سيد الشهداء مع معاوية معروفة في قوله لو قتلنا كم ما دفناكم ولا صلينا عليكم هذا مضافا الى ان الحكم بنجاسة الناصب
يمكن ان يكون قد انتشر في زمان الصادقين عليهما السلام كغيره من الاحكام كان مخفيا قبل زمانهما كما يظهر من الاخبار وكلمات بعض الاخيار والكلام في الخوارج
يظهر مما ذكرنا في الناصب لانهم اشد النواصب مضافا الى اطلاق المشرك عليهم في بعض الاخبار كقوله في خارجي يحمل عليه انه مشرك والله وقوله
في الزيارة الجامعة ومن حاربكم مشرك مع ان نجاستهم اجماعية على الظاهر المصرح به في الروض كما عن غيره وعن جامع المقاصد انه لا كلام فيهما مضافا الى انهم
انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرامي وبالجملة فلا شيء اوضح واشهر من كفر يزيد لعنه الله واما الغلاة فلا اشكال في كفرهم بناء على تفسيرهم
بمن يعتقد ربوبية امير المؤمنين عليه السلام او احد الائمة عليهم السلام لا ما اصطلح عليه بعض من تجاوز الحد الذي هم عليه صلوات الله عليهم ومن هذا القبيل ما يطعن
القميون في الرجل كثيرا ويرمونه بالغلو ولذا حكى الصدوق عن شيخه ابن الوليد قدس سره ان اول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله ثم ان ظاهر جماعة ان
كفر الغالي لاجل انكاره للضروري وفي كشف الغطاء عدهم من الكافرين بالذات لا لانكارهم بعض الضروريات ويمكن ان يقال انهم ان نفوا وجود صانع
غيره من زعموا انهم كافرون بالله كالدهرية القائلين بتاثير الدهر وكالقائلين بالهية فرعون ونمرود وان زعموا ان الرب تعالى اتحد بمن يزعمون
على نحو الحلول فهم منكرون للضروري والاظهر في مذهبهم الثاني واما المجسمة فالمحكي عن ظاهر جماعة كما في المتن وشرحه اطلاق القول بنجاستهم ويدل
عليه قول مولانا الرضا عليه السلام من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر بناء على ان المشبهة كما عن قواعد العقائد وشرحها هم الذين قالوا ان الله تعالى في جهة الفوق
يمكن ان يرى كما ترى الاجسام والظاهر من الرواية ارادة التجسيم بالحقيقة ولذا خص الحكم في ذلك والبيان بالمجسمة حقيقة اعني من ادعى انه جسم كالاجسام
وقضيته طهارة المجسمة بالتسمية اعني من ادعى انه جسم لا كالاجسام اذ لا يلزم عليه القول بحد وشبه ولذا حكي عن السيد في الشافي انه قال فاما ما
رمي به هشام بن الحكم من القول بالتجسيم فالظاهر من الحكاية القول بانه جسم لا كالاجسام ولا خلاف في ان هذا القول ليس بتشبيه ولا ناقض لاصل ولا متعرض
على فرع وانه غلط في عبارة ترجع في اثباتها ونفيها الى اللغة واكثر اصحابنا يقولون انه اورد ذلك على سبيل المعارضة للمعتزلة فقال لهم اذا
قلتم انه شيء لا كالاشياء فقولوا انه جسم لا كالاجسام انتهى بل ربما يمنع من كفر المجسمة بالحقيقة ولو استلزم دعواهم لحدوثه تعالى الا انهم حيث لم يتفطنوا
بالملازمة بل ربما ينكرون اللازم فلا يصدق عليهم انهم انكروا الضروري ولعله لذا اقتصر المحقق على حكاية القول بالنجاسة فيهم وفي المجبرة عن
الشيخ على وجه يظهر منه عدم اختياره وهو المحكي عن جمع كري وتذكرة بل صرح بهما الا ان المحكي عن حاشيته مع صدق والدلائل انه لا كلام في
نجاستهم يعني المجسمة وعن شرح المفاتيح الظاهر انه لا خلاف فيه ولعله لان اصل الجسمية مطلقا مخالف للضرورة الا ان يقال ان ضروريته بطلانها انما
حصلت للعوام من جهة وجود لوازمها في الله تعالى والمفروض ان المجسمة ينكرونها واما المجبرة فعن ظاهر نجاستهم ويدل عليه الرواية السابقة عن
مولينا الرضا وقوله عليه السلام القائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك وقول الصادق عليه السلام ان الناس في القدر على ثلاثة اوجه رجل يزعم ان الله تعالى
اجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم في حكمه فهو كافر ورجل يزعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد وهن الله في سلطانه فهو كافر والرواية المتقدمة
في الغالي ولاستلزامه ابطال النبوات والتكاليف كما نص عليه كاشف اللثام في مقام تقوية قول الشيخ وذكر ان تنجيس المجبرة اولى من
تنجيس المجسمة المشبهة بل اكثر الكفار وربما يستدل بكفرهم بقوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا
من دونه من شيء كذلك كذب الذين من قبلنا وفي الدلالة نظر والاقوى طهارتهم لان مرجع جميع ما ذكروه الى منع حكم العقل بالتحسين

والتقبيح وكثيرا ما لا يقبحونه على الله يعترفون بعدمه ووقوعه منه فلا ينكرون الا الضرورة العقلية ولا يلتزمون بترتيب شيء من الضروريات
الشرعية عليها الا ان اللازم من مذهبهم ان الله كلف العباد واجبرهم على الافعال وتفصيله في محله ولذا حكي عن جمع وكري ومع صدق تقييد الحكم
بالنجاسة هو الظاهر من المعتبر كما مر في المجسمة بل لا يراد بها انما صرحا بالشيخ ويؤيد القول بطهارتهم مضافا الى الاصول وعمومات طهارة المسلم ما
ينكر للضروري ان اكثر المخالفين من المجبرة بل قيل ان غيرهم قد انقرض في بعض الازمنة لما قيل من ميل السلاطين الى هذا المذهب واعراضهم عن غيره
كما فصل القول في ذلك السيد الكاظميني في شرح الوافية في الادلة العقلية واظهر من ذلك القول بطهارة المفوضة فان ابطال مذهبهم خفي
في النظر من ابطال مذهب المجبرة وعن شرح المفاتيح ان ظاهر الفقهاء طهارتهم الا انه عن كشف الغطاء من انكار الضروري القول بالجبر والتفويض
وان الافعال باسرها مخلوقة لله تعالى وبالجملة فالمدار في كفر منتحلي الاسلام على انكار ما علم ضرورة وبديهة لا يحكم بكفرهم الا اذا علمنا ان الشخص ممن لو
بذل الجهد وجد الحق لكونه من العلماء الذين ربما يكون الشيء ضروريا عندهم وان كان نظريا عند العوام وليس المقام من قبيل العمليات التي تقدم ان المكلف
يرجع فيها ليس الا العمل دون التدين والاعتقاد فلاحظ ما ذكرنا في كفر منكر الضروري ومن خروجه عن دين الاسلام بالتقصير اذ القاصر يكون ما
دينا بالسنة اليه كما تقدم تفصيل ذلك **المشهور بين اصحابنا** رضوان الله عليهم طهارة ولد الزنا واستدلا الاصل الطهارة واصالة
الاسلام والحديث الفطرة لما دل على ان يشملها ظاهره وللدين به خلافا للمحكي عن الصدوق والسيد والحلي من القول بكفره ونجاسته وعن لف نسبة الى جماعة
ويظهر من المعتبر ان بعضا منهم ادعى الاجماع على ذلك وعن الحلي نفي الخلاف في ذلك واستدلاله بمرسلة الوشاء عمن ذكره عن الصادق عليه السلام انه كره سؤر ولد الزنا
واليهودي والنصراني والمشرك وكل ما خالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب ورواية ابن ابي يعفور لا تغتسل من البئر التي يجمع فيها غسالة
الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة آباء وفي اخرى تعليل النهي بانه يجتمع فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت
ومرفوعة سليمان الديلمي الى الصادق عليه السلام وفيها ان ولد الزنا يقول يا رب فما ذنبي فما كان لي في امري صنع فيناديه مناد ويقول له انت شر الثلاثة اذنب
والداك فنشأت عليهما وانت رجس ولن يدخل الجنة الا طاهر ويؤكده ما ورد من ان نوحا عليه السلام لا يحمل في السفينة ولد الزنا وكان حمل الكلب والخنزير
ما ورد من ان حب علي عليه السلام علامة طيب الولادة وبغضه علامة خبثها وما ورد من ان دية ولد الزنا دية اليهودي ثمانمائة درهم وموثقة زرارة عن الباقر عليه السلام
لا خير في ولد الزنا ولا في بشره ولا في شعره ولا في لحمه ولا في دمه ولا في شيء منه وخبر مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية
احب الي من لبن ولد الزنا الى غير ذلك مما ورد في مذمته وانه لن يدخل الجنة الى غير ذلك والجميع لا يخلو عن نظر اما المرسلة فلان الظاهر منها الكراهة
بالمعنى الاعم وليس عطف الانجاس عليه ولد الزنا قرينة على نجاسته فلعل سؤره قريب من اسارهم في القذارة المعنوية ومنه يظهر ضعف دلالة
اخبار الغسالة سيما رواية ابن ابي يعفور المشتملة على قوله عليه السلام فانه لا يطهر الى سبعة آباء فانه ظاهر في ارادة القذارة المعنوية لان النجاسة الظاهرية
غير متعدية الى غيره اجماعا مع ان النهي عن استعمال سؤره لا يدل على نجاسته واما الرجس في المرفوعة فالظاهر انه لا يراد به الا القذارة المعنوية و
مما ذكرنا يظهر حال المؤيدات فانا لا نتصور انه لا يظهر من مجموع الروايات الا خباثة المعنوية وانه شر الثلاثة لا نجاسته الظاهرية التي هي فيهما في
بين الخباثة المعنوية عموم من وجه ثم ان الاخبار المذكورة لا دلالة لها على الكفر الا بناء على نفي الواسطة بين الكفر والاسلام مضافا الى
عموم طهارة كل مسلم وقد منع صاحب الحدائق عن المقدمة الاولى فاختار انه مخرج له حال التمييز حال الايمان والكفر والمحكي عن عبارة الصدوق في
ايضا عدم جواز الوضوء بسؤره فلم يبق مع الحلي والسيد على كفره ولا فتوى يوافقه الاعلم الهدى فكيف نفي الخلاف ثم ان الاخبار في مجازاة
ولد الزنا مختلفة والذي يحصل من الجمع بين مجموعها انه لا يدخل الجنة ولا يعذب في النار ان لم يعمل عملا موجبا له **والتاسع المسكر**
المائع بالاصالة وان انجمد بالعرض على المشهور بل عن السيد والشيخ وابن زهرة وابن سعيد الاجماع وعن المعتبر ان الاشربة المسكرة
عندنا في التنجيس كالخمر وعن التحرير ان على ذلك عمل الاصحاب والاخبار في الخمر لا يبعد تواترها وقد قيل انها تبلغ عشرين واما في النبيذ فمستفيضة
منها ما ورد من ان ما يبل الميل منه ينجس حبا من ماء وروايه زكريا بن ادم عن ابي الحسن عليه السلام عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير
قال يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلب واللحم اغسله ومرسلة يونس عن ابي عبد الله عليه السلام اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ مسكر فاغسله ان عرفت
موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله كله وبمضمونها روايه زرارة الآتية عن ابي عبد الله عليه السلام وموثقة عمار الآمرة بغسل الاناء عن النبيذ سبع
مرات هذا مضافا الى اطلاق الخمر عليه في كثير من الاخبار وسيجيء بعضها واما في باقي المسكرات فبناء على عدم تسليم شمول اطلاق النبيذ في الاخبار
المتقدمة لها من جهة الانصراف الى المأخوذ من التمر فمنها موثقة عمار لا تصل في ثوب قد اصابه خمر او مسكر حتى تغسله ورواية عمر بن حنظلة
قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة تقطر منه في حب الا
اهريق ذلك الحب ومنها الاخبار الدالة على ان الخمر من خمسة اشياء من الكرم والزبيب والعسل والشعير والتمر ويسمى الاول عصيرا والثاني نقيعا
والثالث بتعا والرابع مزرا والخامس نبيذا وفي بعض الاخبار بدل الكرم الحنطة ولم يذكر غير اسم المأخوذ منها في رواية ابن عباس انها

من نبيذ وفي رواية عطا بن يسار كل مسكر حرام وكل مسكر خمر وعن القمي في تفسير قوله تعالى انما الخمر الخ كل مسكر من الشراب اذا خمر فهو خمر فان الظاهر من
الحمل اما الصدق الحقيقي كما استظهره صاحب الحدائق من كلام الشارع بل من كلام اهل اللغة كالقاموس والمصباح المنير ومجمع البحرين او ثبوت
احكام الحقيقة وربما يجعل من هذا القبيل ما دل على ان الله عز وجل لم يحرم الخمر لاسمها ولكن لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر وفيه ان
الظاهر منه بيان الحاق في التحريم دون النجاسة وكيف كان ففيما ذكرنا من الاجماعات والاخبار غنية الا ان ههنا اخبارا كثيرة تبلغ اثني عشر كلها اخبار
لما ذكر في طهارة الخمر وغيرها من المسكرات ولذا ذهب الصدوق والده في الرسالة وبظهر من والد ابن جمهور الخادم وجود الخلاف في المسئلة بين القدماء
من اصحاب الحديث فذهب جماعة على ما في الروض الى ذلك وهو ظاهر المقدس الاردبيلي او صريحه وتبعه اصحاب المدارك والذخيرة والمشارق وهو ضعيف
والاخبار محمولة على التقية من امراء الوقت والوزراء وجهال بني امية وبني عباس كما عن جبل المتين واشباه النجاسة بين علمائهم لا يدفع التقية من الائمة
عليهم السلام في اظهار ضدها كما لا يخفى وفي شرح المفاتيح ان الاصحاب حملوا اخبار طهارة الخمر والمسكر على التقية وكانه من فتوى ربيعة الراي الموجود في
زمن الصادق ع وهو من شيوخ مالك ويكفي في الحكومة بين اخبار الطرفين رواية علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب عبد الله بن محمد الى ابي الحسن جعلت فداك
روي عن زرارة عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع في الخمر يصيب الثوب انهما قالا لا بأس بان يصلى فيه انما حرم شربها وروي عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام
انه قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ يعني المسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله وان صليت فيه فاعد صلوتك فاعلمني ما آخذ
به فوقع ع بخطه خذ بقول ابي عبد الله عليه السلام ورواية خيران الخادم قال كتبت الى الرجل ع اسئله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير ايصلى فيه ام لا
فان اصحابنا قد اختلفوا فيه فكتب عليه السلام لا تصل فيه فانه رجس الحديث وكيف كان فاخبار الطهارة لا تعارض اخبار النجاسة ونوهم حملها على الاستحباب
مدفوع باباء كثير منها لذلك كما لا يخفى وابعد منها حملها على التقية مع ما عرفت من شرح المفاتيح ان الاصحاب على العكس ولقد اجاد في كري حيث
ذكر ان القائل بالطهارة تمسك باخبار لا تعارض القطعي فمن العجب تشكيك المحقق في المقام نعم ربما يتمسك في نجاسة الخمر بقوله تعالى انما الخمر والميسر
والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه وفي دلالتها نظر حيث ان الظاهر من الخمر في الاية بقرينة عطف الميسر عليها وجعلها من عمل الشيطان
هو شربها فيصير الرجس شربها لا عينها فيتعين حمل الرجس على الحرام ثم ان قضية تقييد المسكر بالمائع بالاصالة نجاسة ما يجمد منه بالعرض والظ
انه اجماعي ويكفي في دليله الاستصحاب وكذا مقتضاه طهارة الجامد بالاصالة كما هو المعروف بل عن الدلائل دعوى الاجماع عليه وعن جزء ان الحكم
بنجاسة المسكرات مخصوص عند الاصحاب بالمائع منها بالاصالة وعن لف انه مقطوع به بين الاصحاب وفي الحدائق نفي الخلاف كلهم عليه وعن شرح تشاعد
ظهور الخلاف في ذلك يدل عليه الاصل بعد اختصاص ما تقدم من ادلة نجاستها من الاجماع والاخبار بالمائع كما لا يخفى على من راجعها وتوهم شمول
الاخبار للمايع بالعرض مدفوع بان الظاهر انصراف اطلاقها الى المائع بالذات فيبقى المائع بالعرض على اصالة الطهارة واستصحابها مضافا الى عدم القول
بالفرق بين ضمني الجامد بالذات ثم اعلم ان المحكي عن المصنف في لف انه لفق قياسا على طهارة الخمر تشحيذا للاذهان حاصله ان المسكر لا يجب ازالته
للصلوة بالاجماع لوقوع الخلاف فيه وكل نجس يجب ازالته اجماعا فينتج ان المسكر ليس بنجس واجاب عنه بما حاصله ان الاجماع في المقدمة الاولى جزء للمحمول
بمعنى ان المنفي هو الوجوب الاجماعي وفي الثانية جهة للقضية وقيد للربط فلم يتحد الاوسط واورد عليه في المشارق ان هذا لا يحسم مادة الشبهة لان جهة
القضية يمكن ان يجعل جزءا من المحمول ويصدق معه القضية ايضا وكما يصدق كل نجس يجب ازالته اجماعا يصدق كل نجس ضروري او قطعي وجوب ازالته والمفروض
ان الصغرى كل مسكر ليس قطعي الوجوب فتكرر الاوسط واجاب هو بما حاصله ان الجهة التي يمكن ان يجعل جزءا للمحمول مع صدق القضية في نفسها هي احد
الجهات الثلث اعني الضرورة والامكان والامتناع لا الجهات الادراكية من العلم والظن ومتعلقاتها من البداهة والاكتساب مثلا كل اربعة زوج
بالضرورة اذا جعلنا الضرورة فيه جزءا للمحمول وقلنا كل اربعة ضروري الزوجية فان اريد ان كل اربعة بحكم العدل العقل عليها بالزوجية
ضرورة اذا تصور بعنوان مفهوم الاربعة الكلي اي اذا ادرك العقل هذه القضية يعني كل اربعة زوج يحكم حكما بديهيا بها يجب تسري الى
الافراد فصدقها مسلم وان اريد ان كل اربعة باي وجه تصورت يحكم عليها العقل بالزوجية بديهة فممنوع والسند ظاهر فان الدراهم الا
الاربعة التي في كيس زيد اذا لم يعلم انها اربعة وتصورناها بعنوان انها في كيس زيد لم يحكم عليها بالبديهة بانها زوج ولا يحكم عليها انها
في ضمن الحكم بان كل اربعة زوج والسر في ذلك ان ملاحظة الشيء بالعنوانات المختلفة قد يكون لها اثر في تعلق علمنا باحواله وصفاته

اقول والظ ان جعل الاجماع في المقدمة الثانية جزء من المحمول لما كان ظ الفساد لم يتعرض لها العلامة في الجواب فالحاصل ان الاجماع
في المقدمة الاولى جزء للمحمول قطعا ولا يمكن ان يكون جهة والا لزم الكذب وح فان جعلنا الاجماع في الثانية جهة صرفة لم يتكرر الاوسط
وان جعلناه جزءا من المحمول فان اريد بالنجس في الكبرى النجس الواقعي لم تصدق لاحتمال ان يكون اللبن نجسا عند بعض المجمعين فليس وجوب ازالته
اجماعا وان اريد النجس المجمع على نجاسته فحاصل النتيجة ان المسكر لا يكون نجسا مجمعا على نجاسته ولا ينفع فافهم والمشهور كما عن جماعة مستفيضا
انه في حكم المسكر عصير العنب اذا غلى واشتد وعن لف نسبته الى اكثر اصحابنا كالمفيد والشيخ والسيد وابي الصلاح وسلار وابن ادريس الا

عن كنز العرفان دعوى الاجماع عليه وعن الحلبية للشيخ الاتفاق على ان عصير العنب اذا غلى حكمه حكم المسكر وحوكك اذا القائل بالطهارة من القائلين
بنجاسة المسكر غير معلوم كما يظهر من لف ولذا قال في المقاصد العلية ان تحقق القولين في المسئلة غير معلوم ومع ذلك فقد اختار الطهارة في
شرح عد المنسوب اليه تبعا للعماني والشهيد في س بل كري حيث قال فيهما ان في حكم المسكرات العصير اذا غلا واشتد عند ابن حمزة وفي المعتبر
يحرم مع الغليان حتى يذهب ثلثاه ولا ينجس الا مع الاشتداد وكانه يرى ان الشدة المطربة اذ النجاسة حاصلة بمجرد الغليان ونوقشا الفاضل في نهاية
ولم نقف لغيرهم على قول بالنجاسة ولا دليل على نجاسة غير المسكر انتهى وتبعهم في ذلك المحقق الاردبيلي وتلميذاه وكاشف اللثام واصحاب
الذخيرة والمفاتيح والحدائق والرياض وهو الارجح في النظر للاصل النجاسة الموثقة معوية بن عمار قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل من اهل المعرفة
يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف افاشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال خمر لا تشربه الحديث فان حمل
الخمر عليه اما حقيقة كما نقل عن جماعة من الخاصة والعامة بل عن مهذب البارع ان اسم الخمر حقيقة في عصير العنب اجماعا واما للمصباح الموجب لثبوت
الاحكام الظاهرة ومنها النجاسة والخدشة في الرواية بخلو الرواية على ما في الكافي عن ذكر قوله خمر مع انه اضبط من الشيخ مردودة بان الظاهر عدم
الزيادة حتى من الشيخ الذي منه الخلل كما قيل ويؤيد وجود لفظ الخمر في الرواية تعبير والد الصدوق بمضمونها في رسالته الى ولده التي هي كالرواية
المنقولة بالمعنى حيث قال يا بني اعلم ان اصل الخمر من الكرم اذا اصابته النار او غلا من غير ان تمسه فيصير اعلاه اسفله فهو خمر فلا يحل شربه حتى يذهب
ثلثاه انتهى والمقصود من الاستشهاد بها ثبوت كونه خمرا والا فالصدوق ووالده على طهارة الخمر واضعف مما ذكر دعوى ارادة التشبيه في مجرد الحرمة
فانه خلاف الظ مع انه لا يبعد ان تكون الحرمة لاجل النجاسة اذ ليس فيه اسكار فليس عاقبته عاقبة الخمر حتى يحرم لا من حيث النجاسة فتأمل ويؤيد غير
واحد مما دل على انه لا خير في العصير اذا غلا حتى يذهب ثلثاه وما من العيون باسناده الى ابي مسلم وفيه حكاية منازعة ابليس لعنه الله مع نوح على نبينا
وآله وعليه السلام في شجرة العنب حتى اعطى الشيطان الثلثين وجعل لنفسه الثلث قال عليه السلام فما كان فوق الثلث من طبخها فلابليس وهو حظه وما
كان من الثلث فما دونه فهو لنوح ع وهو حظه وذلك الحلال الطيب يشرب الخ فان الظاهر من الطيب مقابل الخبيث فيدل على ان الزائد عن الثلث
حرام خبيث والخباثة المغايرة للحرمة ليست الا النجاسة الظاهرية فتأمل ومنها بعض الاخبار الاخر الحاكية لقصة نوح على نبينا وآله وعليه السلام وابليس لعنه الله
وفي ذيلها قوله ومن هنا طاب الطلاء على الثلث الخ والطلاء عصير العنب ولكن في دلالتها على المطلوب بل تأييده ما له نظر سيما الاولى نعم في
الاخبار الحاكية لقضية آدم ونوح على نبينا وآله وعليهما السلام مع ابليس لعنه الله الواردة في اصل تحريم الخمر والدالة على ان ذلك لو اقعة منشأ تحريم الخمر دلالة
واضحة على ان عصير العنب اذا غلا بالنار او نش بنفسه فحكمه حكم الخمر الا ان يذهب ثلثاه او يصير خلا بل عرفت انه لا يبعد ان يدعى ان حرمته من
حيث النجاسة ولكن كالخمر في كون تحريمه لاجل الاسكار كما يستفاد من الاخبار بقي الكلام في اعتبار الاشتداد زائدا على الغليان والمراد منه كما
هو ظاهر جماعة اشتداد نفس العصير اعني ثخونته وقوامه كما هو الظاهر من محكي المعتبر وكري حيث عنونا صورة الغليان قبل الاشتداد وظ الشهيد
في كري والمحكي عن المحقق الثاني اعتبار ما يسمى الثخونة الحاصلة بمجرد الغليان ولو لم يحرم بها وعن فخر الدين في حاشية الكتاب ان المراد بالاشتداد
عند الجمهور الشدة المطربة وعندنا ان يصير اسفله اعلاه بالغليان انتهى والمراد به القلب المفسر به الغليان في رواية حماد بن عثمان ويمكن
ان يكون مراد المص والمحقق من الاشتداد هذا ايض ويكون مرادهما ما بعد الغليان وقبل الاشتداد هو ما اذا غلا ضعيفا ولم يحصل القلب
والا فيبعد عدم اطلاع الفخر على ما ذكره والده وشيخه ولعله لذا ذكر في حاشية لك ان تفسير الاشتداد بالثخونة غير ظاهر من الاصحاب ومراده
الثخونة المحسوسة التي يحصل بعد زمان طويل ليصير منها ما الحاصلة بمجرد القلب وانجذاب بعض الرطوبة الا ان الظاهر من الشهيد في كري وض ارادة
المحقق في المعتبر الثخونة العرفية المحسوسة الغير الحاصلة بمجرد الغليان سيما اذا غلا بنفسه وعليه فلعله في مدرك النجاسة لما كانت هي الموثقة
المتقدمة المختصة بما بعد الثخونة المحسوسة وفتوى المشهور المتيقن منها هذا الفرد كان الاقتصار في مخالفة الاصل عليها اولى وان كان الاطلاق
لا يخلو عن قوة نظرا الى اطلاق المحكي في لف عن الاكثر بعد ما عرفت من حاشية المدارك من عدم ظهور تفسير الاشتداد بالثخونة من الاصحاب
ومن حاشية الارشاد من انه عند ناصيرورة اسفله اعلاه ثم ان المحكي عن ابن حمزة تخصيص النجاسة بما اذا غلا بنفسه فلو غلا بالنار حرم ولم
ينجس ولم نقف له على مأخذ ولعله لصدق الخمر عليه لا غيره ح ولما يظهر من بعض الاخبار من عدم جواز ترك نبيذ التمر ونقيع الزبيب حتى ينش
ثم انه لا يلحق بالعنب الزبيب بل الاقوى طهارته وعن جزء التي لا اعلم قائلا بنجاسته وفي الحدائق الظ انه لا خلاف في طهارته وفي شرح
الوسائل لبعض معاصري صاحب الحدائق ان الاجماع منعقد على عدم نجاسة عصير غير العنب لكن في المقاصد العلية جعل الطهارة
اصح القولين وكيف كان فيكفي في طهارته الاصل لعدم الدليل على النجاسة والحرمة ولا يرد عليه ما ذكره العلامة الطباطبائي من استصحاب
حكمه الثابت له حال العنبية لتغير الموضوع اما بناء على عدم صدق العصير على المستخرج من الزبيب فواضح واما بناء على تسليم الصدق
فلان المعتصر من العنب مغاير للماء المطلق الممزوج بالاجزاء اللطيفة من الزبيب ان سلمنا صدق العصير على كل منهما لكنه ينفع مع تغاير

عصير العنب لعصير الزبيب بالجملة فالامر واضح وربما يجاب عن هذا الاستصحاب بان المستصحب تعليقي وهي حرمة ماء العنب لو غلى وهو لا يجري
وفيه ان هذا ليس من الاستصحاب التعليقي بل هو استصحاب حكم شرعي تنجيزي هي سببية غليانه للحرمة واستلزامه لها فالمستصحب هو الاستلزام
المنجز لا ثبوت اللازم المعلق وتمام الكلام في محله واضعف من ذلك دعوى معارضة استصحاب النجاسة لاستصحاب الطهارة قبل الغليان مع ترجيح
الثاني بالمرجحات ولا يخفى ان الاستصحاب الاول وارد على الثاني كما لا يخفى هذا كله على تقدير القول بالحرمة والا فلا اشكال في الطهارة على القول
بالحلية على ما هو المشهور كما عن جماعة وعن الرياض كادت تكون اجماعا لا الصحيحة ابي بصير عنه عليه السلام كان يعجبه الزبيب اذ لم يعلم كيفية طبخه فلعله كان على وجه
لا ينافي دعوى الخصم ولا لذهاب ثلثيه بل ازيد بالشمس كما استدل به الشهيد في الدروس والمدارك وغيرهما لان المحرم له هو غليانه فلا يجديه ذهاب
الثلثين قبل حصول التحريم ودعوى حصول الغليان والقلب بالشمس غير ثابتة مطلقا وفي الجملة فان منها ما يحط بالظل مع ان صدق العصير على ما في
العنب محل كلام مع ما شئنا من قوة حرمة العصير اذا نش وغلى بنفسه بل للاصل السالم عن الوارد عدا ما عرفت فساده من استصحاب حكم العنب
وعموم ما دل على حرمة كل عصير غلا حتى يذهب ثلثاه وخصوص كثير من الاخبار مثل رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الزبيب هل يصلح ان
يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ ذلك فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث ثم يرفع ويشرب منه السنة قال لا بأس وموثقة عمار الساباطي قال سئل ابو
عبد الله عليه السلام عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالا فقال تاخذ ربعا من زبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثني عشر رطلا من الماء ثم تنقعه ليلة فاذا كان من
الغد نزعت سلافته ثم تصب عليه الماء قدر ما يغمره ثم تغليه في النار غلية ثم تنزع ماءه فتصبه في الماء الاول ثم تطرحه في اناء واحد جميعا ثم توقد تحته النار
حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث وتحته النار ثم تاخذ رطلا من عسل فتغليه بالنار غلية وتنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ ثم تضربه حتى يختلط به
واطرح فيه ان شئت زعفرانا وطيبه ان شئت بزنجبيل قليل هذا قال فاذا اردت ان تقسمه اثلاثا لتطبخه فكله بشئ واحد حتى تعلم كم هو ثم اطرح عليه الاول في
الاناء الذي تغليه فيه مقدارا واحدا حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الاخر وحده حيث يبلغ الماء ثم اطرح الاخير ثم حده ثم توقد تحته بنار لينة حتى يذهب
ثلثاه ويبقى ثلثه الخبر وفي رواية اخرى لعمار في وصف المطبوخ حتى يشرب حلالا قال تاخذ ربعا من زبيب تنقيه وتصب عليه اثني عشر رطلا من الماء ثم انقعه
ليلة فاذا كان ايام الصيف وخشيت ان ينش فاجعله في تنور مسجور قليلا حتى لا ينش ثم تنزع منه الماء كله اذا اصبحت ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه
حتى يذهب حلاوته ثم تنزع ماءه الاخر فتصبه على الماء الاول ثم تكيله فتنظر كم الماء ثم تكيل ثلثه وتطرحه في الاناء الذي تريد ان تغليه فيه وتقدره
وتجعل قدره قصبة او عودا فتحدها على قدر منتهى الماء ثم تصب الثلث الاخر حتى يذهب الماء الباقي ثم تغليه بالنار ولا تزال تغليه حتى يذهب
الثلثان ويبقى الثلث ورواية اسماعيل بن الفضل الهاشمي قريب منها ورواية زيد النرسي عن الصادق عليه السلام في الزبيب يدق ويلقى في القدر ويصب عليه
الماء قال حرام حتى يذهب ثلثاه قلت الزبيب كما هو يلقى في القدر قال هو كذلك سواء اذا ادت الحلاوة الى الماء فقد فسد كلما غلا بنفسه او بالنار فقد حرم حتى
يذهب ثلثاه ويؤيده ما تقدم من اخبار منازعة ابليس لعنه الله مع ادم ونوح على نبينا وآله وعليهما السلام والجواب اما عن اخبار العصير فبتوقف دلالتها
على شمول العصير وضعا وانصرافا لمحل الكلام وهو ممنوع ولقد بالغ في الحدائق في انكار ذلك مدعيا ان الشرع والعرف واللغة على خلافه وان
ما يؤخذ من الزبيب يسمى نقيعا ومن التمر نبيذا مستظهرا ذلك من المصباح والنهاية والقاموس والمجمع في مادة عصر ونبذ ومما ورد من ان الخمر من خمسة
العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والنبيذ من التمر الخ وما ذكره واتعب قلمه في اثباته شكر الله سعيه ان لم يكن ظاهر النابل الذي ... في
العرف صح اضافة العصير الى كل من العنب والزبيب والتمر والماخوذ من مادة العصير لغة ليس الا ان يكون في الشئ اجزاء مائية من ... فوق
بين تكون هناك فيه كما في العنب والرمان ونحوهما او لشوبه لها من الخارج كالجامدات المنقعة في الماء مع ان اختصاصها بالاول لغة لا يقدح في
مطلب المستدل وان عصير الرطب داخل قطعا فاذا ثبت حرمته بعموم الاخبار ثبت حرمة عصير الزبيب للاجماع المركب وكيف كان فدعوى الا(ختصاص)
شرعا او لغة بعصير العنب مشكلة لكن دعوى المعهودية في لفظ العصير في الاخبار مما لا ينكر ضرورة عدم ارادة العموم منها والا لزم التخصيص
المستهجن فلو لم ندع ظهور العهد في خصوص المعتصر من العنب فلا ظهور في المعتصر من مطلق ثمرة الكرم والنخل واما عن رواية علي بن جعفر عليه السلام
فبعدم دلالتها على التحريم قولا ولا تقريرا واما عن الموثقتين فبعدم دلالتهما على التحريم الا بالتقرير مع احتمال ان يكون السؤال عن كيفية طبخ الزبيب
حتى يبقى على الحلية ولا يصير خمرا بواسطة اختماره بالاجزاء المائية الكائنة فيه وكان هذا المقدار من الطبخ كان شايعا لخاصية نضج الاشربة
بل حكي ان مثل الثمار الحلوة جميعا بعد غليانها وذهاب ثلثيها يعرضها الاسكار بسبب طول الازمان بعد ذهاب الثلثين ويؤيد ذلك ما في بعض
الروايات من طبخ العصير الثلث مع العسل حتى يذهب ثلثاه ويؤيده ايضا قوله في رواية الهاشمي المتقدمة وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي اثره و
اما رواية زيد فضعيفة جدا واما اخبار نزاع ابليس مع ادم ونوح على نبينا وآله وعليهما السلام فظاهرها تحريم الخمر او مع العصير كما يظهر من قوله
عليه السلام في بعضها فاذا اخذت عصيرا فاطبخه حتى يذهب ثلثاه وفي بعضها الاخر قوله فمن هنا طاب الطلاء على الثلث والطلاء على ما في الصحاح
عصير العنب وكيف كان ففي الخروج بتلك الاخبار عما عليه المشهور مشكل ثم ربما حكي عن المصابيح للسيد العلامة دعوى شهرة القدماء بل الشهرة

المطلقة نظرا الى رواية قدماء اصحابنا الرواة الاخبار المحرمة والاخبار المتقدمة ونحوها في خصوص نقيع الزبيب بناء على ان مذاهبهم يعلم من رواياتهم الاخبار
الدالة عليها او ردوها في كتبهم من غير معارض لها ونظرا الى اطلاق جملة من فتاوى فقهائنا المتاخرين من الشيخ بحرمة العصير بناء على شموله
لمحل الكلام ولا يخفى ما في جميع ذلك من التكلف الموجب لعدم الوثوق بان فقهائنا اعرف بمذاهب القدماء مع انهم لم ينقلوا القول بالحرمة عن احد منهم في الكتب
الموضوعة لنقل الخلاف نعم حكى الشهيد عن بعض مشايخه قال وهو قول بعض قدمائنا فالقول بالطهارة لا يخلو عن قوة الا ان الاخبار
الشديد في الاخبار الظهور الموثقتين في المطلب سيما مع ان الظاهر منهما وجوب المداقة في ذهاب الثلثين وتحديد مقدار العصير بقصبة او عود
فان ذلك لا يقتضي ان يكون ذهاب الثلثين لمجرد الامن عن الفساد سيما مع صراحة رواية زيد النرسي المذكورة وضعف كتابه بما ذكره الصدوق
وشيخه ابن الوليد معارض بما ذكره ابن الغضائري الطاعن في كثير من الثقات من تخليط الصدوق في ذلك وان الكتاب المذكور رواه ابن ابي عمير
وعن الشيخ ايضا انه رواه عنه ابن ابي عمير هذا مضافا الى ان في رواية العلل في نزاع ابليس حيث قال هذه الشجرة لي قال نوح عليه السلام كذبت قال فما لي
منها قال نوح لك الثلثان فمن هنا طاب الطلاء على الثلث الخ دلالة على وجوب تثليث ثمرة الكرم مطلقا عند الغليان من غير فرق بين رطبه ويابسه
الا ان يدعى ذهاب ثلثيه بالشمس وفيه ما عرفت بل يستفاد من الاخبار المذكورة في الكافي وغيره في هذا الباب ان اعتبار ذهاب الثلثين في
عصير العنب والزبيب كان امرا مركوزا في اذهان الرواة ايضا واما عصير التمر فالمعروف ايضا طهارته بل عن حواشي القواعد كما عن الشهيد الثاني
الاتفاق على عدم جريان الحكم في عصير غير العنب والزبيب وفي مقاصد العلية انه لا يلحق به اي العصير العنبي عصير التمر وغيره اجماعا ولا الزبيب
على اصح القولين وتبعه في دعوى الاجماع والفاضل الهندي في شرح الالفية وبعض شراح الوسائل كما عرفت في مسألة الزبيب ادعى عليه الاجماع بحار
في الحدائق فهذه خمسة اجماعات مع ان النجاسة ساقطة بناء على الحلية كما هو المعروف وفي الحدائق انه كاد يكون اجماعا بل هو اجماع كما في
الرياض انه حكي عن بعض الفضلاء عدم الخلاف فيه اصلا لكن قال في الشرايع ان التمر اذا غلا ولم يبلغ حد الاسكار ففي تحريمه تردد والاشبه بقاؤه
على التحليل حتى يبلغ انتهى لاصالة الاباحة وعمومات الثابتة بالكتاب والسنة وخصوص رواية محمد بن جعفر عن ابيه قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وآله قوم
من اليمن فسألوه عن معالم دينهم فاجابهم فخرج القوم باجمعهم فلما ساروا مرحلة قال بعضهم لبعض نسينا ان نسأل رسول الله صلى الله عليه وآله عما هو اهم الينا
فنزل القوم وبعثوا وفدا لهم فاتى الوفد رسول الله فقالوا يا رسول الله ان القوم قد بعثوا بنا اليك يسألونك عن النبيذ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وما
النبيذ صفوه لي فقالوا يؤخذ من التمر فينبذ في اناء ثم يصب عليه الماء حتى يمتلئ ثم يوقد تحته حتى ينطبخ فاذا انطبخ اخرجوه والقوه في اناء اخر ثم صبوا عليه
ماء ثم يمرس ثم صفوه بثوب ثم يلقى في اناء ثم يصب عليه من عكر ما كان قبله ثم يهدر ويغلي ثم يسكن على عكره فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا هذا قد اكثرت افيسكر قال
نعم قال فكل مسكر حرام الى اخر الرواية وفيها ان القوم رجعوا بانفسهم فقالوا يا رسول الله صلى الله عليه وآله فاجابهم بما اجاب الوفد وفيه دلالة صريحة على عدم
الحرمة ما لم يسكر والظاهر ان الاسكار انما كان يحصل فيها وضعوه بعد القاء العكر فيه وهذه اي غليانه وتشبثه نحو ما رواه الفضيل بن يسار عن
مولانا ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن النبيذ فقال حرم الله الخمر بعينها وحرم النبي صلى الله عليه وآله من الاشربة كل مسكر لم يفرق بين ان يطبخ النبيذ بالنار ولم يذهب
ثلثاه وبين ان لا يطبخ ورواية مولى حريز عن الصادق عليه السلام قلت له اني اصنع الاشربة من العسل وغيره وانهم يكلفوني في صنعها لهم قال اصنعها
لهم وادفعها اليهم وهي حلال قبل ان تصير مسكرا الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ان مناط التحريم هو الاسكار دون الغليان ودعوى حصول
السكر او مباديه ولو من شرب كثيره بمجرد الغليان ولو في بعض الامزجة او بعض الاهوية والامكنة ممنوعة ومجرد احتماله لا يوجب الحكم بالتحريم ولا يجب
الفحص والتجربة ايضا مع انه لو كان لا تفق لبعض ولو اتفق لنقل وشاع بل لو كان لاخبر به الحذاق نعم الظاهر ان طول مكث نقيع التمر وكذا الزبيب
قبل انقضاء معظم اجزائه المائية باذهاب الثلثين يوجب الاختمار الموجب للاسكار وقد يسرع اختماره بوضع بعض الاجزاء فيه كالعكرة وثفل التمر
ونحوهما وقد يختمر بنفسه لتلوث انائه ببقية النقيع السابق المختمر فلا اشكال في التحريم لاجل الاسكار ولكن لا يوجب التحريم قبل حصوله كما صرح به عليه السلام
في رواية مولى حريز المتقدمة حيث قال وهي حلال قبل ان تصير مسكرا ومما ذكرنا يظهر ضعف التمسك للحرمة بموثقة عمار بن موسى انه سئل عن
الفقاع العتيق كيف يصنع حتى يحل قال خذ التمر فاغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر وفي موثقته الاخرى قال سألته عن الفقاع قال يطبخ التمر حتى
يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يمتشط والفقاع طيب يباع ينقعون التمر والسكر والقرنفل والتفاح والزعفران واشباه ذلك في قارورة مخصوص فيها
قدر مخصوص من الماء ويصبرون اياما حتى ينش ويتخمر فان الظاهر ان الامر باغلائه حتى يذهب ثلثاه لاجل ان لا يصير نجسا اذا نش واختمر مع الادوية
الممزوجة معه لما سيجيء من ان ماء التمر والزبيب اذا نش واختمر صار مسكرا لا للنجاسة الحاصلة بالغليان فكيف يعمل بالموثقة في ذلك مع مخالفتها
للشهرة المحققة والاجماعين المحكيين المعتضد بعدم ظهور الخلاف في النجاسة الا عن شاذ من متاخري المتاخرين واضعف من ذلك الاستدلال
بما روي ان الصادق عليه السلام كان عنده نشا مختم راجح الفقاع فقال ما هذا فقالوا يجعل فيه الضياح فامر به فاهريق في البالوعة والضياح مثل اللبن الحامض
وعن القاموس ان الضياح كالكتان عطر او غسل عن بعض انه الخمر الممزوج بالماء فلا يدل الرواية على نجاسة محل الفقاع اولى ان هذا

الفقوح كان مما لم يذهب ثلثاه فانه فيه نجاسة والحاصل ان ادلة تنافي العصير العنبي انما يجب اصالة لما دل من الاخبار والاجماع على حرمته قبل ذ
دعوى شمول العصير لما نحن فيه اضعف من دعوى شموله لنقيع الزبيب التي قد عرفت ضعفها واما اذهاب ثلثي ما التمر المستفاد من هذا بين الموثقتين
فلا يبعد ان يكون علاجا للعكر افسادا هنا عند التشبث والاحمار لاجل طول المكث ولما يخرج كما يستفاد ذلك من مستفيض الاخبار منها رواية ايوب
راشد قال سمعت ابا البلاد يسأل الصادق عن النبيذ قال لا بأس فقال انه يوضع فيه العكر فقال بئس الشراب ولكن انبذه غدوة واشربوه بالعشي فقلت
جعلت فداك هذا يفسد بطوننا فقال ابو عبد الله افسد لبطنك ان تشرب ما لا يحل لك الخمر والعكر هو دردي الزيت يوجب غليان النبيذ
ثم شبه كابن عمار عن واحد من الاخبار ومنها رواية ابراهيم ابي البلاد انه دخل على ابي جعفر وجلست وشكى الى معدته الى ان قال ما سقيتها فقال عليه السلام
اسقيه من نبيذي

فجائتني بنبيذ مريس في قدح من صفر فشربته فوجدته احلى من العسل فقلت له هذا الذي افسد معدتك قال فقال هذا انه من صدق البئر يؤخذ غدوة فيصب عليه
الماء فتمرسه الجارية فاشربه على اثر طعامي وسائر نهاري فاذا كان الليل اخرجته الجارية فسقته اهل الدار فقلت له ان اهل الكوفة لا يرضون بهذا قال فما
نبيذهم قلت يؤخذ التمر فينقى ويلقى عليه القعوة قال وما القعوة قلت الداذي قال وما الداذي قلت حب يؤتى به من البصرة فيلقى في هذا النبيذ حتى يغلي
ويسكن ويسكر ثم يشرب قال ذلك حرام وغير ذلك مما ورد في نبيذ التمر ومثلها في نقيع الزبيب منها رواية حنان بن سدير قال سمعت رجلا يسأل ابا
عبد الله ما تقول في النبيذ فان ابا مريم يشربه ويزعم انك امرته بشربه فقال ابو مريم سألني عن النبيذ فقلت له انه حلال ولم يسألني عن المسكر الى
ان قال فقلت جعلت فداك هذا النبيذ الذي اذنت لابي مريم في شربه اي شيء هو فقال اما ابي صلوات الله عليه فانه كان يامر الخادم فيجيء بقدح ويجعل فيه
زبيبا ويغسله غسلا نقيا ثم يجعله في اناء ثم يصب عليه ثلثة مثله او اربعة ماء ثم يجعله بالليل ويشربه بالنهار ويجعله بالغداة ويشربه بالعشي وكان يامر
الخادم بغسل الاناء في كل ثلثة ايام كيلا يغتلم فان كنتم تريدون النبيذ فهذا هو النبيذ ومنها رواية علي بن طاب انه قال رجل لابي عبد الله ان بي
ارياح البواسير وليس يوافقني الا شرب النبيذ قال فقال عليه السلام ما لك وما حرم الله ورسوله يقول ثلثا عليك بهذا المريس الذي تمرسه بالعشي و
تشربه بالغداة وتمرسه بالغداة وتشربه بالعشي فقال له هذا ينفخ البطن قال فادلك على ما هو انفع لك من هذا عليك بالدعاء فانه شفاء من كل داء قال
فقلت له قليله وكثيره حرام قال نعم قليله وكثيره حرام وقد ورد في موثقة عمار في وصف مطبوخ الزبيب انه ان خشيت ان ينش فجعله في
سجول الى غير ذلك مما تقف عليه مما يدل على ان نقيع الزبيب والتمر اذا حصل فيهما النشيش لطول المكث او العلاج يحرم واذا غلى في النار واذهب ثلثاه
وقد صرح به جماعة من الاصحاب ومن هنا نهي الشيخ لا بأس بشرب النبيذ غير المسكر وهو ان ينقع التمر او الزبيب ثم يشرب قبل ان يتغير ونحوه عن الوسيلة
والمهذب وفي الدروس ولا يحرم المعتصر من الزبيب ما لم يحصل فيه نشيش فيحل طبخ الزبيب على الاصح ونحوها عن السرائر ثم ان الحرمة المستفاد من النصوص والفتاوى
في ذلك ليس لاجل نفس النشيش والغليان حتى يقاس عليه ما اذا غلى بالنار بل لحصول الاسكار او لدخوله تحت الفقاع ولو لم يسكر ولم يدخل تحت اسم الفقاع
لم يحرم ابدا وان كان بعض الاخبار مطلقا الا ان التقييد يعلم من بعضها الاخر ومما ورد من ان المدار على الاسكار مثل رواية الفضيل مولى محمد بن المنقذ
في اول المسئلة وغيرهما مما يقف عليه من راجع باب الاشربة من الكافي وكيف كان فالقول بالتحريم ضعيف جدا لعدم الدليل عليه عدا الموثقتين المتقدمتين
الدالة على النجاسة المخالفة للاجماع والشهرة الا ان الاحتياط مما لا ينبغي تركه واما عصير الحصرم فالظاهر انه لا اشكال ولا خلاف في طهارته وحليته للاصل
وما عرفت من حصر المحرم من الاشربة في المسكر ورواية مولى محمد بن المنقذ الدالة على حلية الاشربة المصنوعة ما لم يسكر الى غير ذلك وحكي في الحدائق
عن بعض محدثي البحرين الالتزام بالاحتياط فيه لاحتمال شمول العصير في الاخبار له وفيه ما قد منا ذكره من ان الواجب حمل العصير على الصنف
المعهود في ذلك الزمان لا على العموم وخروج ما خرج بالدليل ونحن نعلم ان المتعارف في ذلك الزمان هو عصير العنب دون الحصرم مع ان عدم العلم
بالتعارف كاف واما اخبار انواع الملبس فالظاهر منها ايضا العنب ثم ظاهر رواية العلل جريان الحكم في ثمرة الكرم قبل العنبية وبعد الزبيبية الا انه ليس فيها
ذلك الظهور المغني بر فضلا عن ان يقاوم الاجماع المستفاد من العلماء والسيرة القطعية مضافا الى ما عن مستطرفات السرائر عن كتاب مسائل
الرجال عن ابي الحسن ان محمد بن علي بن عيسى كتب اليه عندنا طبيخ يجعل فيه الحصرم وربما يجعل فيه العصير من العنب وانما هو لحم يطبخ به وقد روي عنهم في العصير
انه اذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فان الذي يجعل في القدر من العصير بتلك المنزلة وقد اجتنبوا اكله الى ان يستاذن مولانا في ذلك
فكتب لا بأس فان الظاهر من الرواية انهم انما كانوا يجعلون في ذلك الطبيخ الحصرم ولم يتوهموا وجوب تثليثه ولا تعرض له الامام في مقام البيان وانما تعرض
السائل للعصير الذي يجعل في ذلك احيانا وكيف كان فلا ارى المسئلة محلا للاشكال وان ذكر كاشف الغطاء ان الاحوط جري حكم العنبي في الزبيبي
الحصرمي والتمري والبسري ثم ان الظاهر عدم الفرق فيما يحرم بالغليان من الاعصرة بين ان يغلي منفردا او ممزوجا مع شيء اخر لاطلاق الادلة الا مع استهلاكه
على وجه لا يصدق الغليان عليه اما لو صدق انه يغلي ولو في ضمن غيره مجتمعا كالسكنجبين كالعصير على الفرض فالظاهر جريان الحكم وبالجملة فالحكم يدور على صدق غليان
العصير ولو في ضمن غيره لا على صدق العصير على المغلي وقوله عليه السلام في رواية زيد المتقدمة في الزبيب المغلي في الماء اذا ادرك الحلاوة الى الماء فقد فسد محمول

على ما ذكرنا دون مجرد تغير الطعم في الجملة فافهم ويؤيد ما ذكرنا ما تقدم في مسئلة الحصرم من رواية السرائر ولو وقع شيء من العصير بعد غليانه بين
ذهاب ثلثيه في مايع يحل ان يكون عصير اخر وان كان مثلثا او كان العصير المصبوب فيه مما لا يستهلك في ذلك المايع حرم ذلك العصير او المايع على
اشكال في الاول ونحوها ذلك في تطهيره بذهاب الثلثين ثم ان الحكم بالحرمة في موردها محمول على نفس المايع المكون في العنب او الحادث في الزبيب
التمر لا عليه بوصف كونه معصورا ومخرجا منهما وان اوهم الاخبار خلاف ذلك فان التعبير عن الموضوع فيها بالعصير من باب التعبير بالغالب الا فلا يبدان لا يحكم
بالحرمة اذا استخرج ماء العنب لا بالعصر بل بالغليان وهو واضح بالفساد على ما ذكرنا فلو غلى ماء العنب في حبه من دون ان يخرج حرم ودعوى انه لا يتحقق معه الغليان
المعتبر بالغليان في رواية حماد بن عثمان وفي كلمات الاصحاب يصير ورده اعلاه اسفله مدفوعة بان الظاهر تحققه في حب العنب بحسب حاله اذ الظاهر انه يكفي في
ذلك مجرد حركته وفي موثقة ذريح اذا نش العصير او غلا حرم نعم ربما يستفاد من مفهوم قوله عليه السلام في رواية زيد المتقدمة في الماء الزبيب في القدر كما هو واذا
ادرك الحلاوة الى الماء فقد فسد وان قلنا برجوعه الى الماء مع اقتضاء المقام للبيان يدل على العدم الا ان الرواية ضعيفة وعلى ما ذكرنا فيحرم حبات
العنب بل يتنجس اذا غلت بالشمس قبل ان تصير زبيبا فما عن المحقق الاردبيلي من التامل في تحريم ذلك مع اعترافه بانهم صرحوا به محل نظر فانه في
شرح الارشاد على ما حكي عنه وظاهر النصوص اشتراط كونه معصورا فلو غلى ماء العنب في حبه لم يصدق عليه انه عصير غلى ففي تحريمه تامل ولكن صرحوا
به فتأمل والاصل العموم ايضا وحصر المحرمات دليل الحل حتى يعلم الناقل انتهى وقد عرفت ان التعبير في الاخبار محمول على الغالب ثم ان الظاهر ان الحكم المذكور
مختص بالعصير المعبر عنه في الاخبار تارة بالعصير اخرى بالطلاء فلو صار العصير خلا لم يحرم بالغليان لعدم تحقق الاسم اما لو صار دبسا فالظاهر بقاء
الحكم معلقا على ذهاب الثلثين والاقوى نجاسة عرق الجنب من الحرام وفاقا للمحكي عن الصدوقين والاسكافي والشيخين في المقنعة والخلاف و
النهاية والقاضي وابن زهرة والظاهر انه المشهور بين القدماء وعليه جماعة من متاخري المتاخرين مثل استاذ الكل في شرح المفاتيح وصهره في الرياض وتلميذ
كاشف الغطاء بل عن ظاهر دعوى الاجماع عليه والاخبار ونسبه في الغنية والمراسم الى اصحابنا وجعله في الامالي من دين الامامية وبذلك كله ينجبر ضعف
الروايات عن ابي الحسن الهادي احديهما الذكرى عن ادريس بن زياد الكفرثوثي انه كان يقول بالوقف فدخل سر من راى في عهد ابي الحسن واراد
ان يسأله عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب ايصلى فيه فبينما هو قائم في طاق باب لانتظاره حركه الامام بمقرعة وقال مبتدءا ان كان من حلال فصل فيه
وان كان من حرام فلا تصل فيه وعن البحار وجد نحوها عن بعض المؤلفات القديمة مسنده الى الكاظم وعن المناقب لابن شهرآشوب عن علي بن مهزيار
كان اراد ان يسأل ابا الحسن عن ذلك وهو شاك في امامته قال فوردنا العسكر وخرجنا السلطان فخرج الى الصيد يوم من الربيع الا انه صائف و
الناس عليهم ثياب الصيف وعلى ابي الحسن لبابيد وعلى فرسه تجفاف لبود وقد عقد ذنبها والناس يتعجبون منه ويقولون الا ترى الى هذا المدني
وما فعل بنفسه فقلت في نفسي لو كان اماما ما فعل هذا فلما خرج الناس الى الصحراء لم يلبثوا اذ ارتفعت سحابة عظيمة هطلت فلم يبق احد الا
وغرق بالمطر وعاد وهو سالم من جميعه فقلت في نفسي يوشك ان يكون هو الامام ثم قلت اريد ان اسأله عن الجنب اذا عرق في الثوب فقلت في
نفسي ان كشف عن وجهه فهو الامام فلما قرب مني كشف عن وجهه وقال ان كان الجنب عرق في الثوب وجنابته من حرام لا يجوز الصلوة فيه وان كانت
جنابته من حلال فلا بأس به فلم يبق في نفسي بعد شبهة في امامته الخبر ونحوها الرضوي ويؤيدها ما ورد من النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام و
قول ابي الحسن في رد من زعم ان فيه شفاء من العين كذبوا انه يغتسل فيه الجنب من الحرام والزاني والناصب هو شرهما وكل من خلق ثم يكون فيه شفاء
من العين وفي رواية اخرى تعليل النهي بانه يغتسل فيه من الزنا وولد الزنا والناصب وهذه وان لم تدل على النجاسة الا انها لا تخلو عن تأييد وان تشبث
فتمسك بها بناء على ان الظاهر من التعليل بيان حكم نجاسة الغسالة ولا يقدح عدم نجاسة بعض من ذكر فيها مثل ولد الزنا فان الخبر لا يسقط عن الاعتبار
بما اشتمل على ما يخالف بظاهره الدليل الظني بل القطعي وكيف كان فالانصاف يقتضي حصول الظن القوي البالغ حد سكون النفس من اشتهار الحكم
بين القدماء مع كونه مما لا يمكن ان يستند فيه الى شيء سوى ورود الرواية بالخصوص فلا اشكال في اعتبار الروايات المتقدمة بمثل هذه الشهرة المعتضدة
بالاتفاقات المحكية مضافا الى ان المحكي عن المبسوط اضافة الرواية الى اصحابنا الظاهرة في اشتهارها بينهم خلافا للمحكي عن المفيد في
رسالته الى ولده وسلار مع ما تقدم عنه من نسبة القول بالنجاسة الى اصحابنا فلعله اراد الشهرة العربية من الاتفاق وتبعهما الحلي و
المحقق والشهيدان وعامة المتاخرين على ما حكي بل عن الحلي الاجماع على الطهارة والظاهر انه استنبط الاجماع من قاعدة الطهارة وعمومات
طهارة عرق الجنب ولا يخفى ضعفه واضعف منه ما عن شرح الموجز من ان القول بالنجاسة للشيخ وهو متروك ولا مستند لهم سوى الاصل
والعمومات واطلاق طهارة عرق الجنب المندفعة بما عرفت ثم انه لا فرق كما عن المنتهى بين كون الجنب رجلا او امرأة ولا فرق في الوطي بين ان يكون
وطي امرأة او لواط او وطي بهيمة او وطي ميتة وان كانت زوجته وسواء كان مع الجماع انزال ام لا والاستمناء باليد كالزنا قال اما الوطي
في الحيض والصوم فالاقرب الطهارة وفي المظاهرة اشكال انتهى ولعل وجه الحكم بالطهارة في الوطي في الصوم والحيض ان المتبادر من الجنابة
من الحرام كون الحرمة من جهة الفاعل او القابل لا من جهة نفس الفعل واما الاستمناء فهو نكاح اليد كما في الرواية والفرق بين الزوجة الحائض

والميتة مما لا يخفى خلافا لكاشف اللثام فسوى بين الكل في النجاسة ومما ذكرنا يظهر وجه الاشكال في المظاهرة من حيث ان التحريم مستند الى جهات
جعلها كظهر الام او الى نفس الفعل لعارض عرضها كالحيض ويظهر مما ذكرنا حكم الوطي الممنوع منه لمرض وحلف ولا فرق في العرق بين الحادث حال
الفعل والموجود بعده واما السابق الباقي الى حال الفعل فمنوط والمناط في التحريم هو التحريم الواقعي مع عدم تحقق الحلية الظاهرية فلو اشتغل
الاول كالواطي امرأته ما غفلا انها اجنبية او تحقق انها كالواطي للشبهة فالحكم الطهارة وعن المنتهى انه لو وطي الصغيرة اجنبية والحقنا به حكم الجنابة
ففي نجاسة عرقه اشكال ثم ان المحكي عن المعالم انه حكى عن الاسكافي انه قال في مختصره بعد الحكم بنجاسة عرق الجنب من الحرام وكذا عندي الاحتياط من
عرق جنابة الاحتلام ثم اعترض في المعالم بعدم الوقوف له على موافق ولا على دليل وهو كذلك الا ان يقال ان ملاك الجنابة لا يصدق عليها انها من حلال
وكونها من حرام ايضا وان كان غير معلوم فيلحق بالميتة وربما يوجه بان الجنابة من حرام لانه من فعل الشيطان وان كان الشخص غير مكلف فحسن
الاحتياط لاجل ذلك وهو بعيد كيف كان فيرده الاصل وعموم طهارة عرق الجنب اما عرق الحائض والنفساء فالمحكي عن جماعة منهم المحقق في المعتبر
الاجماع على طهارته والاقوى نجاسة عرق الابل الجلالة وفاقا للمحكي عن الشيخين والقاضي والمصنف في المنتهى ومال اليه المحقق الاردبيلي وتلميذه في المدارك
وتلميذه في الذخيرة وجزم به في الرياض مصرحا بشهرته بين القدماء وعن الغنية والمراسم نسبته الى الاصحاب وان اختار الطهارة في الاخير يشعر في ذلك
الحلي والمحقق والمصنف في كثير من كتبه عامة المتأخرين عدا قليل منهم كما مر للاصل العموم المندفعة بصحيحة هشام بن سالم لا تأكل من لحوم الجلالة
ان اصابك شيء من عرقها فاغسله وحسنة ابي البختري لا تشرب من البان الجلالة وان اصابك عرقها فاغسله ثم ان ظاهر الصحيحة الاولى كالحسنة
عدم اختصاص الحكم بالابل خلافا للمحكي عن الاكثر فخصوها بها وهو الاقوى اقتصارا في مخالفة القواعد على مورد العمل من الروايات المخالفة لها وان
كان صحيحة و العاشر من النجاسات **الفقاع** كرمان ولا خلاف ظاهرا في نجاسته وعن الانتصار والغنية الاجماع عليه وكذا نقل عن المنتهى
فتدبر وجماعة من المتأخرين والظاهر انهم ارادوا الاجماع من كل من قال بنجاسة الخمر لا مطلقا ويدل عليه مضافا الى استفاضة الاخبار بكونه خمرا المستلزم
لثبوت احكامها له اما لثبوت الموضوع واما لعموم المنزلة واختصاصا بالاحكام الشايعة التي من ظاهرها النجاسة بعد التحريم ورواية ابي جميلة عن
يونس قال اخبرني هشام بن الحكم انه سأل الصادق عليه السلام عن الفقاع فقال لا تشربه فانه خمر مجهول فاذا اصاب ثوبك فاغسله وضعف سندها مجبور
بما عرفت والمراد من الفقاع على ما عن مجمع البحرين والمدنيات انه ما يتخذ من ماء الشعير وعن السيد في الانتصار والروايات انه كان يعمل منه ومن القمح
وعن الشهيد كان قديما يتخذ من الشعير غالبا ويصنع حتى يحصل له نشيش وكانه الان يتخذ من الزبيب وعلى كل حال فالمعتبر الصدق والعرف في الان
المحكي عن الاسكافي انه قال انه حرام لنشيشه وغليانه ويظهر منه اعتبار النشيش وهو كما قيل رفع صوت الماء وغيره اذا غلا وهو ظاهر الشهيد الثاني في
من حيث قال ان الاصل في الفقاع ان يتخذ من ماء الشعير كما ذكره في الانتصار لكن لما ورد النهي معلقا على التسمية ثبت له ذلك سواء عمل منه ام من
غيره اذا حصل فيه خاصيته وهو النشيش ونحوه فتدبر وعن السيد المرتضى انه نقل عن ابي هاشم الواسطي ان الفقاع نبيذ الشعير فاذا نش فهو
خمر وفي كشف الغطاء انه يعتبر فيه ان يوضع في محل حتى يحدث فيه فوران ونشيش وفي حاشية المدارك ان الحرمة والنجاسة يدوران مع الاسم و
الغليان دون الاسكار وفي شرح المفاتيح ان نجاسته ان لم يكن مسكرا هو المعروف من اصحابنا لتعليق الحكم على الاسم واطلاق الخمر عليه منوطا بالغليان
لغليان وجزم به في الحدائق متمسكا بصحيحة ابن ابي عمير قال كان يعمل لابي الحسن عليه السلام الفقاع في منزله قال ابن ابي عمير ولم يعمل فقاع يغلي وفي رواية اخرى
وفي صحيح ابن يقطين في شرب الفقاع الذي يعمل في السوق ولا يدرى كيف يعمل ولا متى عمل ايحل لي ان اشربه قال لا احبه فان ظاهر قوله ولا متى عمل
ان الحرام منه ما يبقى حتى يحصل له فوران وعلى اي حال فظاهر النصوص ومعاقد الاجماع عدم اعتبار الاسكار فيه وقد نسبه في ئق الى ظاهر الاصحاب
وتقدم في شرح المفاتيح ان نجاسته ان لم يكن مسكرا هو المعروف ويؤيده عد الفقاع في كلامهم بحيالها على حدة من المسكرات وعن الغنية كل
شراب مسكر نجس والفقاع نجس بالاجماع وعد في الوسيلة من النجاسات الخمر وكل شراب مسكر والفقاع بل المصرح به في مجمع البحرين وكشف الغطاء
كونه مما لا يسكر ففي الاول هو شيء يتخذ من ماء الشعير وليس بمسكر لكن ورد النهي عنه وفي الثاني انه شراب مخصوص غير مسكر يتخذ من الشعير
غالبا وفي تحفة الطب انه من الانبذة ولا يسكر ولكن الانصاف ان ظاهر الاخبار الدالة على انها خمر او بمنزلتها اعتبار الاسكار فيه سيما ما ورد خطه
ما دل على ان الله لم يحرم الخمر لاسمها وانما حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر الا ان يلتزم بانه يحصل منه فتور وان لم يبلغ حد
السكر قال في كشف الغطاء وليس ماء الشعير الذي يتعاطاه الاطباء للدواء منه لان الظاهر انه يحصل منه فتور لا يبلغ حد السكر وليس ذلك في ماء
الشعير بقي الكلام في ان الظاهر من بعض ما تقدم اختصاص الفقاع في لسان من ماء الشعير دائما او غالبا وعليه لا وجه لتعميم الفقاع في الادلة لما عدا
ودعوى وضعها للقدر المشترك بين الكل ممنوع الا ان يقال بعدم الاختصاص وضعا ولا انصرافا **الاقوى** طهارة عين المسوخات
ولعابها وفاقا للمشهور بل المجمع عليه كما ستعرف للاصل والعمومات الدالة على طهارة سؤر كل حيوان من السباع والوحش ما عدا الكلب كما في [illegible]
البقباق المتقدمة في باب الاسئار وخرج عنه الخنزير وخصوص ما دل على طهارة سؤر السباع الذي بعضها من المسوخ وما دل على طهارة

ما لا نفس له ومنه الزنبور والعنكبوت والجراد والوزغ والعقرب وما دل على جواز التمشط بالعاج وهو من المسوخ وما دل على استعمال وبر الارانب
وما دل على طهارة سؤر مطلق الطير ومنه الطاوس والوطواط وما دل على طهارة العقرب والوزغ والفارة التي عدت من المسوخ فيما
كله مضافا الى السيرة القطعية في بعضها خلافا للمحكي عن ط فقال لا يجوز بيع الاعيان النجسة كالكلب والخنزير وجميع المسوخ انتهى والظاهر
عطف الجميع على المثال لا الممثل وعنه في كتاب الاطعمة من ف ان المسوخ كلها نجسة وعن الايضاح في كتاب الصيد نسبة القول بالتنجيس الى المفيد والشيخ
في ف وابن حمزة وسلار وعن غاية المرام ان اكثر المتقدمين على منع بيع المسوخ بناء على نجاستها واكثر المتأخرين على الجواز وربما احتمل استفادة
القول بالنجاسة من بعض هؤلاء من جهة قوله بنجاسة لعاب المسوخ فان المحكي عن ابن حمزة وسلار في سيلة وشم وعن الاصباح نجاسة اللعاب كما
احتمل في كلام الشيخ ارادة النجاسة اللغوية بمعنى الخباثة الموجبة لثبوت بعض احكام النجاسة ويشهد له مضافا الى ما عنه في ف من جواز التمشط
بالعاج واتخاذ المداهن منه مدعيا عليه الاجماع ما عنه في الاقتصاد ان النجس على ضربين نجس العين ونجس الحكم فنجس العين هو الكلب والخنزير فانه نجس
العين نجس السؤر نجس اللعاب وما عداه على ضربين ماكول وغير ماكول فما ليس بماكول كالسباع وغيرها من المسوخات مباح السؤر ونجس الحكم انتهى وكيف كان فما
تقدم من الادلة كاف في طهارة عينها وسؤرها ولعابها ومما ذكرنا من الادلة يظهر الوجه في طهارة الثعلب والارنب والفارة والوزغة مضافا الى
ما دل على جواز تذكية الاولين والروايات الخاصة في الاخيرين خلافا للمحكي عن الشيخ في موضع من ط فجعل الاربعة كالكلب والخنزير في وجوب
اراقة ما باشرته من المياه وغسل ما مسته بيبوسة وعن الوسيلة الكلب والخنزير والثعلب والارنب والفارة والوزغة وجسد الذمي والكافر
والناصب يجب غسل ما مس هذه رطبا ورشه يابسا وللمحكي عن المقنعة فجعل الاخيرين كالكلب والخنزير في غسل ما مسا برطوبة ورش ما مسا بيبوسة
ونحوه ما عن سم وللمحكي عن الحلبيين في نجاسة الاولين وعن الغنية الاجماع عليه وللمحكي عن القاضي فالحق الوزغة والمستند في الكل لو صحت الحكاية ما
عدا من الروايات ففي المرسل سألته عن الرجل يمس الثعلب والارنب وشيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن يغسل يده وفي الصحيح عن الفارة
الرطبة قد وقعت في الماء تمشي على الثياب ايصلى فيها قال اغسل ما رأيت من اثرها وما لم تره انضحه بالماء والخبر المروي من قرب الاسناد عن الفارة والعقرب
واشباه ذلك يقع في الماء قال يسكب منه ثلث مرات وقليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب ويتوضأ منه غير الوزغ فانه لا ينتفع بما يقع ونحوه ما
عن الرضوي ولا يخفى ان ذلك كله معارض بالعمومات والخصوصات في طهارة الاربعة المذكورة واضعف من الكل القول بنجاسة لبن الجارية كما عن
الاسكافي للعلوي الضعيف المعلل بعلة ضعيفة مشعرة بالاستحباب وهي ان لبنها يخرج من مثانة امها واضعف من الكل نجاسة ذرق الدجاج
وقد تقدم في البول والغائط وافرط من الكل في الضعف حكما بنجاسة الحديد بل وبنجاسة الاحتياط كما حكي عن بعض المتورعين انه كان يجتنب
اكل الجزء المقطوع من البطيخ بالحديد نعم لا باس بالحكم باستحباب غسل اليد او مسه لخباثة باطنية منه المعبر عنها في الاخبار بالنجاسة لموثقة عمار
في الرجل اذا قص اظفاره بالحديد او اخذ من شعره وحلق قفاه فان عليه ان يمسحه بالماء قبل ان يصلي قلت فان صلى ولم يمسح ذلك بالماء قال يعيد
بالماء ويعيد الصلوة لان الحديد نجس وقريب منها موثقته الاخرى وفي رواية ابي بصير عن الصادق عليه السلام عن امير المؤمنين عليه السلام لا يجوز الصلوة في
شيء من الحديد فانه نجس ممسوخ وهي على ظاهرها مخالفة للسيرة الكاشفة عن كون الطهارة من الضروريات عند العوام والخواص وتجب بالوجوب
الشرطي او التكليفي ازالة النجاسة مع الامكان عن الثوب والبدن المتنجسين للصلوة بالاجماع المحقق في الجملة وبالسنة والكتاب المتواترة
ولو كانت النجاسة مما لا تنفك مع عدم تاثرها لم تجب الازالة الا انا منعنا عن حمل النجاسة كما سيأتي وذكر الثوب من باب المثال فان الواجب ازالة
النجاسة عن كل ما يصلي فيه لما يستفاد من النص والفتوى من عدم جواز الصلوة في النجس ففي مكاتبة خيران الخادم المتقدمة في مسئلة الخمر في الثوب
الذي اصابه خمر قوله لا تصل فيه فانه رجس دل بمقتضى التعليل على عدم جواز الصلوة في كل رجس وقوله في رواية ابي بصير المتقدمة في طهارة الحديد
لا تصل في شيء من الحديد فانه رجس ممسوخ فانه وان كان النهي للتنزيه والمراد بالنجاسة الخباثة الا انه يستفاد منه ثبوت حرمة الصلوة في النجس
الحقيقي وقوله في رواية وهب السيف بمنزلة الرداء تصلي فيه ما لم تر فيه دما بناء على عدم دخول السيف فيما لا يتم الصلوة فيه واوضح منها
الاخبار الاتية فيما لا يتم الصلوة فيه فان الظاهر كون ذلك كالاستثناء من كلية المنع عن الصلوة في النجس مع انهم عدوا من ذلك الخاتم والدملج والخلخال
والسيف والسكين والحاصل ان الظاهر من النص والفتاوى ان المناط في بطلان الصلوة صدق الصلوة في النجس الا ما ثبت استثناؤه كما سيأتي
في مسئلة ما لا تتم الصلوة فيه وح لو قلنا بجواز حمل النجس فلا بد في معرفة ما يصلي فيه وتميزه عن المحمول من الرجوع الى العرف فانهم يفرقون
بين الخاتم والثوب الملفوف الكائن مع المصلي او حمل عمامة مخاطة لم يصدق انه صلى فيها والظاهر ان العصابة المشدودة على الاعضاء مما يصلي
فيه دون المحمول نعم يرجع الحاجة الى التمييز بين المحمول وما يصلي فيه اذا قلنا بالعفو عن قذارة كل ما لا تتم الصلوة فيه سواء كان من الملابس ام
من غيرها لان ما تتم به الصلوة داخل في الثياب قطعا غير معفو عنه بالفرض كما يرجع الحاجة ايضا اذا قلنا بالمنع عن المحمول كما عن ط والاصباح
والتحرير والجواهر والجامع وجملة من كتب المصنف والموجود في البيان حيث حكموا ببطلان الصلوة بحمل قارورة مشدودة الرأس فيها نجاسة لم

يطهر لهم مسند عدا ما ربما يظهر من المروى عن زيد الاشباع على بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن الرجل يمر بالمكان فيه العذرة فتهب الريح فتسفي عليه من العذرة فيصيب
ثوبه وراسه ايصلى فيه قبل ان يغسله قال نعم ينفضه ويصلى الخ فانها ظاهرة في وجوب النفض ونحوه ما ورد في فارة المسك اذا كان مع المصلي فانه
لا باس اذا كان ذكيا اما بناء على ان المراد به الذي افة على النجاسة العرضية فيثبت المطلوب واما بناء على ارادة الذكوة في مقابلة الماخوذة من الميتة بناء
على نجاسة الفارة اذا اخذت من ميتة فيدل على عدم جواز استصحاب الميتة ويلزمه بعدم القول بالفصل المنع عن استصحاب غيرها من النجاسات
الا ان الجزء بالاول بناء على ان المنع عن الميتة ليس لنجاسته لذا منع عنها مع يطهرها بالدباغ كالاسكافي وحكي في المقاصد العلية عن بعض
المنع من الصلوة في جلد الشاة الميتة مع طهارته وان رده بعدم الدليل ومنه يظهر سقوط الاستدلال على المدعى بالرواية عن الرجل يصلي ومعه دبة
من جلد حمار ميت قال لا يصلح ان يصلي وكيف كان فالمسئلة محل اشكال لعدم نهوض ما ذكر لاتمام المطلوب لذا اختار المحقق فيما حكى عن المعتبر الجواز
وتبعه جماعة منهم المحقق الثاني الا ان الانصاف ان عدم الجواز لا يخلو عن قوة الصلوة في الشيء اذا كان محمولا فان الظاهر من لفظة في وان كان
هو التلبس بالشيء واستعمالها في الاخبار الا ان التتبع في استعمالها في الاخبار يشهد بان المراد الاعم منه من المصاحبة ويشهد له ما تقدم من رواية الصلوة في السيف
وموثقة ابن بكير في باب اللباس قوله فالصلوة في بوله وروثه وقوله عليه السلام لا يصلي في منديل غيرك وصل في منديلك هذا يؤيد اصل المطلب فان
النهي وان كان محمولا على التنزيه الا ان الظاهر منه ملاحظة احتمال النجاسة فيدل على المنع لو علم نجاسته واوضح منه ما دل على جواز الصلوة في خز
الحنا اذا كان طاهرة ويجب ازالة النجاسة للطواف الواجب المندوب لانه صلوة ولان الطايف في المسجد للمساجد بلا خلاف على الظاهر
المحكي في التذكرة ونهج الحق والمفاتيح وعن خيرة عن الشهيد ان الظاهر كونه اجماعيا وعن اللوامع حكاية الاجماع عن العاملي والظاهر ان المراد
به الشهيد والاصل فيه قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام فرع حرمة دخولهم المسجد على نجاستهم وقد مر في نجاسة الكافر ان المراد
بها هنا ولو بالقرينة النجاسة الشرعية فدلت على المنع من ادخال كل نجس وفي النبوي جنبوا مساجدكم النجاسة بناء على ان الظاهر ارادة هذا المعنى و
مسجد الجبهة ودون موضعها من الارض نسمية للصلوة باسم اشرف اجزائها وفي صحيح الشحام عن ابي جعفر ان الله اوحى الى نبيه ان طهر مسجدك واخرج
منه من يرقد بالليل ومرينا بالابواب هذا كله مع ما علم من الشرع من وجوب تعظيم المساجد كما يستفاد من احكام المساجد واداب دخولها ومنه يعلم
وجوب ازالتها من الضرائح المقدسة والمصاحف مع ما علم من زيادة احترام المصاحف على المساجد وكذا المشاهد بناء على ما يظهر من الاخبار
[illegible] مسجد كان مكانا اصابه دم نبي او وصي نبي صلوات الله وسلامه على جميع الانبياء والاوصياء فاحب الله ان يذكر فيه فاحترامه يستلزم احترام
النبي او الوصي صلوات الله وسلامه عليهما بطريق اولى نعم لو قلنا بان وجوب الازالة عن المسجد ليس للاحترام بل لحكمة الامن عن تنجيس المصلين فانه
موضع لعدد الصلاة بتعدى الى غيره واجنبي في اثبات الحكم في المشاهد والمصاحف الى دليل اخر ولم نعثر عليه عدا ما ربما يظهر من الشهيد الثاني
من وجوب تعظيمها واحترامها وفيه ان المسلم حرمة الاهانة والاستخفاف ولما التعظيم فمراتبه مختلفة غير محصور ولا دليل على وجوب الاعلى بناء
على تنزيل الامر على العبادة والا فاللازم عقلا وشرعا هو الاحترام فوق ما ينضبط الا انا نقول كما لا يحرم ترك بعض الاحترام ما لم يصل الى الشرع ما يدل
على وجوب هذا الاحترام ولذا لو بني لما يحرم دخول الجنب في المشاهد وحرمة مس جلد المصحف ولكن الانصاف ان المركوز في اذهان المسلمين من
معاملة احترامها يقتضي وجوب الازالة هنا في غير خط المصحف واما فيه فلا اشكال في وجوب الازالة بفحوى حرمة مس المحدث له ثم انه هل يختص
المنع في المساجد وما الحق بها بالمتعدية ام يعم غيرها ظاهر الاية والرواية هو الثاني وفي اللوامع عن الكفاية انه المشهور بل هو ظاهر معتقد نفي
الخلاف في السرائر بل صريحه حيث قال لا خلاف بين الامة كافة في ان المساجد يجب ان تنزه وتجنب النجاسات العينية وقد اجمعنا بلا خلاف
في ذلك بيننا على ان من غسل ميتا له ان يدخل المسجد ويجلس فيه فضلا عن دخوله ومروره فلو كان نجس العين لم يجز له ذلك انتهى وقرره في
المعتبر على الاجماع الاول ومنع الاجماع الثاني قال فانا نمنع الاستيطان كما نمنع من على جسده نجاسة ونجيز اثبات الدعوى بالجواز فان هذا
مضافا الى السيرة المستمرة في ازالة النجاسات الغير المتعدية عن المسجد مثل العذرات اليابسة للاصل وعدم دلالة على المدعى بعد قوة احتمال
وروده الموردة الغالب من ان يجوزوا الدخول لهم كما كانوا عليه قبل نزول الاية ليستلزم سراية النجاسة الى المسجد قطعا واما النبوي فالمراد
بالنجاسة فيه اما المقصد يعني جنبوا مساجدكم عن ان يتنجس او اما الاسم عليه فهو ظاهر في النجاسات العينية وكيف كان فلا يدل على تحريم ادخال
المتنجس مطلقا الا بالاجماع المركب ويمكن منعه بناء على تخصيص المنع بعين النجاسة الملاصقة لارادة لقرينة وان لم يبعد البناء على انه هتك لحرمته وقد
نقل عن العلامة الطباطبائي الميل الى الحرمة هنا ولو لم يبعد بجعل المدار على احد الامرين التعدي او هتك الحرمة مع انه ضعيف لا حجة فيه الا بمعونة
الاتفاقات المحكية الموهونة بمصير كثير من المتاخرين الى الخلاف كالاجماع المحكي عن بل دعوى الاجماع المتقدمة من الحلي على جواز ان يجلس من غسل
ميتا في المسجد وان انكرها المحقق بعد تسليم الاجماع على تحريم ادخال النجاسة ظاهر بنائه على بنائه في الاجماعين كما زعمه الحلي ابطه ونحن لا نسلم التنافي
فالاحذر وابنه الحلي وطرح ردايته شكر الله سعيه هذا مضافا الى ما دل من الروايات على جواز دخول الحائض المسجد ففي صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم

عن ابي جعفر عليه السلام قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين وفي اخرى لا باس ان يمر في سائر المساجد
دعوى ارادة بيان الجواز فقام توهم المنع عن الدخول من حيث حدث الجنابة والحيض فلا ينافي المنع من حيث النجاسة ممنوعة لو لم يكن الحيثية الاخرى غالبة
المصاحبة مع تلك الحيثية ومن المعلوم ان بدن الحائض لا ينفك عن النجاسة الا نادرا بل وكذا الجنب بناء على ان المتعارف عدم ازالة النجاسة عن الحشفة
الا عند ارادة الاغتسال كما يظهر من الاخبار الواردة في بيان كيفيته فترك الاستفصال يفيد العموم من هذه الحيثية بلا شبهة ويؤيده بل يدل عليه ما ورد
في صحيحة معوية بن عمار في المستحاضة وفيها واذا لم يثقب الدم الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء لكن لا يبعد ان يراد بالمسجد فيها مصلى
المراة في بيتها كما يلوح من صدر الرواية وغيرها من الروايات الاخر الواردة في ان المراة اذا طمثت في الصلوة تقوم عن مسجدها فلا حظ وفي عدة اخبار
ان المستحاضة تطوف بالبيت بعد العمل بما يجب عليها ففي موثقة عبد الرحمن بن ابان وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت و
ظاهره الطواف المندوب هذا كله مضافا الى ما علم من السيرة على عدم منع اصحاب القروح والجروح ومن به الدم القليل عن الجمعة والجماعات وعدم منع
الناس عن المرور في المساجد لاجل الاغراض الاخر كالمراضعة كما في زمان امير المؤمنين عليه السلام ومذاكرة العلم كما في زمان الصادق عليه السلام بالنسبة الى المسجد الحرام فعلم
بالكوفة الى غير ذلك من الاغراض وعدم تحريم تمكين الصبيان مع ان الانصاف يقتضي القطع بنجاستهم ثم ان الظاهر ان المسجد يصدق على ارضه وفضائه
وسطحه وجدرانه ظاهرها وباطنها وان كان ظاهر بعضهم تحريم ادخال النجاسة عند تجويز تلويث ظواهر جدرانها من الخارج الا ان معاقد الاجماعات
تشملها ويلحق به فرشه كالبواري وكذا الابنية المخصوصة وحكي عن ظاهر الاتفاق عليه قيل ولتشعر به عبارة مجمع البرهان ولعله لانه المتبادر من تجنب
المساجد من النجاسة كما ان تجنب الانسان نفسه عنها يشمل تجنب ثيابه وما يلازمه غالبا او دائما ثم ان الظاهر وجوب ازالة النجاسة عن المسجد على
الفور بلا خلاف ظاهرا وعن تذكرة نسبته الى اصحابنا لا لاجل الامر بل لقرينة المقام حيث ان الحكمة فيه اما الاحترام واما من جهة كونه معدا للعبادة فانا
نقطع بان المراد من النبوي ليس هو مجرد تجنيب المسجد عن النجاسة في زمان لا زمن المستقبلة مع ان المستفاد من الاجماع على حرمة تنجيس المسجد تحريمها
بمنع احداث النجاسة فيها هو تحريم ابقائها بناء على ما هو الظاهر في المقام من ان المناط هو وجود النجاسة فيها من دون فرق بين الوجود الاولي و
الثانوي ثم ان الظاهر انه لا اشكال في كونه كفائيا بالنسبة الى من استجمع شرائط هذا التكليف ويظهر ثمرة عن كونه وجوبه على من ادخله ولعل المراد
ان فعل الغير مسقط لا بدل ولعله لا ستحقاق الحرمة بالنسبة اليه فكما يحرم عليه الاحداث يحرم عليه الابقاء بناء على ما عرفت من ان مناط الحرمة هو
الوجود المشترك بين الحدوث والبقاء ولكن هذا لا ينافي الوجوب الكفائي بالنسبة الى من عداه فكانه يعاقب على الوجود الثاني فلو ترك الكل
عوقبوا اجمع هذا على ترك الواجب العيني ومن عداه على ترك الكفائي ولو فعله هذا سقط عن الباقي لا من باب الاتيان بالواجب الكفائي وكذا
العكس لو فعل الباقون سقط عنه من باب السقوط لا البدلية ووجوبه الكفائي ثابت على تقدير تركه من عين عليه نظير وجوب انفاق الولد الفقير عينا على
والده وكفاية على سائر الناس ولكن التحقيق عدم امكان ذلك بالنسبة الى الغير الواحد المستفاد وجوبه من دليل واحد فان المفروض ان الازالة لو
على من ادخل النجاسة واجبة بنفس دليله ووجوب التجنب الشامل لجميع المكلفين ثم انه لو اشتغل التارك للازالة بعبادة بني صحتها وفسادها على النزاع المشهور
في مسئلة الضد ويظهر من بعض مشايخنا عدم ابتناء الصحة عليه لان الفساد على تقدير حرمة الضد فرع وجود الدليل على فوريته ووجوب الازالة
فيما اذا اشتغلت ذمته بواجب موسع وهو ممنوع فان الدليل ان كان هو الاجماع فلم يثبت وان كان دليلا لفظيا فهو معارض بما دل على
عموم وجوب ذلك الموسع مع فقد المرجح فيثبت التخيير ولازمه الصحة نعم لو ارتكب مباحا يكون عليه حراما وفيه ما لا يخفى فان منع الاجماع على الفورية في
مقام اشتغال الذمة بواجب موسع ان كان من جهة مجرد اشتغال الذمة فلا تعارض بينهما لان دليل الواجب الموسع كدليل اباحة الشيء انما يفيد جواز
فعله من حيث هو فلا ينافيه عروض الحرمة من جهة منافاته لواجب مضيق لذا لا يعارض بادلة فورية الواجب على القول باقتضاء الامر بالشيء
النهي عن الضد الخاص بادلة اباحة المباحات وان كان المنع من جهة خصوصية اخرى غير اشتغال الذمة فهو منع للفورية كما يشهد به اطلاقات كلمات
المجمعين ونقلة الاجماع ومما ذكرنا يظهر فساد التعارض بين ما دل على فورية الوجوب وما دل على عموم الوجوب لجميع ازمنة الواجب الموسع كما
اخذه بينه وبين ادلة اباحة الضد في غير العبادات مع ان التعارض لا يجدي في المقام بعد استفادة الفورية من منافاة الوجوب لان الغاء الفورية يكون
كالغاء القيد دون المقيد والغاء اصل الوجوب خلاف الاجماع هذا مع ان ما ذكره من التخيير المقتضي للصحة فاسد لان المدار في العموم من جهة الزمان
في مادة الاجتماع والرجوع الى الاصول والاصل هنا فساد الواجب الموسع للشك في تعلق الامر به واما الازالة فهي مباحة قطعا لعدم فوريتها
الضد الموسع مع ان صحتها لا يتوقف على اباحتها مع انه لو سلمنا التخيير فهو لا يقتضي الصحة لان الفرض التخيير بين البناء على وجوب واجب
فورية وجوب الازالة حتى يحكم بالفساد وبين البناء على وجوب الواجب الموسع وعدم فورية الازالة حتى يحكم بالصحة فلا بد من اختيار المجتهد المقلد
لاحدهما وليس هذا من باب التخيير بين فعل الازالة وفعل الصلوة حتى يصح الصلوة وعفي في الثوب البدن عن دم القروح والجروح اللازمة
وهي التي لم تبرء كما عن المحقق الثاني والمستمرة الجروح بحيث لا ينقطع اصلا او ينقطع زمانا لا يتسع لاداء الفريضة مع ازالتها كما فسره في الروض

اعتبار الاستمرار بهذا المعنى كما انه مذهب الاكثر كما في مفتاح الكرامة قال ان الظ من كلام الاكثر ان المدار على المشقة والحرج وكلامهم يعطي لزوم الاثم
على وجه لا يقبل الصلوة بدون الدم فيكون حالهما حال صاحب السلس والمبطون والمستحاضة ودائم النجاسة انتهى وما استظهره من عبارة الاكثر
هو الظ منها في اول النظر ففي المقنعة اعتبار استمرار الدم ومن يتم دم القروح اذا شق ازالته وانه يخف سيلانه وعن ظ اعتبار المشقة وعن سيلانه و
كشف الالتباس الفروح الدامية والجروح اللازمة وعن ق والغنية اعتبار اللزوم في الفروح والجروح والمراد باللزوم كما عن كرة لزوم الدم وعدم برئه في
الروض عبارة المص وفي يع وشرح النافع وكري اعتبار عدم الرقي والرقي هو انقطاع الدم وسكونه كما عن لك والمدارك ولعل هذا كله للاقتصار في
ما خالف الاصل على المتيقن من النص والفتوى والمدارك المص في بعض ما حكي اعتبار الضرورة في العفو واوجب ابدال الثوب مع الامكان محتجا برواية
المشقة وكانه لمضمرة سماعة قال سألته عن الرجل به القرح والجرح لا يستطيع ان يربطه ولا يغسل دمه قال يصلي ولا يغسل ثوبه كل يوم الا مرة فانه
لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة وعن مستطرفات السرائر عن البزنطي عن العلاء عن محمد بن مسلم قال قال ان صاحب القرحة التي لا يستطيع ربطها
ولا حبس دمها يصلي ولا يغسل ثوبه في اليوم اكثر من مرة دلت الموثقة بمقتضى تعليلها والمضمرة بمفهوم قيدها على ان الوجه في عدم وجوب غسل
الثوب لتبديله هو عدم تيسره فلما على وجوب الازالة اذا تيسرت بغير الغسل كالابدال وعلى وجوب الازالة اذا كان له زمان فترة الدم لو كان له فترة
كما في كري وكشف اللثام وعن المنتهى وكشف الالتباس خلافا للمحكي عن الشيخ في ية والمحقق والشهيد الثانيين وجماعة بل نسبه بعض الى الاكثر تارة
والى المش اخرى فلم يعتبروا في ظ كلامهم استمرار الجريان ولا ابدال الثوب ولا مراعاة الفترات لكثير من الروايات المطلقة مثل رواية ابي بصير
قال دخلت على ابي جعفر عليه السلام وهو يصلي فقال لي قائدي ان في ثوبه دما فلما انصرف قلت له ان قائدي اخبرني ان بثوبك دما فقال لي ان بي
دماميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرء الخ فان الظ بل المقطوع به تمكن الامام ع من ازالة الدم عن الثوب ومن ابداله والمتعارف من الدماميل
عدم فترة احيانا بل في كثير من الزمان وفي رواية سماعة اذا كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرء وينقطع الدم والمراد
بالسيلان ليس استمرار الجريان بمعنى عدم الفترة بل المراد ما لم ينقطع عنه الدم بل يسيل احيانا في مقابل ما اندمل او اشرف على الاندمال
فاطلاق المشتق انما هو باعتبار الملكة دون الحال او باعتبار كون التلبس بالمبدأ اكثريا وصحيحة ليث المرادي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
الرجل يكون به الدماميل والقروح فجلده وثيابه مملوة دما وقيحا وثيابه بمنزلة جلده فقال يصلي في ثيابه ولا يغسلها ولا شيء عليه وموثقة
عبد الرحمن قال قلت لابي عبد الله ع الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقيح فيصيب ثوبي فقال دعه ولا يضرك
ان لا تغسله وصحيحة محمد بن مسلم عن الرجل يخرج منه القروح فلا تزال تدمي كيف يصلي فقال يصلي وان كانت الدماء تسيل والمراد بقوله لا تزال تكرر
الخروج دفعة بعد دفعة لا استمرار الجريان واتصال الدم وهو نظير قولهم لا يزال فلان يتردد الى بيت فلان او يقول هذا القول ويشهد له
قوله ع وان كانت الدماء تسيل فان الظ كونه من بعض الافراد الخفية للمسألة لا كونه نفس المسألة فالمعنى يجوز لهذا الشخص الذي به جروح لا تزال
تدمي الصلوة في جميع الاحوال حتى حال سيلان الدم فافهم وفي رواية الجعفي قال رأيت ابا جعفر عليه السلام يصلي والدم يسيل من ساقه والظ ان ما كان
بالامام ع كان بالجروح المتعارفة دون ما لا يزال يسيل منه الدم وموثقة عمار عن الدماميل تكون بالرجل فتنفجر وهو في الصلوة قال يمسحه ويمسح يده
بالحائط او بالارض ولا يقطع الصلوة لم يستفصل ع بين الكثير والقليل مع انه حكم في غير واحد من الاخبار بانقطاع الصلوة بالرعاف الدائم فيدل
على ازالته في الصلوة وكيف كان فظ هذه الروايات كون الامر في هذا الدم اسهل مما تقدم عن المحقق والمص والشهيد وغيرهم ثم لا يبعد حمل
كلمات اكثر من تقدم النقل عنه على ما حملنا عليه الاخبار فيكون المراد بالفروح والجروح اللازمة في محكي ق والغنية الذي هو معقد الاجماع
هي التي لم تبرء كما تقدم عن المحقق الثاني تفسير اللزوم به في كلام المص هنا وان اعترض في ض بان هذا ليس مذهبا للمص الا ان هذا الاعتراض غير
وارد كما اعترف به ولده في المعالم منتصرا للمحقق الثاني بان الظ من هذا الوصف ارادة كون الجرح باقيا غير مندمل ومجرد كون العلامة
لم يصرح بهذا القول في غير هذا الكتاب لا يسوغ حمل اللفظ على خلاف ظاهره سيما مع ما هو معلوم من حال العلامة في كثير من
من عدم الالتزام بالقول الواحد في الكتاب الواحد فضلا عن الكتب المختلفة انتهى وكذا يمكن حمل الدامية في كلام من اعتبرها على معنى السائل
الذي تقدم في تفسير رواية سماعة المتقدمة من كون اطلاق المشتق باعتبار كون التلبس بالمبدأ اكثريا او باعتبار التلبس بالملكة فيكون
مقابلا لما خرج عن هذا الوصف بان جف وطاب واشرف على الاندمال وبهذا الوجه يظهر ان ما مر عن كرة من ان المراد باللزوم لزوم
الدم بمعنى عدم انقطاعه رأسا لا استمرار الجريان وايضا لا ينافي ما استظهرناه في تفسير اللازمة تبعا للمحقق الثاني وصاحب المعالم
ويؤيد ارادة هذين المعنيين من اللازمة والدامية جمع المص قده في القواعد بينها وبين التقييد بمشقة الازالة فان المراد بهما لو كان ما لا
ينقطع سيلانه لم يحتج الى اعتبار مشقة الازالة لان المشقة حاصلة جزما ومما ذكرنا يتضح حمل سائر الاوصاف المذكورة في كلمات من تقدم كعدم
الرقي وعدم وقوف السيلان ونحو ذلك على عدم البرء وبقاء المادة الموجبة لسيلان الدم احيانا لا عدم حصول الفترة في جريان الدم مع

كما ان كثيرا منها بظاهرها او صريحها يأبى عن هذا المعنى الذي اعتبره جماعة على ما تقدم النقل عنهم والظاهر من صحيحة ابن مسلم ورواية الجعفي المتقدمتين
بناء على ما ذكرنا في تقريب دلالتهما فقد تبين بما ذكرنا عدم اعتبار استمرار الجريان وعدم حصول الفترة في العفو واطلاق الاخبار بل ظهورها في عدمه و
اما مشقة الازالة فهل هي معتبرة شخصا في العفو حتى يكون مدارا وعلة او الاعتبار في العفو بنوعها حتى يكون حكمة نظير العفو عن قليل الدم فيه وجهان
الظ هو الاول وهو ظ كل من استدل على العفو بلزوم المشقة كما عن المنتهى وتبت وفقه القرآن للراوندي وابن ادريس في سرائره والفاضلين وهو الاقوى
لانه المنصرف من الاطلاقات بحكم الغلبة بل هو المنوي به الحكم في تعليل موثقة سماعة المتقدمة ولا ينافي عدم التزام المش بمورد التعليل من حيث
عدم ايجابهم لغسل الثوب في اليوم مرة لانه لو سلم الاجماع على عدم وجوبه ولو على سبيل التخيير مع الابدال الا انه يمكن حمل قوله لا يغسل في اليوم
الا مرة على نفي مطلوبية الزائد من مرة فعلا لعدم التيسر وكيف كان فالتعليل دليل على ان رفع احكام النجاسة لاجل الحرج الشخصي لا النوعي
الا ان يقال ان التعليل انما هو لحكم الشخص السائل حيث فرض تعذر غسل الدم وربطه فلا يدل على ان الحكم مطلقا منوط بالمشقة وكيف كان
فاذا حصل الحرج في الازالة بالكلية فلا يجب ولو مع تيسر التخفيف وازالة البعض او ابدال الثوب خلافا للمحكي عن ية فاستشكل في وجوب ازالة البعض
وللمحكي عنها وعن هي فاوجب الابدال معللا بانتفاء المشقة ونفي الترخيص لانتفاء المعلول عند انتفاء علته وجعل في نه الابدال لازما
لكل من اعتبر المشقة وفيه نظر فان من الجائز ان يكون مشقة الازالة عن البدن كافية في الرخصة ورفع الحكم عن الثوب فان المستند هو الاخبار
وهي منصرفة الى الغالب في صورة مشقة الازالة عن البدن وصورة التمكن من ابدال الثوب بل يمكن حمل كلام كل من اعتبر المشقة على مشقة
الازالة راسا فيكون ذلك مسوغا لوجوده في الثوب وان تيسر ابداله فيكون الثوب والبدن هنا بمنزلة شيء واحد فمرجع وجوب الازالة عن الثوب
فقط بمنزلة تخفيف النجاسة ويؤيده ما سيجيء من الاجماع على عدم وجوب عصب الجرح وتقليل الدم وكيف كان فابدال الثوب وان تيسر خلاف
ظ الاخبار من حيث السكوت عن ابدال الثوب مع ان الغالب تيسره للغالب هذا مضافا الى وضوح عدم التفصيل في الموثقة الاخيرة بين التمكن من ازالة
البعض ومن الابدال ومن ابقاء الثوب الملوث اذا كان عليه سائرا وعدم التمكن من ذلك صريح بعضها مثل روايتي ابي بصير والجعفي الحاكيتين
لفعل الامام ع بل هو خلاف ظ الاصحاب حيث انهم وان اختلفوا في ضابط ما يعفى عنه من حيث اعتبار دوام السيلان وعدمه الا انهم جعلوا
هذا الدم في موضع العفو كالعدم جعله في سبيله والجمل وظ نظيره دم البراغيث فوق في الاول ومحكي الثانيين اما ما لا يجب ازالة قليله لا كثيره فهو
دم البراغيث والبق والسمك والجراح اللازمة والقروح الدامية انتهى ومن هنا اعترض في المعالم على ما ذكره في هي بما حاصله ان اللازم عدم
ثبوت خصوصية لهذا الدم من مطلق الدم فان ايجاب ازالة البعض مع عدم المشقة يقتضي وجوب التخفيف مع كثرة التعدد وذلك ثابت في مطلق
الدم بل في مطلق النجاسات مع ان ظ جماعة من الاصحاب ان الخصوصية هنا ثابتة عند الكل وان اختلفوا في مقدارها قال وذكر الفاضل
الشيخ علي في بعض مصنفاته ان الشيخ نقل الاجماع على عدم وجوب عصب الجرح وتقليل الدم بل يصلي كيف كان وان سال وتفاحش الى ان قال
وهذا بخلاف المستحاضة والسلس البول والمبطون اذ يجب عليهم الاحتياط وتقليل النجاسة بحسب الامكان ثم ان الظ من الاخبار بحكم التبادر هو
اختصاص العفو بغير ما تعدى منه في غير محل الضرورة كما عن هي واستحسنه في محكي المعالم وفصل في الحدائق بين ما تعدى اليه بنفسه وبين ما علاه المكلف
بان وضع يده الطاهرة على دم الجرح فهو حسن وان كان الاقتصار على غير المتعدي احسن وان كان ظ الموثقة الاخيرة هو العفو مط فتامل ثم ان الظ
لو لاقى هذا الدم نجاسة اخرى فلا عفو كما صرح به بعض وعن شرح المفاتيح انه متفق عليه ووجهه ظ نعم الظاهر ثبوت العفو عن الفضلات الطاهرة
المتنجسة به اذا كانت في محله كالقيح والعرق ونحوهما مما لا ينفك عن الجرح غالبا واما ما ينفك عنه ففيه اشكال والمرجع في الجروح والقروح الى
العرف والظ ان الكي من قبيل الجروح والظ ان مجروح الغير بمنزلة النجاسة الاخرى ويستحب لصاحب القروح ان يغسل ثوبه في كل يوم مرة للموثقة
والمضمرة المذكورتين ومال في الحدائق الى وجوبه وجعل الاقرب في ية عدمه والظ انه المش ويحكم غسل الثوب بدله وعفي ايضا عما دون سعة الدرهم
البغلي باسكان الغين وتخفيف اللام او بالفتح والتشديد من الدم المسفوح الكائن على الثوب اجماعا مستفيضا كالاخبار والبدن كالثوب عند
الاصحاب كافة على الظ وان كانت الاخبار مختصة بالثوب عدا رواية مثنى بن عبد السلام عن الصادق عليه السلام قلت اني حككت جلدي فخرج منه دم فقال
ان اجتمع قدر الحمصة فاغسله والا فلا وربما حمل على ارادة المقدار واعترض بان هذا المقدار ربما يصنع اضعاف الدرهم وربما احتمل كون
الخمصة بالخاء المعجمة والمراد به اخمص الراحة وفيه ما لا يخفى من حيث الخلل في العربية نعم يمكن حملها على ظاهرها فان خروج مقدار الحمصة
من البدن اولا ملازم لانتشاره بنفسه في البدن بعد سعة الدرهم كما هو شأن الدم الخارج من البدن غالبا حيث انه يجتمع اولا سيما اذا خرج
مستديرا ثم ينتشر بنفسه وكيف كان فالظ انه لا اشكال في الحاق البدن بالثوب الا ان بين الاعراض مقتضى العمومات وجوب ازالة الدم
بقول مطلق عن البدن منعا وجود مثل هذا العموم فان بعض اخبار الرعاف ونحوها وان دل على ذلك الا ان المتبادر منها ما يبلغ الدرهم لا ان الرعاف
في الصلوة يوجب تلويث اكثر من ذلك من البدن غالبا فالعمدة في الحاق البدن بالثوب تارة والثوب الاخرى لما عبر ذلك من البدن من التعدي

عن ظواهر النصوص هو الاجماع المستفاد من رسائلهم المشتملة على رسائل المسلمات المفروغ عنها الا من شاهد فتاوى كل واحد منهم حتى يستبعد
الاطلاع عليها ومن هنا يمكن تحصيل الاجماع في رؤس المسائل التي نعلم بتعرض الفقهاء لها عادة من فتوى جماعة قليلة فضلا عن فتوى الثلثة
ثم سعة الدرهم هل هي غاية للرخصة او للمنع توقف فيه الفاضلان في النافع وكرة والمحكي عن السيد في الانتصار وسلار بل هو الاول والاظهر هو
الثاني وهو المحكي عن المقنعين والشيخين والفاضلين والشهيد وبه صرح في سبلة وحكاه شارح ضه عن علم الهدى في شرح الجمل وظ الانتصار
وعن فخر الاسلام في حاشية الكتاب لظ المنتهى كما اعترف به الشارح المذكور كما عن المسالك وكشف الالتباس بل قيل ان المحكي عن ظ السرائر وصريحا
وعن الخلاف وكشف الحق الاتفاق عليه وربما يتوقف في دلالة عبارة الاخيرين في معقد الاجماع كعبارة الحلبي وابن سعيد على اشارة السبق والجامع
على هذا القول وفيه نظر والمتبع هو الدليل وهو عموم ما دل على وجوب ازالة النجاسة للصلوة وخصوص ما دل على وجوب ازالة الدم خرج المتيقن
وبقي المشكوك وخصوص صحيحة ابن ابي يعفور قلت للصادق عليه السلام ما تقول في دم البراغيث قال ليس به بأس قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر وتفاحش
قلت فالرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعدما صلى أيعيد صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان
يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة الخ ولا اشكال في الرواية كما في كرى من جهة الامر بغسل ما دون الدرهم مع عدم وجوبه
اجماعا الا ان الامر محمول على الارشاد لئلا يلاقيه شيء فينجس ومرسلة جميل عن بعض اصحابنا عن الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام انه لا بأس بان يصلي الرجل
في الثوب فيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان رآه صاحبه قبل ذلك فلا بأس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم ولا يقدح الارسال لان المرسل له
ولا بن جميل لان الراوي عنه ابن عيسى الذي كان يخرج من قم من يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل فكيف يروي بنفسه عن الضعيف الا ان يكون
عنده قرينة على صدقه مثل كون الرواية معلوم الانتساب الى من يروي عنه هذا الضعيف ورواية الجعفي عن الباقر عليه السلام في الدم يكون في
الثوب قال ان كان اقل من الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من الدرهم وكان قد رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته الخبر ويؤيدها الرضوي
وما دل على تحديد المقدار بالدينار الذي هو قريب من الدرهم كما عن الوسائل ويشهد للقول الاخر حسنة ابن مسلم المروية في الفقيه عن الباقر
عليه السلام قال قلت له يكون الدم في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل في غيره وان لم يكن عليك
ثوب غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رأيته قبل او لم تره وان كان اكثر
من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوات كثيرة فاعد ما صليت فيه وربما يؤيد بذيل رواية الجعفي المتقدمة وفيه ان الظ
في امثال المقام ان الحد للحكم والمعيار فيه هو المذكور في الشرطية الاولى فلا بد من ادخال ما هو خارج عن الشرطيتين في موضوع الشرطية
الثانية دخولا موضوعيا ان امكن والا فالحاقها في الحكم بان يقال ان الاقتصار على هذا الفرد من جهة كونه غالب الافراد كما في المقام حيث
ان الغالب لو يجب اعتقاد الناظر في سعة الدم اما القطع بكونه اقل من الدرهم واما القطع بكونه اكثر وان اتفاق كون الدم مقدار الدرهم بحيث
يبعد جدا بل الغالب انه الزيادة واما النقصان ثم هذه العلة غير متحققة في مقدار الدرهم بالنسبة الى الواقع هذا مع ان الادخال الموضوعي في هذا
المقام شايع بان يراد من الاكثر من الدرهم الدرهم فالاكثر منه نظير قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين وما ورد في تحديد انقطاع كثرة سفر المكاري
ونحوه بان يقوم في بلده اكثر من عشرة ايام مع ان الحد العشرة وما ورد في تحديد الفصل بين الرجل والمرأة في الصلوة باكثر من عشرة اذرع ونحو
ذلك ومما ذكرنا عن توجيه عدم التعرض لاصل الدرهم يظهر الجواب عن رواية ابن مسلم فان الظاهر من المشار اليه في قوله وما كان اقل من ذلك هو
نفس الدرهم لا ما زاد عليه فهذه الرواية نظير رواية الجعفي وعلى اي تقدير فلا يعارض ما ذكرنا من الصحيح والمرسلة كالصحيح لكونهما اظهر دلالة
واشهر اعتبارا واوفق برواية الدينار وعلى فرض التكافؤ فلا بد من الرجوع الى العمومات المانعة عن الصلوة في النجاسة وخصوص الدم وربما
يعكس الامر مبنيا على ان المراد بالدرهم في الصحيح والمرسلة هو ما زاد منه نشأ من الغلبة عدم معرفة مقدار الدرهم الا بالزيادة عليه والاقل المراد
المساوي له حقيقة بل وربما يستظهر ذلك من فتاوى كثير ممن تقدم على الفاضلين حيث انهم لم يعنونوا الخلاف في المسئلة قبل الفاضلين و
استشهد على ذلك بما حكاه عبارة الانتصار والخلاف وكشف الحق والجامع حيث ان الظاهر من صدر هذه العبارة هو ما نسب اليهم الا ان كلامهم
في الاثناء مشعر بارادة الزائد قال ويؤيد ذلك انهم لم يعنونوا هذا الخلاف قبل الفاضلين انتهى وفي كلا الاستظهارين نظر اما ما استظهره من
الفتاوى فمخالفة لظواهر اكثرها كما يظهر بالتأمل في عباراتهم وارجاع ما يوهم خلاف ظواهرها الى النص من كلامهم ولذا لم ينسب احد ممن
عنون هذا الخلاف القول الاول الى غير سلار وحتى صرح شارح ضه بانه لم يظهر الخلاف قبل الفاضلين الا من سلار وعلم الهدى على ما قيل
مع تصريحه بخلاف ذلك في الجمل واما ما استظهره من الصحيح والمرسلة ففيه ما لا يخفى ثم الظ ان المراد بالدرهم ليس هذا الدرهم المتعارف الذي
هو ستة دوانيق قطعا لان الاصحاب بين ما قيده بالوافي الذي وزنه درهم وثلث درهم من الدرهم المتعارف كما المحكي عن الفقيه
والهداية والمقنعة والانتصار وف والغنية بل قيل انه معقد الاجماع في الثلثة الاخيرة وبين من قيده بالبغلي كالفاضلين ومن

تأخر عنهما

تأخر عنهما وعن كشف الحق نسبته الى مذهب الامامية بل عن الذكرى باسكان الغين منسوب الى راس البغل ضربه الثاني في ولايته بسكة كسروية ووزنه ثمانية
دوانيق والبغلية كانت تسمى قبل الاسلام بالكسروية فحدث لها هذا الاسم في الاسلام والوزن بحاله وجرت في المعاملة مع الطبرية وهي اربعة دوانيق فلما كان
زمان عبد الملك جمع بينهما واتخذ الدرهم منهما واستقر امر الاسلام على ستة دوانيق وهذه التسمية ذكرها ابن دريد وقيل منسوب الى بغل قرية بالجامعين
كان يوجد فيها دراهم سعتها من اخمص الراحة لتقدم الدراهم على الاسلام قلنا الاولى في نقلها وانما التسمية حادثة فالرجوع الى المنقول اولى
انتهى وعن الحلي ان البغلي منسوب الى مدينة قديمة يقال لها بغل قريبة من بابل بينها وبينها قريب من فرسخ متصلة ببلدة الجامعين تجد فيها الحفرة
والغسالون والنباشون دراهم واسعة شاهدت درهما من تلك الدراهم وهذا الدرهم اوسع من الدينار المضروب بمدينة الاسلام المعتاد تقرب
سعته من سعة اخمص الراحة قال وقال لي بعض من عاصرته ممن له اطلاع باخبار الناس والانساب ان المدينة والدراهم منسوبة الى ابن ابي البغل رجل
من كبار اهل الكوفة اتخذ هذا الموضع قديما وضرب هذا الدراهم الواسع فنسب اليه الدرهم البغلي وهذا غير صحيح لان الدراهم البغلية كانت في
زمن الرسول ص وقبل الكوفة انتهى والظ ان المخالفة بينه وبين المحكي عن ابن دريد في وجه التسمية كما ان المحكي عن المهذب من ان البغلي بفتح الغين
وتشديد اللام هو الذي سمعناه من الشيوخ ره قال بعد نقل ما في كرى ان اتباع المتكلمين لفقها اولى من اتباع المنقول عن ابن دريد انتهى ارجع الى
مثل ذلك ايضا ثم الظاهر ان البغلي والوافي واحد لما جمع بينهما كرى وعن اكثر كتب المتأخرين وهي صنيعة الجمع بين الاجماع المتقدم المحكي عن الانتصار
وف والغنية وبين نسبة البغلي الى مذهب الامامية فلا يبعد دعوى الاتفاق على ان المراد بالبغلي والوافي درهم واحد كان وزنه ثمانية دوانيق
وحيث ما في المدارك من الاشكال في ذلك من جهة ان الواجب حمل الخطابات الواردة عن الائمة صلوات الله عليهم على المتعارف في زمانهم وان
البغلي ترك في زمان عبد الملك وهو مقدم على زمان الصادق عليه السلام والمسئلة قوي الاشكال محل نظر لان غير واحد من الروايات من مولينا الباقر عليه السلام
والظاهر عدم هجر اطلاق الدرهم على البغلي في زمانه عليه السلام فان مولانا الصادق عليه السلام كما قيل قبل وفات عبد الملك بثلاث سنين وربما يدفع هذا الاشكال
كما عن شيخنا البهائي ره بان الواجب حمل كلامهم على ما يوافق زمان النبي صلى الله عليه وآله لان احكامهم متلقاة عنه وهي عندهم مثبتة في صحيفة
باملاء رسول الله ص وخط علي صلوات الله عليهما واليهما الطاهرين وفيه نظر ظاهر لان ذلك لا ينافي جواز التعبير بل وجوبه باصطلاح اهل زمانهم
ثم ان ما ذكرنا من مغايرة هذا الدرهم لدراهم الاسلام انما ينفع مع معرفة سعته والا فمجرد العلم بوزنه لا ينفع وليس هنا ما يعلم منه ذلك
الا ما عرفت من الحلي من شهادته بان سعته مقدار اخمص الراحة وعن ابن ابي عقيل تحديد مقدار اخمص الدم بالدينار وعن الاسكافي تحديد الدرهم
بعقد الابهام الاعلى من غير تعرض لكونه البغلي او غيره وفي المعتبر ان لكل متقارب ولا ريب ان كلام العماني لتحديد الدرهم والاسكافي لم يتعرض
لخصوص البغلي نعم نسبه في المعتبر تقدير الحلي الى الاشهر وتبعه في ذلك شارح ضه وفي الروض جزم بقبول شهادة الحلي واعترضه ولده في المعالم بان
الشهادة يعتبر فيها التعدد **اقول** ولعله من باب حصول الاطمينان بل القطع بقوله لا من باب الشهادة والاحوط بل الاقوى الرجوع فيه
الى الاقل لانه المتيقن في تخصيص عمومات ازالة مطلق النجاسة وخصوص الدم وربما يتبع من ذلك بان العمومات مخصصة قطعا بالدرهم
فصار الدرهم من حيث المقدار نوعين احدهما يجب ازالته والاخر لا يجب فلا بد في المشتبه منهما من الرجوع الى الاصل وهو استصحاب بقاء
الثوب على صحة الصلوة وفيه نظر ظاهر لانه قاسه على الشبهة المصداقية كما لو شك في كون الدم مما يعفى عنه او من غيره كالحيض وهو باطل ثم
انه لا خلاف في عدم العفو عن الزائد عن المقدار المذكور اذا كان مجتمعا وفي المتفرق الزائد عن ذلك المقدار على تقدير الاجتماع خلاف
والحق جماعة دم نجس العين بدم الحيض واخويه وعلل بتضاعف النجاسة تارة وانه لنجس العين وهو مبني على ثبوت تضاعف النجاسة
او المتنجس للنجس وبسط المقال في ذلك ان يقال ان تضاعف النجاسة على اربعة وجوه تنجس المتنجس وتنجس نجس العين ونجاسة نجس العين كون
الكافر ونجاسة المتنجس كعصير وزمنا العنب المتنجس خمرا وحكمها ان الحكم الشرعي ان كان مترتبا على نفس عنوان النجس او المتنجس فلا ينبغي الاشكال في
وجوب ترتيب حكم العنوانين فاذا قال الشارع الكافر حكمه كذا والميتة حكمه كذا فالكافر الميت يجتمع فيه الحكمان الا ان يكونا متماثلين فيتداخلان او
يكون احدهما قابلا للدخول تحت الاخر كما اذا ورد الدليل على وجوب غسل ما اصابه البول مرتين وما اصابه الدم مرة فيكفي المرتان وقد يشكل التداخل
فاذا قال الشارع يجب نزح الثلثين مثلا للكافر واربعين للميتة وفرضنا اطلاق كل منهما بحيث يشمل مادة الاجتماع وان كان الحكم الشرعي مترتبا
على النجاسة فان كان مترتبا على مطلق النجاسة فلا اشكال في اتحاد الحكم فاذا قال الشارع يجب غسل كل نجس مرتين كفى المرتان ولو لاقى الثوب لعين
وزد من النجاسة اذ النجس لا يقبل الاتصاف بالنجاسة لامتناع تحصيل الحاصل وان كان الحكم الشرعي مترتبا على نجاسة خاصة كما اذا ثبت بالدليل ان
نجاسة الخنزير حكمها كذا ونجاسة الدم معفو عنها ولم يثبت ان نجاسة البول كذا او ثبت خلافه فالظ تضاعف النجاسة سواء جعلنا النجاسة صفة منتزعة
عن الاحكام الشرعية التي حكم بها الشارع على العنوانات النجسة او الاجسام الملاقية لها ام جعلناها صفة اصلية يتفرع عليها تلك الاحكام
اذ لا استحالة في قيام نجاستين في جسم واحد اذا كانت امتيازهما بان كشف عن ذلك تغاير احكامهما الواردة في النجاسات الواقعة

في ازالة

في البر وعن ابن عمر مطلق نجاسة ما لا تتم الصلاة فيه منفردا كالتكة والجورب بل هو نقل محض ومعرب القلنسوة بضم السين وشبهها الا
في ذلك قبل الاجماع المستفيض بل المحقق في الجملة قوله ع في رواية ابن سنان كلما كان على الانسان او معه مما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس ان
يصلي فيه وان كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل والخفين وما اشبه ذلك واقتصر بعضهم على خمسة بابدال الكمرة في الرواية بالجورب
ولعل مراده التمثيل لا التخطئة مثل ما اشبه ذلك في الرواية ويجب عليه المراد بعد جواز الصلاة فيه عدمه من جهة صغره لا من جهة رقته ولا من جهة اسمها
على وجه كثيرة لا تستر العورتين فيدخل في الموضوع الخاتم والسوار والدملج وعن ابن ادريس عد السيف والسكين ولعل مراده كما في كشف اللثام السير و
النجاد لا نفسهما او غلافهما بقرينة انه خص الحكم بالملابس الا ان يلتزم بارادة ما يتم السيف من الملابس بان يراد منها كلما يصدق الصلاة فيه وقد ورد
في بعض الروايات انه يصلي في السيف ما لم ير فيه دم وربما يعد العمامة من ذلك كما عن الصدوق وحمل على الصغيرة التي لا تستر وربما قيل ان العمامة بهيئتها
لا تستر وفيه نظر ويرده ايضا صحيح العيص بن القسم عن الرجل يصلي في ثوب المرأة وازارها ويعتم بخمارها قال نعم اذا كانت مأمونة دل على عدم جواز
الصلاة في العمامة مع العلم بنجاستها ثم ان الظاهر من الروايات المشتملة على عنوان الصلاة فيما لا تتم الصلاة فيه هو اختصاص العفو بالملابس وفاقا
للمحكي عن صريح السرائر وظاهر الاكثر منهم المصنف والشهيد في الذكرى وهو قضية البيان بل ظاهر كل من عبر بقوله تجوز الصلاة فيما لا تتم الصلاة فيه منفردا فان
ظاهر الصلاة في الشيء التلبس به حال الصلاة فلا يدخل مثل الدرهم والعصابة المحمولة في الجيب وفي العصابة المشدودة على الجرح او على العين
وجهان خلافا للمحكي عن الصادق عليه السلام المصنف في لف والشهيد في ذكرى وشرح الله والمحقق الثاني مع صد واصحاب المدارك وخيرة والدلائل وظاهر النهج
فعمموا الحكم لغيرها ولعل لقوله في الرواية المتقدمة كلما كان على الانسان او معه فيها ذيله وهو قوله فلا بأس ان يصلي فيه ظاهر في الاختصاص
بالملابس اذ لا يقال انه صلى في الدراهم خلافا للمحكي في مفتاح الكرامة عن كل من لم يخص الحكم بالملابس ويعتبر ايضا كونها في محالها لانه المتبادر من
اطلاق النص ومعاقد الاجماع وعلى ما ذكرنا فلو شد تكته على وسطه او حملها على عاتقه لم تجز الصلاة وكذا لو اخذ القلنسوة بيده بناء على المنع من
حمل النجاسة في الصلاة الا ان يقال ان العفو عن الملابس التي لا تتم الصلاة فيها مستلزم للعفو عن المحمول الذي لا تتم الصلاة فيه بطريق اولى
لان التلبس بالنجاسة اقوى من الحمل مع ان الظاهر الكمرة في الرواية وهو كيس يجعل فيه الذكر خوفا من سراية النجاسة عند الاحتلام فتأمل ثم ان قول المصنف قدس في
ليس في حال الصلاة ملبوسا الا في محله الا ان يقال ان التلبس بالتكة لا يشك في التوسط لتجعيل الذكر عند مخافة الاحتلام لان قول المصنف قدس في ما
النعميم ان تنجست بغير الدم كالمسند لذلك لاحتمال توهم اختصاص الحكم بالدم فهو لمجرد التوضيح ثم لما ذكر ما يعفى عنه لانه شرع في كيفية الازالة فيما يجب ازالته
وينبغي ان يعلم اولا انه لا اشكال في انه يعتبر في التطهير ازالة عين النجاسة واثرها الكاشف عن وجود العين لا العرض الباقي منها على المحل وان كان
ذلك في جوهر في الحقيقة لاستحالة انتقال العرض الا ان هذا لا يصدق عليه عرفا احد عنوانات النجاسات ولو صدق فلا ريب في انصراف الاطلاقات الى
العنوانات العرفية فلون الدم الباقي في الثوب بعد المبالغة في غسله بحيث لا يخرج منه الاجزاء الدموية الا بعلاجات غير متعارفة لا يصدق عليه ولا ينصرف
اليه عنوان الدم فلا يحكم بنجاسته نعم ما دام يحكم عليه عرفا بوجود الدم فيه وان احتاج اخراجه الى عصر شديد او فرك بليغ فيحكم بنجاسته وكثيرا ما يحصل ذلك
في بعض المواضع وبما ذكرنا يحصل الجمع بين ما ادعي عليه الاجماع من عدم وجوب ازالة العرض من اللون والرائحة كما عن المعتبر وبين ما عن المصنف في
والنهاية من الجزم بوجوب ازالة اللون مع الامكان وعن النهاية وجوب ازالة الطعم لسهولتها وعنها ايضا لو بقيت الرائحة واللون وعسر ازالتهما
ففي الطهارة اشكال وفي محكي جامع المقاصد ان المراد بالعسر العسر عادة فلو كانت بحيث تزول بمبالغة كثيرة لم يجب ثم قال وهل تتعين نحو الاشنان
والصابون ام يتحقق العسر بمجرد الغسل بالماء اذا لم تزل بكل محتمل والاصل يقتضي الثاني والاحتياط يقتضي الاول انتهى والمراد بالعسر ما كان ناشئا عن
المبالغة في الغسل على الوجه المتعارف دون تعسر الوصول الى السبب المتعارف للازالة فانه داخل في تعسر الازالة ولا مدخلية له في التطهير بعد زوال
العين عرفا ولو عولج المحل فاستخرج منه لون اللون الثابت ففي نجاسته هذا اللون اشكال من انه تغير بعين النجاسة ومن ان العين غير موجودة بحكم العرف
فكان بمنزلة التغير الحاصل من المجاورة دون الملاقاة وعلى الاول فالظاهر تنجس الثوب ثانيا بهذا الماء المتلون المستخرج منه ولا مانع من التزامه
لان الاجزاء اللطيفة يحكم بنجاستها من جهة ان المناط حكم النجاسة بالموجود العرفي للاعيان لا الوجود الواقعي المفهوم بالادلة الحكمية والبراهين الانية باستحالة
وجود الجوهر من وجود عرضه الذي يستحيل انتقاله عنه الى غيره والمسئلة محل تأمل ثم ان الاكثر على وجوب تعدد الغسل عن البول في الثوب والبدن
وعن المعتبر دعوى الاتفاق ويدل عليه الاخبار في الثوب والبدن ففي صحيحة ابن مسلم قال سألته عن البول يصيب الثوب قال اغسله مرتين ونحوها
صحيحة ابن ابي يعفور ورواية ابي اسحق النحوي قال سألته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء وسألته عن الثوب يصيبه
البول قال اغسله مرتين ونحوها في المنتهى ما عن الحلي في مستطرفات السرائر نقلا عن جامع البزنطي وفي صحيحة ابن مسلم عن الثوب يصيبه البول
قال اغسله في المركن مرتين وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة ولكن في اخبار الاستنجاء من البول ما يظهر منه الاكتفاء بالمرة ولو تم هذا الظهور
امكن التفصيل بين الاستنجاء وغيره لان اخبار التعدد ظاهرة في الاصابة من الخارج والمسئلة محل اشكال وقد مر بعض الكلام في الاستنجاء

فراجع

فراجع ثم الاقوى اعتبار ورود الماء على المحل فلو عكس انفعل الماء ولم يفد المحل طهارة للاصل ولعموم ما دل على انفعال القليل الا ان كل نجس منجس و
عدم جواز التطهير بالمتنجس خرج من القاعدتين الاخيرتين الماء الوارد على النجاسة وبقي المورود مضافا الى انصراف الغسل الى هذا النحو اذا كان الماء قليلا
فتمضغ الى ظهور ادلة الصب في تعيين الورود وحملها على ارادة مطلق الملاقاة وذكر الصب من باب الغلبة يحتاج الى قرينة وبذلك يقيد اطلاقات ظهور
الغسل او فرض عدم انصرافها الى صورة الورود ثم لا فرق فيما ذكر بين الاناء وغيره فان استقرار الماء في الاناء بعد صبه منه لا ينافي اعتبار الورود بل هو
نظير الماء المستقر في الثوب قبل العصر فالعبرة بالورود في اول الامر كما نبه عليه في الذكرى اخيرا بعد استثنائه الاناء ونحوه من عموم اشتراط الورود
ومن هنا يظهر انه لا ينافي ما ذكرنا صحيحة ابن مسلم الوارد في غسل الثوب في المركن فانه لا دلالة فيه على جواز جعل الماء في المركن اولا ثم نقل الثوب
فيه بل المتبادر جعل الثوب في المركن وصب الماء عليه ولا يقدح استقرار الغسالة قبل العصر كما ذكرنا ولذا عدل في الذكرى عن الاستثناء ذاهبا
لتقويته عدم الفرق بين الورودين الى رواية ابن محبوب فيها السؤال عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى فيجصص به المسجد فوقع ان الماء والنار
قد طهراه فان الغالب في تجبين الجص ان يجعل الماء اولا في الاناء ثم يجعل فيه الجص ولا يخفى من دلالة الرواية ثم ان الاقوى كما في سائر النجاسات
بالبول في لزوم التعدد اذا غسلت بالقليل للاصل فقد الاطلاقات على مثل قوله ان اصابك النجاسة القذارة فاغسله وقوله اغسل ثوبك
من ابوال ما لا يؤكل وشبههما والظاهر ورودهما في بيان وجوب اصل الغسل وقبله مضافا الى فحوى قوله في رواية ابي العلاء
المتقدمة وصحيحة البزنطي تماما موثقا فان المراد من ذلك وان كان بيان عدد وجوب الدلك الا انه يظهر منه ان الاكتفاء بالصب لرقة البول وغيره
يحتاج مضافا الى الصب مرتين الى الدلك لزوال العين ولا ينافي ذلك ما ورد من انه لا حد للاستنجاء الا النقاء مع عدم القائل بالتعدد فيه
لجواز اختصاصه بهذا الحكم كما اختص ما ثره بالعفو فقد كله فيما اذا غسل بالقليل ويأتي حكم الغسل بالكثير والجاري ولا بد من العصر في غسل
الثوب ونحوه مما ينفذ فيه الماء الغسالة على المشهور كما عن جماعة بل الخلاف نعرفه كما عن الحدائق بل عند علمائنا كما عن المعتبر مسندا لا فيه كما عن جمع بل جعلوا
العصر في مفهوم كان ان نفي فهو صب و بوبه مضافا الى ان ما ورده من غسل الثوب ومن الامر بغسل الثوب يجعل مغايرا للعصر بعد غسل الثياب
قرينة على ارادة العصر وان لم يقل بدخوله فيه وضعا او انصرافا سيما مع ان المركوز في الاذهان كون النجاسة نوعا من الوسخ في نظر الشارع نافذا في
الاجسام يجب قابليتها من حيث الصلابة وعدمها ما نقل في الاخبار من التعبير في تطهير البدن بالصب وفي تطهير الثوب بالغسل مضافا الى حسنة الحلبي
بابن هاشم في بول الصبي قال تصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا وقوله في موثقة ابي العضل اذا اصاب ثوبك من الكلب رطوبة
فاغسله وان مسحه جافا فاصب عليه الماء ثم لو فرضنا عدم العلم بدخول العصر في مفهوم الغسل كفانا الشك في ذلك لما تقدم من الاصل وقد الملاك
وعلله ايضا في هي كما في ض وعن مع صد بان اجزاء النجاسة لا تزول الا به ولان الماء القليل ينجس بها فلو بقي في المحل لم يطهر وزاد في محكي تب على الو
الاخير الاستناد الى قوله ع في رواية ابن ابي العلاء في بول الصبي يصيب الثوب قال تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره وكان نجل الصبي في الرواية
على من اكل وفيه نظر كما في دعوى عدم زوال اجزاء النجاسة الا بالعصر كيف وبول الصبي لا بد من ان يزول اجزائه مع عدم وجوب العصر فيه اتفاقا او
بعض التابعات المتنجسة او منشأ العمدة في الاستدلال بعد الشهرة والاتفاق المحكي هو الوجه الاول والثالث وعليهما فاللازم فيما يحتاج
الى تعدد الغسل عصران كما هو المحكي عن صريح السرائر والمعتبر وهو لازم حيث ذكروا الوجه الاول بل لازم كل من لم يتعرض للعصر كالمحكي عن
كثير من كتب الشيخ والانتصار والناصريات لظهور اكتفائهم عنه بالغسل والا فيبعد عدم قولهم بوجوب العصر مع ما سمعت من دعوى
المعتبر الاتفاق على وجوبه وكيف كان فوجه لزوم تعدد العصر على الوجه الاول واضح واما على الثاني فلان بقاء الغسالة المتنجسة بعد الغسلة
الاولى يوجب انفعال الماء الثاني فيخرج عن قابلية التطهير فان القدر الثابت من الاجماع ولزوم الحرج هو ان الماء الثاني لا ينفعل بملاقاة
نفس المحل واما عدم انفعاله بملاقاة الغسالة الباقية في المحل فلم يقم عليه دليل يخرجه من عموم ادلة انفعال القليل هذا مضافا الى ان
حكمة تعدد الغسل لعلها حصول خفة النجاسة بالمرة بالغسلة الاولى لتزول بالمرة في الثانية وما دام ماء الغسل في المحل لا يعلم
حصول الخفة بل ربما يظن عدم حصولها نعم تظهر الثمرة بين الوجهين فيما اذا غسل في المرة الثانية بالكثير او الجاري فان العصر يسقط
رأسا على الوجه الثالث والا فيدخل في ض تبعا للمص والشهيد المحقق الثاني وصاحب الموجز وشارحه بل يحكى عن بعض من عاصرناه وفي الحدائق
منه الا ان المصرح بنفي الخلاف وجود القائل بالتعدد في غير القليل ولعله لازم من ادخل العصر في مفهوم الغسل حيث عرفت انه يكفي الشك
في ذلك فاللازم الحكم بوجوب العصر في الجاري لولا قوله ع في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر ويثبت الحكم في الجاري
بضميمة عدم القول بالفرق بين المطر والجاري بل يمكن اجراء الحكم في الكثير ايضا لاجل عدم القول بالفرق ظاهرا مضافا الى قوله عليه السلام في
بعض الروايات مشيرا الى غدير الماء ان هذا لا يصيب شيئا الا طهره مضافا الى ما ورد ان ماء الحمام بمنزلة الجاري فالاقوى عدم وجوب
العصر في الكثير والجاري وفاقا للاكثر على الظاهر ومن جميع ذلك يظهر قوة الاكتفاء بالغسلة الواحدة في الجاري والكثير في البول

وغيره

وغيره مضافا في البول الى ما تقدم من صحيح ابن مسلم وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة ونحوها الرضوي ويمكن الاستدلال بها على ثبوت الحكم في غير
البول بضميمة عدم القول بالفصل مع ما ذكرنا في دليل العصر يعلم وجوب الدق والتغمير فيما يعسر عصره كالفراش الغليظ والمحشو بالصوف ونحو ذلك
وربما يظهر من بعض الروايات كفاية صب الماء عليها حتى ينفذ الى جانبها الاخر ولابد من تقييده بكونه مع الغمز او الدق والحكم بوجوب العصر ثابت في ازالة
سائر النجاسات الا في بول الرضيع فلا يجب العصر فيه بلا خلاف ظاهر لحسنة الحلبي المتقدمة عن بول الصبي قال يصب عليه الماء وان كان قد
اكل فاغسله غسلا والغلام والجارية في ذلك شرع سواء وظاهرها جريان الحكم في الصبية كما عن ... الا ان يرجع الذيل الى الجملة الاخيرة يعني
قوله ان كان قد اكل الخ ثم ان المتحصل مما ذكرنا هو انه يعتبر في التطهير مداخلة الماء المطلق لاجزاء المتنجس على وجه الغلبة ثم خروج الغسالة عنها او انفصالها
بما عاصر ويتفرع على هذا انه لا يطهر المايعات المتنجسة بعد التنجس كالشمع والقير والشحم لعدم مداخلة الماء لباطنها فلا يطهر الا ظاهرها وقد يشك
في المداخلة على وجه الغلبة كما في الصابون اذ يحتمل قويا كون الواصل الى الباطن بسبب المجاورة اجزاء مائية لطيفة يشك في صدق الماء او انصرافه اليها
فضلا عن تحقق غلبتها على الاجزاء الباطنة فالحكم بتحقق الغسل هنا مشكل ولم يتم على كفاية مجرد ملاقاة الماء في التطهير دليل نعم يمكن ان يقال
مثل قوله في مرسلة الكاهلي المتقدمة كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر وقوله في الخبر المتقدم ايضا مشيرا الى غدير الماء انه لا يصيب شيئا الا طهره يدل على
على كفاية مجرد الملاقاة في الكثير والجاري فيكفي في القليل للاجماع على عدم الفرق بينها من جهة لابدية صدق الغسل وان كان بينهما فرق
من جهة وجوب اخراج الغسالة في القليل وعدم وجوبه في غيره الا ان الظاهر من قوله يراه ماء المطر او قوله يصيب شيئا لا يشمل مثل نفوذ الرطوبة نعم لو
كان الواصل هو الماء امكن الدعوى فالحاصل ان اعتبار دخول الاجزاء المائية واما الغلبة فهي حاصلة في كل جزء بحسب حاله من الصغر والحاصل ان الروايتين
المتقدمتين تدلان على طهارة كل متنجس بالكر والمطر وفي حكمه الجاري ويلحق بها الغسل بالقليل للاجماع على عدم الفرق بينهما من هذه الجهة وانما
منع جماعة طهارة ما ذكر بالقليل من جهة عدم خروج الغسالة مع انه يمكن ان يستفاد من الاخبار مثل رواية السكوني عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين
عليه السلام سئل عن قدر طبخت فاذا فيها فارة قال يهراق المرق ويغسل اللحم ويؤكل ونحوها رواية زكريا بن ادم في قدر قطر فيه قطرة نبيذ هذا كله مضافا الى ما
ذكره بعض بل اكتفى به في الاستدلال به على هذا المطلب ردا على صاحب الحدائق حيث انكر عموم الدليل على طهارة كل شيء بالماء ردا على صاحب المستند بالاطلاق
ادلة الغسل من ان تطهير كل متنجس اذا غسل على الوجه المعتبر قاعدة كلية استفيد من استقراء الموارد الخاصة والا لاحتجنا الى الدليل في كل جزئي و
بالجملة فالظاهر انه لا اشكال في تطهير الامور المذكورة اذا علم وصول الماء الى الاجزاء الباطنة انما الاشكال فيها من جهة التقييد الثاني من التقييدين
اللذين اعتبرناهما في حصول الطهارة وهو خروج الغسالة وانفصالها بالعاصر وفقد الامرين في الغسل بالقليل واضح ولذا ذكر جماعة منهم
الشهيدان والمحقق الثاني بل نسب في محكي المعالم الى المعروف بين المتاخرين انه لا يطهر بالقليل ما لا يخرج منه الماء خلافا للمحكي عن صريح المنتهى وتبعه
مجمع الفائدة ولعلهم جوزوا غسل هذه الاشياء بالقليل تمسكا بلزوم الحرج واطلاق ادلة الغسل وان المتخلف في هذه ليس باكثر من المتخلف في الحشايا بعد
الدق والتغمير في الكل ما لا يخفى لان العسر والحرج لا يوجبان رفع نجاسة المتنجس اذا لم يحصل تطهيره على الوجه المعتبر ولذا لا يحكم بطهارة ذلك الماء
بالقليل ان تضرر الشخص بنجاستها وسيجيء عدم طهارة ما يفسده التغمير بدون التراب وغير ذلك نعم يصلحان لتاسيس الحكم اذا دل عليه الدليل
واما الاطلاقات فهي ساكتة عن حال الغسالة حتى لو قلنا بعدم اعتبار اخراج الماء في غسل الامور المذكورة فيمكن تقييدها بما دل على سببية الغسل للطهارة
بما بعد اخراج الماء المتنجس بالغسل جمعا بينها وبين ما دل على انفعال الماء القليل بالملاقاة ولذا لا يحكم بطهارة الغسالة باطلاق غسل
الثوب واما قياسه على المتخلف في الحشايا فهو فاسد من اصله مع ظهور الفرق بان الباقي في الحشايا قليل من الغسالة والباقي في هذه الامور مجموع
الماء الملاقي للباطن نعم ربما يقال انه لا ازيد من ذلك وجوب تجفيفها بالشمس بعد الغسل لزوال الغسالة المتنجسة بالملاقاة وفيه ايضا نظر لان
دخول اخراج ماء الغسالة في مفهوم الغسل او كون مطلقات الغسل منصرفا الى ذلك وكيف كان ففي غسل هذه الامور بالقليل اشكال بل
ربما اشكل غسلها بالكثير وان كان الظاهر من الذخيرة كما في محكي عدم الخلاف في جواز غسلها بالكثير حيث ان الماء النافذ في اعماق الجسم لا يتصل
بالكثير على وجه يصدق اتحاده معه عرفا حتى يصدق على المجموع عنوان الكر او الجاري الا ان يقال ان الاجماع منعقد على عدم انفعال المتصل بالكثير
والجاري حتى الان يدعى ضعف الاتصال بحيث يلحق عرفا بالانقطاع ولهذا لو فرضنا ان نجاسة عينية وقعت في الكثير وكان بعض جوانبه خارجا
عن الماء فنفذ الماء من الكثير الى ذلك الجانب فتقاطر على جسم فلا يلزم تنجس ذلك الجسم على الطهارة الا ان يقال ان غاية الامر الشك والاستصحاب يرجع
الى صالة عدم انفعال تلك الاجزاء فيطهر الباطن نعم يحصل الاشكال فيما لو انقع الشيء بالماء ووقع في الكثير وفرضنا عدم نفوذ الكثير الى اعماق
من جهة وجود اجزاء الماء المتنجس فيه فانه لا يكفي مجرد اتصال تلك الاجزاء باجزاء الكثير اما على اعتبار الامتزاج فظ واما على مطلق الاتصال فلعدم
تحقق الاتحاد عرفا فالاحوط بل الاقوى لزوم تجفيف الجسم النجس اولا ثم وضعه في الكثير واحوط من ذلك تجفيفه بالشمس ثانيا واحوط من ذلك وضعه
في الكثير ثانيا واحوط من الكل تجفيفه ثالثا ثم انه يشكل العمل بالروايتين المتقدمتين من حيث شمول اطلاقهما او ظهوره في كفاية غسل اللحم

المتنجس بالماء القليل لما ذكرنا من عدم انفصال الغسالة عنه الا ان يدعى قابلية اللحم المطبوخ للعصر او يراد غسله في الكثير او يحمل على عدم نفوذ النجاسة
في اعماقه والا فالعمل بهما في مقابل قاعدة انفعال الماء القليل مشكل وان ذكره الشيخ في يه والمص في فع ولعت كما حكي عنهم الا ان الاول يورد ما في
متون الاخبار وبنا الثاني على تطهير امثاله بالماء القليل كما تقدم وعن القاضي الفرق بين وقوع قليل الخمر في القدر وكثيره فيطهر اللحم بالغسل في الاول و
الثاني ومما ذكرنا يظهر عدم طهارة الارض الرخوة بالقاء الماء القليل عليه كما عن جماعة منهم المحقق والمص والشهيد اذ لا يخرج منها الماء المتموج وغا
منه هو المقدار الزائد الذي يصب بعد تحقق اقل الغسل كما لا يخفى خلافا للمحكي عن الشيخ والحلي فطهراها بالقاء الذنوب من الماء لرواية ابي هريرة
في اعرابي دخل المسجد فبال فيه فامر رسول الله صلى الله عليه وآله بالقاء ذنوب من ماء وفي رواية تعلموا ويسروا ولا تعسروا وحملت الرواية على كرية الذنوب
او كون الارض حجرا او خروج غسالته الى خارج المسجد او ارادة رطوبة الارض لتجففها الشمس وكل ذلك بعيد مع ان الرواية مشهورة كما عن البيان
والموجز ومقبولة كما عن كري لكن الانصاف ان مخالفتها لقاعدة نجاسة الغسالة وهنها مضافا الى انها حال زاوية نعم روى الشيخ في
الموثق عن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الموضع القذر يكون في البيت وغيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القذر قال
لا يصلى عليه واعلم موضعه حتى تغسله الحديث وظاهرها جواز غسلها بالماء القليل والسند لا يخلو عن قوة لوجود بني فضال فيها الذين ورد فيهم
خذوا ما رووا وذروا ما رأوا والمسلم من قاعدة نجاسة الغسالة ما اذا اخذت الارض جميع الغسالة او اكثرها والا فلا يحتمل من ان يجذب من
الغسالة شيئا على حسب استعداده فاذا كان في الارض صلابة بحيث ينفصل عنه اكثر الغسالة فلا ينبغي الاشكال في طهارتها بالقليل نعم يحكم
بنجاسة الموضع الذي ينتقل اليه الغسالة وفاقا للمحكي عن المحقق حيث عد من جملة ما يطهر الارض ان يغسل بما يغمرها ثم يجري الى موضع اخر
فيكون ما انتهى اليه الماء نجسا انتهى وربما يستظهر من عبارة قد عدم الخلاف بيننا في ذلك حيث لم ينسب الخلاف الى بعض اهل الخلاف ثم لو اريد
ان لا ينجس بالغسالة موضع اخر من الارض فليحفر وسط الارض حفيرة ينزل اليها الماء ثم يطمها بالتراب الطاهر ومما ذكرنا يظهر حال التنور اذا تنجس
ومن جملة ما لا يطهر بالغسالة الفضة والرصاص اذا تنجسا في حال الميعان فان المحكي عن العلامة الطباطبائي انه لا يطهر بالغسل الا ظاهرها
ويجب غسلها حينا بعد حين اذا احس بعض ظاهره وخرج الباطن حذرا عن المس بالرطوبة وتكتفي المربية للصبي بغسل ثوبها الواحد في كل يوم مرة
المستند في ذلك ما رواه ابو حفص عن الصادق ع في امرأة ليس لها الا قميص واحد ولها مولود فيبول عليه قال يغسل قميصه في اليوم مرة والعمل
بمضمونها مشهور بين المتاخرين وبه ينجبر ضعف الرواية لو كان الا ان اللازم من ذلك وجوب الاقتصار على المتيقن من مادة اجماع الجابر والمنجبر و
عدم كفاية وجود احدهما فضلا عن مورد فقدهما وح فلا يلحق المربي بالمربية وفاقا لظ جماعة ولا الصبية بالصبي وفاقا للمحكي عن المعتبر وير
بل عن الشيخ والاكثر حيث اقتصروا على ذكر الصبي وخلافا للمحكي عن الشهيدين واكثر المتاخرين ولا الغائط بالبول وفاقا للمحكي عن ظ المعتبر خلافا
للمص هنا وفي التحرير ولا البدن بالثوب وظ الرواية عدم الفرق بين تولد المولود منها او من غيرها ولا اعنون المسئلة في كلماتهم بالمربية وان المتيقن
هو الغسل فلا يكفي الصب وان اكتفي به في بول الصبي الذي لم يطعم وفاقا للمحكي عن ظ جماعة الا ان الظ ان المراد بالغسل هنا ما يعم الصب كما في قوله
اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل فان الصبي لم يخرج من هذا العموم قطعا وظ الرواية ايضا التخيير في زمان ايقاع الغسل حتى في غير وقت الصلوة
وان اقتضت العادة طرو النجاسة اذا تقدمت على الصلوة واما دعوى ظهور الرواية في وجوب الغسل فهو لا يكون الا بعد دخول الوقت فلا دليل
على الاجزاء مثله فلو عدت بان المقام مشابه بان علاج هذه النجاسة ولو في زمان عدم وجوب الصلوة فظاهر ان الغسل مرة في كل يوم بدلا عن
غسله في كل مرة عرضت النجاسة لها نعم ذكر جماعة ان الاولى تاخير الغسل الى اخر النهار لتدرك الصلوات الاربع مع الطهارة ولا ريب في الاولوية
والظاهر ان الليل داخل في اليوم ولو اخل بغسل الثوب فالظ فساد كل صلوة وقعت بعد الاخلال بالواجب ولو صلى مع نجاسة ثوبه او بدنه عامدا اعاد
في الوقت وخارجه بلا خلاف بين من يشترط الطهارة الخبثية في الصلوة والجاهل بالاشتراط كالعامد اتفاقا نعم لصاحب المدارك وشيخه كلام
في كون الجاهل بقصيد المكلفا بالواقع ومؤاخذا على مخالفته رد بعموم ادلة التكاليف مع عدم ثبوت كون الجهل التفصيلي عذرا عقليا او
شرعيا ويؤيده الاجماع على تكليف الكفار بالفروع مع انه لا يعرف كثيرا من الفروع الا يسير منهم ويؤيده ايضا بعض الاخبار الدالة على مؤاخذة الجاهل
المقصر بما جهل كما في رواية استماع الغناء في بيت الخلاء وغيرها واما الناسي فالمشهور انه يعيد في الوقت وحكي عليه الاجماع وبها اخبار كثيرة
لا يعارضها خصوص رواية ابن محبوب لا عموم قوله ع لا تعاد الصلوة الا من خمسة واما الاخبار الواردة في ناسي الاستنجاء فانما تنفع
المقام لو ثبت عدم الفصل في المسئلة ولا يخلو عن تامل واما الجاهل بالنجاسة فعلم بها بعد الصلوة ففيها اقوال ثالثها الاعادة في الوقت
خاصة ورابعها الاعادة مع التقصير في ترك النظر مع الالتفات واحتمال وجود النجاسة ويظهر من محكي جماعة الاجماع على عدم
سقوط القضاء هنا والمحكي عن بعضهم ظ في وجود المخالف والاقوى ما اختاره المص قده من انه لا يعيد مط لعموم لا تعاد الخ وخصوص
بعض الاخبار ومعارضها اضعف منها وان اعتضدت بالاجماع المحكي عن الغنية ولو سلم التساقط فلا محيص عن الرجوع الى العموم

المذكور ومستند القول الرابع رواية الصيقل عن ابي عبد الله عليه السلام قلت رجل اصابته جنابة بالليل فاغتسل وصلى فلما اصبح نظر فاذا في ثوبه جنابة
بالليل قال الحمد لله الذي لم يدع شيئا الا وقد جعل له حدا ان كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا اعادة عليه وان كان حين قام لم ينظر فعليه الاعادة وتوجيه ما
تعليل الاعادة في بعضها وباب الناسي بانه عقوبة لنسيانه كي يهتم بالشيء اذا كان في ثوبه ورواية وجوب الاعادة على من غسل ثوبه الجارية فلم تبالغ في
غسله حيث قال له اما لو كنت انت الذي غسلت لم يكن عليك اعادة بناء على ان المراد نفي الاعادة لو رآه بعد ما كان باشر غسله ورواية محمد
ابن مسلم ان رأيت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا
اعادة عليك فكذلك البول الا ان ما هو صريح من هذه الروايات غير نقية السند وما هو نقي السند غير صريح بل ولا ظاهر ومع ذلك فهي معارضة
بما يظهر من صحيحة زرارة الطويلة من عدم وجوب الفحص اذا شك في اصابة النجاسة وانحصار ثمرة النظر والفحص في ذهاب الشك العارض للانسان الموجب
لعدم حصول القلب في العبادة من جهة تشويش البال فلو كان له ثمرة في الاعادة وعدمها عند انكشاف الحال لكان التنبيه عليه مناسبا بل كان
الاولى الامر بالنظر ارشادا لئلا يقع في كلفة الاعادة كما امر بالاستبراء لئلا يقع في اعادة الوضوء والغسل وغسل الثوب عن البلل المشتبه الخارج بعد
البول والمني وايضا فتعليل عدم الاعادة في الصحيحة المذكورة بقوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت الى آخر ما ذكره ظاهر في انحصار علة عدم الاعادة
بايقاع العمل على طبق التكليف الظاهري من غير مدخلية للفحص والنظر في ذلك والحاصل ان الظاهر المستفاد من الروايات المتقدمة مع ضعفها و
معارضتها بما عرفت لا ينهض لتقييد اطلاقات الاخبار هذا كله اذا لم يعلم الجاهل بالنجاسة الا بعد الفراغ ولو علم بها في الاثناء فان امكنه
الازالة او الاستبدال من دون الاشتغال بشيء من اجزاء الصلوة او حصول مبطل ازال او استبدل ولو تعذر الاستبدال والازالة الا بالمبطل
ولو نجس الثوب وليس له غيره صلى عاريا على المشهور بل عن الشيخ دعوى الاجماع عليه لاطلاق النهي عن الصلوة في النجس وفي الاخبار منها مضمرة سماعة
قال سألته عن رجل يكون في فلاة من الارض وليس عليه الا ثوب واحد واجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع قال يتيمم ويصلي عريانا قاعدا ويومي ايماء ونحوه مضمرة اخرى
فيه يصلي قائما يومي ايماء ويمكن الجواب عن اطلاق النهي عن الصلوة في النجس بمعارضته باطلاق ادلة اعتبار الستر والمنع عن الصلوة عاريا مع ان فقد الساتر
من فقد صفته وعن الاخبار بمعارضتها باقوى منها سندا وعددا منها رواية علي بن جعفر المروية في قرب الاسناد سألته عن رجل عريان وحضرت الصلوة
واصاب ثوبا نصفه دم او كله دم يصلي فيه او يصلي عريانا قال ان وجد ماء غسله وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا والتفصي عن الكل بان ادلة الستر قد قيدت باللباس
الطاهر والمفروض انه غير ممكن منه فيسقط ولا معنى لمراعاة المطلق بعد العجز عن المقيد الا اذا اختصت الشرطية والتقييد بحال الاختيار وهو ممنوع في المقام
لاطلاق ادلة اعتبار طهارة الساتر وغيره من لباس المصلي ومنه يظهر ضعف ما ذكر من قوله ان فوات الساتر اشد من فقد صفته مع ان وجود اطلاق في ادلة
الستر بحيث ينفع في المقام ممنوع والاجماع على اعتباره كبعض الاخبار مخصص بما اذا امكن من الطاهر واما ادلة الركوع والسجود فهي مختصة بالمستور دون
العاري فالركوع الحقيقي لا يجب مشروطا بعدم العراء ثم يرجع الامر بالاخرة الى تعارض ادلة الستر وطهارة اللباس مع انه قد لا يلزم خلل في الركوع كما لو دار الامر
بين ستر رأس المرأة بالنجس وبين صلوتها مكشوفة الرأس نعم يمكن ان يقال ان الستر غير مفقود في صلوة العاري اذا صلى جالسا فقد ستر عورته الا
بفوت الركوع والسجود ولذا قيل ان ادلة وجوب الايماء على العاري دليل على وجوب الستر لان الشارع اهمل الركوع والسجود لاعتبار الستر فتأمل واما عن الاخبار
فبترجيح الاخبار السابقة بالشهرة والاجماع المنقول مضافا الى امكان حملها على ما اذا لم يتمكن من نزع الثوب لبرد او نحو ذلك كما يشهد له رواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام
قال سألته عن الرجل يجنب في الثوب او يصيبه بول وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه اذا اضطر اليه فان الظاهر ان المراد بالاضطرار الاضطرار العادي من جهة برد
ونحوه فيكون قيدا للحكم لا الاضطرار الشرعي من جهة فقد الساتر ليكون تحقيقا لمورد السؤال وهو قوله ليس معه غيره والتحقيق ان الاجماع منعقد على
اعتبار الساتر الا ان يمنع عنه مانع عقلي او شرعي والطهارة ليست شرطا في الساتر من حيث كونه ساترا حتى يكون الشرط راجعا الى شيء واحد هو الستر الطاهر
وانما هو شرط في مطلق اللباس من حيث كونه ملبوسا او محمولا او محمولا لا للتفصي فيهما من جهة الاخبار وحملها على التخيير كما ذهب اليه جماعة منهم المص
ره والمحقق والشهيد الثاني في لك بعيد بل طرح لظاهرها الا ان يريد التخيير الظاهري من جهة التعارض بواسطة الحمل وهو بعيد فتعين الترجيح ثم
الداخل مع اخبار الصلوة في الثوب النجس في الخارج مع الستر اصلا والاقوى من ذلك تعارض ادلة الستر وطهارة اللباس وعموم الركوع والسجود فقد عرفت
حالها فالاقوى ملاحظة الاخبار الاخر وما ذكره من شهادة رواية الحلبي بحمل الاخبار الاولة على صورة الاضطرار يأباه رواية علي بن جعفر المتقدمة كما
لا يخفى فالمسألة محل اشكال ولكن قول المش لا يخلو عن قوة ويطهر الشمس ما تجففه بنفسها او بمعونة الهواء بحيث يستند التجفيف اليها والا فلا يكفي الهواء
عن الاعادة غالبا من البول وشبهه من النجاسات التي تزول عنها بالجفاف لعدم جرمها وعن المقنعة و ف والمراسم الاقتصار على البول وعن ف
اختصاص الحكم به لان المنصوص انما هو ذلك وعن الوسيلة على ضعف وايجاد الآنية والمش التعميم كما عن المهذب وغيره بل عن المنتهى انه لا خلاف في ان الشمس اذا جففت ما لا
سيولة له من النجاسات في الارض والبواري والحصر وكل ثابت يجوز الصلوة عليها انما الخلاف في طهارتها فان ابن الجنيد والراوندي على بقائها انتهى ومعقده
الابنية والنبات ويدل عليه عموم رواية ابي بكر الحضرمي كلما اشرقت عليه الشمس فقد طهر وخصوص موثقة عمار قال سئل ابو عبد الله عليه السلم قال سألته عن الموضع القذر

يكون في البيت او غيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القذر قال لا تصل عليه واعلم موضعه حتى تغسله وعن الشمس هل تطهر الارض قال
اذا كان الموضع قذرا من البول او غير ذلك فاصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلوة على الموضع جائزة وان اصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر
وكان رطبا فلا تجوز الصلوة عليه حتى ييبس وان كانت رجلك رطبة او جبهتك رطبة او غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصل على ذلك
الموضع القذر حتى ييبس وان كان غير الشمس اصابه حتى ييبس فانه لا يجوز ذلك الحديث وضعفها لو كان منجبرا بما عرفت مع ان الظاهر من كتب بني فضال
الذين قال العسكري في حقهم خذوا ما رووا وذروا ما رأوا ونحو استثنى الشيخ الخمر من النجاسات ووجهه واضح لا رجوع مما يبقى بعد الجفاف ثم ان مقتضى عموم
رواية الحضرمي المتقدمة عن الشيخ المعتضدة بالشهرة المحكية عموم الحكم للارض والحصر والبواري وما لا ينقل عرفا عن دعوى الاجماع على الثلثة الاول المعتضد
بنفي الخلاف المتقدم وعن الدلائل ان المتأخرين عمموا الحكم لما لا ينقل ومنه يظهر ضعف تخصيص الحكم بالحصر والبواري مع التنصيص على ان غيرهما لا
يطهر كما عن المهذب وما عن المعتبر من التردد فيما عدا الارض مما لا ينقل وما عن ط والجامع فهي من الحاق كل ما عمل من نبات الارض غير القطن والكتان
بالحصر ونحوهما اما عن في وما عن محكي فخر الاسلام من عموم الحكم للنباتات وان انفصلت كالخشب والآلات المتخذة من النبات لفقد الدليل على ذلك عدا
رواية الحضرمي وهي ضعيفة سندا ودلالة لاستلزامه تخصيص الاكثر فيها فلا يعمل بها الا مع الجابر المفقود في الامور المذكورة ومن العجب انظارنا ما عن الذ
من قصر التطهير على الارض والبواري قال واما الحصر فلم اقف على خبر الا من طريق العموم وهو ما رواه ابو بكر الحضرمي مع ان المحكي عن الصحاح والديوان
والمغرب ان الحصير هي البارية الا ان عطف البواري على الحصر كما في كثير من الاصحاب يشعر بمغايرة ما بينهما ومقتضى اطلاق النص والفتوى بطهارة
الارض عمومها للذات الرمل والحصى فلو اخذ منها جزء وتنجس كما في حجر الاستنجاء فهل يطهر بالشمس بعد القائه على الارض كما عن ط وهي ام لا كما قيل لا نقلا
منقولا فولان احوطهما الثاني وان كان الاول لا يخلو عن قوة ثم ان المشهور افادة الشمس للطهارة وهو صريح اجماع ف والسرائر وكشف الحق وهو
الذي دل عليه رواية الحضرمي المتقدمة وصحيحة زرارة قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن البول يكون على السطح او على المكان الذي يصلى فيه فقال اذا جففته الشمس
فصل عليه فهو طاهر ويؤيده حكاية الاجماع مستفيضا على اعتبار طهارة موضع السجدة والمفروض جواز السجود على ما جففته الشمس باتفاق الخصم
خلافا للمحكي عن الاسكافي والراوندي والبهائي والمحدث الكاشاني وظاهر الوسيلة حيث قصروا على جواز السجود ولعله للاصل وذيل رواية عمار
المتقدمة بناء على ما عن اكثر النسخ من ان كان عين الشمس اصابه ورواية ابن بزيع عن السطح والارض يصيبه البول وما اشبهه هل تطهره الشمس من
غير ماء قال كيف تطهر من غير ماء ورد الاصل بما مر ورواية عمار بانها لم يثبت على هذا الوجه مع ان تذكير الضمير في اصابه يدل على لفظ الغير نعم يمكن
ان يقال ان سؤال عمار عن تطهير الشمس وعدوله الى الجواب بجواز الصلوة على الموضع دون ان يفرده على التطهير يدل على عدم التطهير لكنه
دلالة ضعيفة معارضة ببعض ظهورات اخر في الرواية واما رواية ابن بزيع فيمكن حملها على احتياج تطهير الارض الى الماء للتعبير بما يجففه
الشمس في هذا الحمل وان بعد لكنه اولى من حمل الظاهر في الروايات على ما هو بمنزلة حكم خاص وهو جواز السجود فالاقوى الطهارة واما
باصالة طهارة الملاقي واما لو عورضت باصالة بقاء النجاسة في الملاقى بالفتح تعين الرجوع الى قاعدة الطهارة وفيه ما لا يخفى فان استصحاب
طهارة الملاقي كما ورد في محله ثم انه متى حكم بطهارة الشيء حكم بطهارة باطنه مع اتصال النجاسة واتحاد الاسم
صرح به في ض فلا يطهر الباطن مع التعدد كما عن كره والمهذب مع ضد ولك ويطهر النار ما احالته دخانا او رمادا على المشهور بل عن السرائر ومع
ضد الاجماع على طهارة كل من الدخان والرماد المستحيلين من النجاسة وهو ظ كره حيث قال دخان الاعيان النجسة طاهر عندنا وهو احد وجهي
الشافعي وما احالته النار عندنا وبه قال ابو حنيفة وعن ف الاجماع على طهارة رماد الاعيان النجسة وعن هي دخان الاعيان النجسة طاهر
عندنا لخروجه عن المسمى ونحوه اطعمة يع من غير ذكر الدليل وفي كشف اللثام ان الناس مجمعون على عدم التوقي من رماد النجاسات وادخنتها ونحوه
عن المعتبر و كري في خصوص الادخنة وهي في خصوص الرماد ويدل على الطهارة خروج الدخان والرماد عن مسمى العين النجسة فلا تشملها ادلة
نجاستها ضرورة فرجع في طهارتهما الى الاصل او لم نقل بالرجوع الى ادلة طهارة الرماد بناء على عدم انصراف الاطلاقات الى ما نحن فيه والتمسك باستصحاب
النجاسة غير ممكن لارتفاع الموضوع وقد يستدل زيادة على ذلك بصحيحة ابن محبوب عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ما يجصص به
المسجد ايسجد عليه فكتب اليه بخطه ان الماء والنار قد طهراه بناء على ان الغالب ان الجص يلاقي دخان العذرة والعظام ورمادهما فلولا
طهارتهما لم يجز تجصيص المسجد به بالجص الملاقي نعم يبقى الكلام في التعليل بان الماء والنار طهراه وعدم استقامته بظاهره وضع امكان حمله
على بعض المحامل لا يضر المطلوب اللهم الا ان يقال ان تعليله بذلك يدل على ان العلة ليس طهارة الرماد والدخان بل ظاهر الرواية ان الجص يتنجس باسد
والعظام لكن الماء والنار طهراه الا ان يحمل التطهير على ازالة النفرة الحاصلة من ملاقاة العذرة والعظام والا فالجص في نفسه لا ينفعل بدخان
العذرة ورمادها لطهارتهما ويحمل ارادة التطهير الحقيقي بناء على ملاقاة الجص للرطوبة الحاصلة من العذرة والعظام عند اشتعالهما بالنار
فانه الغالب في العظام وقد يتفق في العذرة ايضا وكيف كان فالرواية صريحة في جواز تجصيص المسجد بذلك الجص مع عدم خلوه عن

الدخان والرماد ونحوهما المروى عن قرب الاسناد عن الجص يطبخ بالعذرة ايصلح ان يجصص به المسجد قال لا بأس ومما ذكر ظهر ضعف التردد فى طهارة الرماد كما عن المعتبر او مع الدخان كما يحتمله عبارة الشرايع فى الاطعمة وما ذكره بعض ظهر ان الاستحالة موجبة للطهارة ولو بغير النار ولا خصوصية للنار وبعض الاخبار الغير المعمول بها كالتعليل فى الرواية المتقدمة ومثل ما ورد فى الدم الواقع فى القدر الذى يغلى من ان النار تأكل الدم ومما ورد من طهارة العجين النجس بالتخبير معللا بان النار اكلت ما فيه ونحو ذلك مما لا يعمل بظاهره واما اولوية النار فى الازالة من الماء ففيه ما لا يخفى ومما ذكرنا يشكل الامر فى استحالة المتنجسات بناء على جواز التمسك فيها باستصحاب النجاسة حيث ان نجاستها ليست لصورها النوعية بل لانها اجسام ملاقية للنجاسة فالموضوع وهو الجسم باق بحاله فيمكن استصحاب نجاسته اللهم الا ان يقع بعد اطلاق الاجماع المتقدم عن كره على طهارة مطلق ما احالته النار الشامل للمتنجس خصوصا مع تصريحه فيما بعد بان العجين النجس اذا استحال بالنار وصيرطاهرا وما عن الوحيد البهبهانى من ان المتنجس منهم الاجماع على الحاق المتنجس بالنجس فى بعد او لو بزوال النجاسة عن المتنجس بالاستحالة ومن ذلك ما عن النجاسات العينية حتى ان صاحب المعالم حكى عنه التوقف فى نجس العين ونفى البعد عن طهارته فتخطئة المتنجس انه لا دليل على ان الموضوع فى نجاسة الملاقى للنجس هو الجسم الا الاجماع ولم يعلم الاجماع على ثبوت الحكم لذلك الجسم المشترك ان لم ندع الاجماع على كون النجاسة فى المتنجسات كالنجاسات تابعة لبقاء الحقيقة النوعية كما عرفت ظهوره من معقد اتفاق كره وشرح الوحيد البهبهانى ودعوى ان الاجماع المدعى انما هو على رفع النجاسة بالاستحالة فلا ينافى اجماعهم المتقدم على كون نجاسة الملاقى من جهة كونه جسما فيلزم على المختار من عدم حجية الاجماع المنقول البناء على الاجماع الاول حتى يثبت الرافع للنجاسة مدفوعة ولا بان اسند لا العبرة وآحد منهم على الطهارة بخروج المستحيل المسمى فى ان كلامهم ليس فى الرفع بل فى الارتفاع وثانيا ان الاجماع على نجاسة الملاقى من حيث كونه جسما غير محقق ولم يعلم تحقق الاجماع على تبعية نجاسة المتنجس للعنوان المشترك غاية الامر انه ظاهر معاقد الاجماعات المنقولة فتحتمل ان يكون موضوع النجاسة هى الصورة النوعية والحقيقة العرفية الزايلة بالاستحالة فح يشك فى بقاء الموضوع بعد الاستحالة من جهة الشك فى تعيين الموضوع فلا يجرى الاستصحاب لان من شرطه القطع ببقاء الموضوع وليس هنا مقام ابقاء الموضوع بالاستصحاب ثم استصحاب الحكم لان الشك فى موضوعيته الباقى لا فى بقاء الموضوع فيرجع الى قاعدة الطهارة المستفادة من قولهم كل شئ نظيف حتى يعلم انه قذر هذا كله مع ما تقدم من صحيحة ابن محبوب الدالة على نفى البأس عن الجص الملاقى غالبا الرماد عظام الموتى ودخانها على ما هو المتعارف فى طبخ الجص من جميع الوقود عليه ثم احراقه بل لا ينفك عادة من امتزاج الرماد والدخان مع ان العظام متنجسة لا تخلو غالبا مع ان العذرة غالبا لا تخلو عن التراب الملتصق به ولو شك فى الاستحالة فالاقوى استصحاب النجاسة لاصالة بقاء الحقيقة النوعية ومنه يظهر وجه نجاسة الفحم وفاقا للمحكى عن صريح لك خلافا للمحكى عن مع صد الدلائل واكثر المتأخرين الا ان يدعى العلم بالاستحالة فيقوى ما ذكروه ومما يستدل على استحالة الفحم تصيره رمادا وفيه ان الحرمة لو سلمت فلعلها محمولة على هذا الصنف كما لا يدل تحريم العصير بعد الغليان على صيرورتها حقيقة اخرى نعم يمكن التمسك برواية ابن محبوب المتقدمة بناء على ان العظام بل العذرة تصير فحما لا رمادا بل يمكن دعوى غلبة ذلك ولا يصير الطين آجرا او خزفا وفاقا للشهيد الثانى خلافا للمحكى عن ف وبه المص والبيان ولم ومواضع من هى وظ كره ثم ان المحكى عن هى ان البخار المتصاعد من الماء النجس اذا اجتمعت منه نداوة على جسم صقيل وتقاطر فانه نجس الا ان يعلم تكونه من الهواء كالقطرات الموجودة على طرف اناء فى اسفله جمد نجس ونحوه عن المنتهى ان غلب على الظن تصاعد الاجزاء المائية وهو جيد لعدم استحالة المتصاعد ويشكل مع تغاير الحقيقة عرفا كما فى العرق والجلاب المتخذين من ماء النجس والورد وغيرهما اما المتخذ من ماء القراح فالظ نجاسته لعدم ارتفاع الحقيقة ولا تنافى بين طهارة البخار واشتمال على تلك الاجزاء المائية ونجاسة تلك الاجزاء عند اجتماعها وصدق الماء عليها عرفا ويطهر الارض باطن الخف والنعل والقدم كما فى الروض وهو المستفاد الارض حالة الاعتماد عليها بلا خلاف يعتد به عن مع صد الاجماع على ذلك مع امتناع باطن الخف ومما ينتعل عادة كالقبقاب ونحوه والاصل فى ذلك صحيحة زرارة قال قلت لابى جعفر عليه السلام رجل وطئ على عذرة فساخت رجله فيها اينقض ذلك وضوءه وهل يجب عليه غسلها فقال لا يغسلها الا ان يقذرها ولكنه يمسحها حتى يذهب اثرها ويصلى وصحيحة اخرى لزرارة عن ابى جعفر عليه السلام جرت السنة فى اثر الغائط بثلثة احجار ان يمسح العجان ولا يغسله ويجوز ان يمسح رجليه ولا يغسلهما وما عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطى عن المفضل بن عمر عن محمد الحلبى عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له ان طريقى الى المسجد فى زقاق يبال فيه فربما مررت فيه وليس على حذاء فيلصق برجلى من نداوته فقال اليس تمشى بعد ذلك فى ارض يابسة قلت بلى قال فلا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضا قلت فاطأ على الروث الرطب قال لا بأس انا والله ربما وطئت عليه ثم اصلى ولا اغسله ورواية المعلى بن خنيس قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء امر عليه حافيا فقال اليس وراءه شئ جاف قلت بلى قال فلا بأس ان الارض يطهر بعضها بعضا ورواية حفص بن عيسى قال قلت لابى عبد الله عليه السلام انى وطئت على عذرة بخفى ومسحته حتى لم ار فيه شيئا ما تقول فى الصلوة فيه فقال لا بأس وفى نفى البأس ان احتمل ان يكون من جهة كون الخف مما لا تتم به الصلوة الا ان الظاهر السؤال عن طهارة الخف وان الامام عليه السلام قرره على الطهارة كما لا يخفى مضافا الى النبوى المنجبر بما تقدم اذا وطئ احدكم الاذى بخفه فان التراب له طهور ويدل عليه اطلاق رواية الاحول فى الرجل يطأ على الموضع الذى ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا

فقال لا بأس اذا كان خمسة عشر ذراعا او نحو ذلك فان الوطى يعم ما كان بالقدم وبالنعل والخف ومنه يظهر عموم الحكم لكل ما ينتعل ولو كان من خشب وفى الحاق خشبة الاقطع نظر قال فى الروض للشك فى تسميتها نعلا بالنسبة اليه وفيه ان الشك فى الصدق لا يوجب التردد فى الحاق بل الاصل عدم اللحوق وبقاء النجاسة حتى يثبت صدق موضوع النعل او يدل دليل على لحوقها به حكما فالاولى فى وجه النظر اطلاق الوطى فى الرواية وقوة احتمال انصرافه الى غير ذلك وهو الاقوى اما اسفل العكاز وكعب الرمح فالظ عدم لحوقهما الا ان يستفاد ذلك من عموم العلة فى الاخبار المستفيضة المتقدمة بعضها من ان الارض يطهر بعضها بعضا فان الظ ان الارض المنتقل اليها تزيل اثر النجاسة الحادث من الارض المنتقل عنها وفيه اشكال ثم ان ظ رواية الحلبى والمعلى هو اعتبار يبوسة الارض فيقيد الاطلاقات وفاقا للمحكى عن مع صد والموجز ولك الا ان يدعى ان ذكر اليبوسة فيهما من باب ان الرطوبة غالبا تزول بالمسح بارض يابسة دون الرطبة فليس لها مدخلية فى العلة ولكنه مشكل وقد يجاب بضعف الروايتين سندا وفيه ان الثانية صحيحة او حسنة بابن هاشم والاولى منقول عن نوادر البزنطى وهو ممن لا يروى الا عن ثقة ومن اصحاب الاجماع فالاولى نسبة القصور الى الدلالة ومنه يعلم ضعف ما عن مجمع البرهان من انه لم يظهر وجه لاعتبار الجفاف لا بخل نجاسة الارض وهو غير ضار كرطوبة النجاسة اذ المقصود ازالة النجاسة لا الحاصل من التطهير كما فى غسالة الماء القليل وفيه ان وجه اعتبار الجفاف ما عرفت من الروايتين المعتبرتين لا هذا الوجه الضعيف وهل يعتبر طهارة الارض كما عن الاسكافى وجماعة المتقدمة اليهم الاشارة او لا كما نسب فى شرح الى ظ النص والفتوى اختاره المص وما اليه فى قولان من اطلاق النص والفتوى ومن انصراف الاطلاق الى الطاهر مضافا الى اشعار التعليل بان الارض يطهر بعضها بعضا بناء على ان المستفاد من كون الشئ مطهرا اعتبار طهارته فى نفسه وكيف كان فلا فرق بين النجاسة الرطبة واليابسة كما عن المعتبر وهى وكره ومع صد والمهذب وشرح الموجز وض منه لاطلاق الاخبار والاقوى ايضا بين ذهاب الاثر بالمشى او بالمسح وفاقا للمحكى عن هى وس والمهذب وحاشية مع ولك لورود الرواية بكليهما ولا يجزى جعل بعض الاجزاء الارض الة للمسح بان يأخذ بيده حجرا او قبضة من تراب ورمل فيمسح بها المتنجس لانصراف مسح الرجل الى مسحها بالارض ولا بد ان يكون الارض ترابا او حجرا او رملا كما صرح به الشهيد الثانى ثم ان ظ الفتاوى اختصاص الطهارة بباطن القدم ونحوه والمراد به على ما فى ض وكشف اللثام ما تستره الارض حال الاعتماد عليها وصرحا بعدم طهارة الحافات وهو على اطلاقه مشكل فان ظ قول زرارة فى الصحيحة المتقدمة فساخت رجله فيها تلوث بعض الحافات ايضا ولا اقل من الاطلاق فالحاق الحافة القريبة من الباطن لا يخلو عن قوة وفاقا لكاشف الغطاء ثم النجاسة ان كانت مما لا عين لها كالبول والماء النجس اليابسين فقيل بكفاية مجرد المماسة وفاقا للمحكى عن منظومة العلامة الطباطبائى وكشف الغطاء وبعض اتباعهما فان اريد من المماسة المسح فهو حسن والا فالاقوى اعتبار المسح على الارض او المشى وعدم كفاية المماسة الا ان يتمسك بعموم التعليل المتقدم الدال على كون الارض مطهرة بقول مطلق وفيه انه لا يظهر من الرواية كيفية التطهير بالارض هل هو بالمسح او بالمشى او بمجرد المس نظير ما قدمنا فى قوله الماء يطهر واجمالها من حيث كيفية التطهير واما ان كانت النجاسة ذات عين فلا اشكال فى اعتبار زوال العين وهل يعتبر زوال الاثر كما عن مع صد والمنظومة او لا كما عن كشف الغطاء قولان والتحقيق انه ان اريد بالاثر مطلق ما يدل على النجاسة فلا اشكال فى عدم اعتبار زوالها لعدم اعتباره فى التطهير بالماء فكيف فى التطهير بالارض المبنى على التسهيل والرخصة فقد لا يزول الريح واللون ولو بعد المبالغة فى غسله فكيف بالمسح والمشى مع ان رواية مشى نحو من خمسة عشر ذراعا ظاهرة فى عدم اعتبار المشى الكثير وان اريد به الاجزاء الصغار فلا اشكال فى اعتبارها ثم الاجزاء الصغار العالقة بالمحل التى لا تزول غالبا الا بالماء كما فسر بها الاثر فى مسئلة الاستنجاء لا يعتبر زوالها واما الرطوبة المحضة القليلة الباقية فالظ انها غير قادحة ويمكن الفرق بين ما اذا كانت من نجاسة مائية او من نجاسة جرمية كالغائط مثلا فانه فى الاول يعد من النجاسة بخلاف الثانى ومما ذكرنا ظهر ان المراد بقوله عليه السلام فى صحيحة زرارة يمسحها حتى يذهب اثرها هو ما يعد من نفس النجاسة لا مجرد الاثر وقد يقع بعدها اعتبار زوال الاجزاء الصغار لتعسر ذلك ولاحتياجه الى مشى كثير مع ان ظ الرواية كفاية خمسة عشر ذراعا مع انه كثيرا ما يدخل النجاسة فى شقاق الرجل فلا يزول بالمرة ولو بالمشى الكثير او المبالغة فى المسح وفيه نظر ان اراد مطلق الاجزاء الصغار واعلم انهم قد عدوا من المطهرات امورا اخر لا بد من التنبيه عليها ولعل اهمال المص لها من جهة انها ليست فى الحقيقة رافعة للنجاسة كما ستعرف بل المطهر حقيقة هو الماء والشمس والارض وعد النار منها بناء على ما يستفاد من بعض الروايات الضعيفة الدلالة كما تقدمت وهذا وجه جعلها من المطهرات الحقيقية والاقوى على التحقيق رافعة لموضوع النجاسة باحالته الى موضوع طاهر من تلك الامور المستحال اليها الاستحالة من المطهرات وعن الشهيد فى بعض حواشيه على القواعد ان الاستحالة عند الفقهاء عبارة عن تغيير الاجزاء وانقلابها من حال الى حال وعند الاصوليين عبارة عن تبدل الصورة النوعية والاول انسب بالمعنى اللغوى والثانى بالعرفى وكيف كان فالذى ينبغى ان يراد هنا من الاستحالة استحالة الموضوع وتبدلها الى مغايره عرفا سواء كان تبدلها بتبدل ذاتياتها او بعض خصوصياتها العرضية فلو فرضنا ان النجاسة حمل فى كلام المص على الماء المتلبس بالتغير او المتصف بكونه فى الكوز وزالت الصفة زالت النجاسة لان المحمول تابع للموضوع فبرفعه يزول وثبوته فى موضوع اخر يحتاج الى دليل وبعبارة اخرى ان قولنا الماء المتغير

اى المستدل بالتغيير بحيث لا يدل على نجاسة غير المتغير سواء كان غير متغير من اول الامر او كان متغيرا ثم زال تغيره والتمسك بالاستصحاب غير معقول لان بقاء
الحكم في غير موضوعه غير معقول ولو فرض القول بانتقال الاعراض كان دعوى الانتقال مخالفة للاستصحاب لا موافقة له ومما ذكرنا ان كون استحالة
الموضوع موجبة لزوال النجاسة مما لا ينبغى الخلاف فيه وان الخلاف الواقع بين الفقهاء من الخاصة والعامة في بعض الموارد راجع الى دعوى استحالة
الموضوع وانكارها الا الى كون استحالة الموضوع منشأ للحكم بطهارة المستحال اليه يشهد بما ذكرنا ما صرح به عبائر المعتبر وهى حيث استدل على
طهارة الاعيان النجسة بالاستحالة وعدم طهارة الخنزير اذا صار ملحا بوقوعه في المملحة في مقابل ابى حنيفة الذى لم ينسبوا الخلاف الا اليه بان النجاسة
قائمة بالاجزاء فلا تزول بتغير الصفات فان صريح هذا الكلام هو منع ارتفاع موضوع النجاسة بالاستحالة فلم يتعلق الاستحالة بالموضوع فالمراد
بالاستحالة التى انكر المحقق والعلامة كونها مطهرة هى مجرد تبدل الشئ الخارجى من حال الى حال ومن صورة نوعية الى اخرى لا استحالة موضوع
النجاسة ومحلها ومن هنا اتفق الكل على ما في شرح الروضة على طهارة العلقة بصيرورتها حيوانا والماء النجس بصيرورته بولا لحيوان ماكول اللحم او لبنا
له والماء النجس نباتا فان الظاهر تسليم استحالة الموضوع في ذلك كله ولو باستكشاف ذلك من الادلة الدالة على طهارة الامور المذكورة المستحال اليها
ومن هنا فرق الفاضلان بين صيرورة الخنزير ملحا في المملحة والعذرة ترابا فحكما بنجاسة الاول لعدم ثبوت رافع للنجاسة القائمة بذات الخنزير وبطهارة
الثانى بقوله جعلت لى الارض مسجدا وترابها طهورا فح ينحصر الكلام في موارد الخلاف في استحالة الموضوع وعدمها ولا ريب ان الاشكال فيه من جهة
الاشكال في تعيين الموضوع والمحل للنجاسة ولا يبعد تشخيص الموضوع ان علم زواله فلا معنى لبقاء الحكم كما عرفت كما لا اشكال فيما لو علم بقائه ولو
شك في بقائه رجع الى اصالة البقاء اذا عرفت هذا **فنقول** مراد المحقق والعلامة من الاستدلال المتقدم على عدم طهارة الخنزير بصيرورته ملحا
ان النجاسة كالطهارة من الصفات القائمة بجسم الخنزير كغيره من الاعيان النجسة وليست كالمطلوبية والمبغوضية القائمتين بالفعل الفلانى بحيث يكون محلها
نفس النوع نعم غاية الامر ان يكون لخصوصية الخنزيرية مدخلية في مقام الصفة المذكورة بموضوعها المزبور والا فليس جزءا للموضوع لان المفروض ان
الموضوع هو الجسم الملموس الخارجى والخصوصية المذكورة ليست شرطا ومجرد المدخلية اعم من ان يكون في الحدوث فقط او فيه وفى البقاء فمقتضى الاستصحاب
بقاء النجاسة بعد زوال تلك الخصوصية كما اعترف في مع صدقه في رد ما ذكره فخر المحققين في ابتناء المسألة على استغناء الباقى عن المؤثر نعم لو كانت النجاسة و
الطهارة بانفسهما من الاحكام الشرعية كان تعلقها بالانواع على وجه يكون الصورة النوعية جزءا من الموضوع لكن الظاهر المتبادر عدم كونها من قبيل
الصفات القائمة بالجسم لكن ثبوتها موقوف على بيان الشارع والحكم الشرعى انما يترتب عليها ومن هنا يعلم ان ثبوت النجاسة العينية للنجاسات و
النجاسة العرضية للجسم المتنجس على نحو واحد ومحلها الجسم الا ان الصورة النوعية الخاصة لها مدخلية في الاولى دون الثانية نعم لو كانت النجاسة من قبيل
الحكم الشرعى امكن الفرق بان الموضوع في الاول هو خصوص النوع وفى الثانى القدر المشترك بين نوعى المستحيل والمستحال اليه واما دعوى مدخلية
الصورة النوعية في الموضوع على ما هو المحقق من تركب الجسم من الهيولى والصورة وابطال الجوهر الفرد والجزء الذى لا يتجزى فهى مدفوعة بان العرف
لا يفهمون محل النجاسة الا الجسم الخارجى المركب من الاجزاء الخارجية ويعتقدون خروج الصورة عن الجسم الخارجى وكونها من الطوارى كما هو لازم مذهب
جمهور المتكلمين في الجسم ولذا يستصحبون نجاسة الكلب والخنزير بعد الموت حتى فيما لا روح فيه من اجزائهما وكذا طهارة الحيوانات الطاهرة بعد الموت لو لم
يدل الدليل على نجاسة الميتة واما ما ذكرنا سابقا من موارد الاتفاق على الطهارة فاما لاجل فهم العرف ارتفاع الموضوع واما من جهة ملاحظة نفس الموضوع
كما في صيرورة العلقة انسانا واما الاستكشاف ذلك من ادلة طهارة المستحال اليه فان الشارع اذا قال بول الانسان نجس وبول الشاة طاهر فصيرورة بول الانسان فصار
بولا فينكشف حكم الشارع بطهارة بول الشاة على الاطلاق من ان بول الانسان نجس ما لم يصر بول شاة كما ان بول الشاة طاهر ما لم يصر بول انسان فافهم ثم ان
المحقق في المنتهى بعد ما اختار عدم طهارة الخنزير بصيرورته ملحا بالاستحالة رجح طهارة الاعيان النجسة باستحالتها ترابا واستدل عليه بان الحكم معلق على الاسم فيزول بزواله
ولقوله جعلت لى الارض مسجدا وترابها طهورا والدليل الاول منه مناقض لما اختاره اولا من عدم طهارة الخنزير بالاستحالة ملحا الا ان يكون اعتماده على
الدليل الثانى وذكر الاول لكونه معولا عليه عند غيره فيصير مؤيدا ولذا اقتصر المحقق في المعتبر في ترجيح الطهارة على الرواية وكيف كان فما ذكره يحتاج الى التأمل
التام نظير ما ذكره الشهيد في حاشيته على القواعد من ان الاستحالة اذا فسرت بتغير الصورة النوعية فهى لم تحصل في الكلب الصائر ملحا في المملحة بخلاف ما اذا
فسرت بتغير الحالة ومنها الانقلاب فاذا انقلب الخمر بنفسها خلا فلا خلاف نصا وفتوى ولا اشكال في طهارتها وكذا لو طرح فيها شئ فصار خلا انسب
الاول في المنتهى الى علماء الاسلام والثانى الى علمائنا ويدل عليه اطلاق المستفيضة كموثقة عبيد بن زرارة في الرجل اذا باع عصيرا فحبسه السلطان
حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا فقال اذا تحول عن اسم الخمر فلا بأس به وصحيحة جميل يكون لى على الرجل دراهم فيعطينى بها خمرا قال خذها وافسدها
… واجعلها خلا وفى الصحيح عن عبد العزيز بن المهتدى قال كتبت الى الرضا عليه السلام جعلت فداك العصير يصير خمرا فيصب عليه الخل وشئ يغيره حتى يصير
… لا بأس … عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطى عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام انه سئل عن الخمر يعالج بالملح وغيره ليحول خلا قال لا بأس
… نعم هنا اخبار ظاهرها النهى عن العلاج مثل رواية ابى بصير عن الخمر يجعل فيها الخل فقال لا الا ما جاء من قبل نفسه وما عن العيون عن

على ع كلوا من الخمر ما انفسد ولا تاكلوا ما افسدتموه انتم وفى الخبر عن الخمر يجعل خلا قال لا بأس اذا لم يجعل فيها ما يقلبها … الى
من القلب اى ما يقلبها خلا ولا بد من حمل الكل على الكراهة لعدم مقاومتها لما ذكر من الاخبار المعتضدة بالاتفاق المنقول ومقتضى اطلاق النص و
الفتوى عدم الفرق في العلاج بين المائع فيه او جامد باق في الخمر بعد التخليل او مستهلك فيها قبله او معه وان كان مقتضى القاعدة عدم جواز
العلاج بالجامد يبقى فيه بعد التخليل لتنجسه بالخمر وعدم ثبوت طهارته باستحالة الخمر لكن ظاهر الشهيد الثانى طهارة الاجسام الموضوعة في الخمر وظاهر
ايضا الفاضل القمى في اجوبة مسائله مضافا الى الرواية المتقدمة في عصير العنب المحكية في الحدائق عن مستطرفات السرائر عن كتاب مسائل الرجال
عن ابى الحسن ع في العود الذى فيه اللحم فيجعل فيه العصير لكن في المحكى عن ابن ادريس تقييد المطروح بما اذا استهلك خلا وكان المراد بما عن الكفاية وشرح
المقدس من انه ربما قيل باشتراط ذهاب عين المعالج وبظاهر شارح الروضة التردد فيه تبعا للمقدس الاردبيلى والمحقق السبزوارى وكيف كان
فلو لاقى الخمر نجاسة خارجية فالمحكى عن جماعة عدم طهارتها بالانقلاب وهو مبنى على ما يظهر من المنتهى وصرح به في كشف اللثام وكشف الغطاء وغيرهم من قبول
النجاسة للمضاعفة ويمكن منعه للاصل واختصاص ادلة التنجس الى ما هو طاهر بالذات لكن الاقوى ثبوته ولو تنجس العصير بملاقاة الخمر وبالعكس فلا يبعد
طهارتهما بالتخليل الا ان يقال بانه لا مانع من قيام التنجس بجسم الخمر من حيث هو جسم والنجاسة بالنوع من حيث هو نوع لكن لو تم هذا لزم مثله في الخل الملقى
في الخمر حيث انه تنجس اول الملاقاة قبل الاستهلاك منفصل اما لو لم يصر خمرا فالاقوى عدمه لان تخليل العصير يرفع نجاسة العصيرية لا الاثر الحاصل
من ملاقات الخمر الا ان يقال ان العصير بعد الغليان اطلق عليه الخمر في بعض الاخبار والاطلاق اما حقيقة واما للمشابهة في الاحكام ومن جملة ما
الاحكام ان المتنجس بالخمر اذا صار خمرا يطهر بالتخليل وفيه تامل ويطهر الاناء بتبعية الخمر وان نقص الخمر عنه بعد كونه مملوا منها ولا يجب ثقب الاناء لاخراج
الخل منه كما ذكره بعض من لا تحصيل له وبالجملة طهارة الاناء مما يفهم من طهارة الخمر بالتخليل والا وجب التنبيه عليه مع عموم البلوى ولو تنجس ماء العنب
باناء الخمر ثم صار خمرا فالظاهر طهارته بالتخليل لاطلاق ادلته بل الغالب في آنية الخمر كونها مما يكرر فيها وضع الخمر وقد ذكرنا من ان المتنجس بالشئ اذا استحال الى
نفس ذلك الشئ انقلبت نجاسته العرضية ذاتية والاصل في ذلك ان النجاسة لا تتضاعف مع التماثل فالمتنجس بالبول لا يقبل التنجس ثانيا بالبول ولا يبقى تنجسه
العرضى اذا استحال بولا كما ان البول لا يقبل التنجس بالبول ومنها طهر العصير بزوال ثلثيه اجماعا نصا وفتوى وكذا بالشمس والهواء وبطول البقاء
او المركب لاطلاق النص والفتوى بكون ذهاب الثلثين غاية التحريم من دون تقييد نعم قد يوجد في ظاهر من الفتاوى وكثير من النصوص التقييد
بالذهاب بالنار لكنهما يحتملان الحمل على الغالب المتعارف من ارادة تطهير العصير النجس في زمان طويل بان يكون العصير اذا تنجس بالغلى فيكون تطهيره
باستمرار الغلى الى ان يذهب الثلثان لكن الانصاف ان الاطلاقات منصرفة الى الغالب وهو الذهاب بالنار فالتحقيق سقوط التمسك بالمطلقات و
المقيدات فيبقى اصالتى بقاء التحريم والنجاسة الى ان يحصل اليقين بالرافع ولا فرق في التثليث بين اعتباره بالكيل وبين اعتباره بالوزن لصدقه
معهما الا ان الوزن منصوص ففى رواية عقبة بن خالد في الرجل ياخذ عشرة ارطال فيجعل معه عشرين رطلا من ماء فيغلى الى ان يبقى عشرة ارطال
قال لا بأس والكيل وان كان ايضا منصوصا في رواية ابى عمار المتقدمة في عصير الزبيب الا انه قد عرفت قصورها لا لانها عن افادة كون التثليث لاجل زوال
التحريم واحتمال كونه لاجل بعض الخواص فتدبر فالاحوط الاقتصار على الوزن لان المتبادر من اضافة الثلث الى الموزونات الثلث من حيث الوزن الا ان
يعارضه غلبة اعتبار العصير عند الطبخ بالكيل او المساحة الراجعة اليه وتعسر الوزن غالبا واضاف بعض المعاصرين في شرحه الى الامرين المساحة
وجعل الامرين احوط منها ولم يظهر فرق بين الكيل والمساحة لان الكيل يرجع الى المساحة ولا يعقل التفاوت بينهما اللهم الا ان يقال ان بناء العرف في
المساحة على المسامحة ولذا جعل الكيل احوط منها ولو تعارض الوزن والكيل فالاحوط تقديم الوزن بل هو الاقوى لقوله ع ما زاد على الثلث فهو
حرام ثم انه كما يطهر العصير بذهاب الثلثين يطهر الاناء وان كانت اجزاء العصير الغير المثلث عالقة باطرافه الفوقانية لان ذلك من اللوازم العادية لبعض
العصير فيطهر الاجزاء العالقة بالاناء من العصير الغير المثلث تبعا للمثلث ويطهر ايضا الالات التى يزاولها العامل وان كانت العصير الغير المثلث
عالقا بها وكذا ثياب العامل اذا لاقى شيئا من العصير قبل التثليث كل ذلك مما فهم من الاطلاقات وترك الامام ع الاستدراك عند الحكم بطهارة
نفس العصير مع عموم البلوى وعدم تعرض السائلين للسؤال الكاشف عن فهم ذلك من الاطلاقات ومن ذلك يعلم ان الضابط في التبعية الامور التى
يلاقى العصير غالبا عند التثليث ولو باشر العامل قدرا مستقلا من العصير فهل يطهر ثانيا بمجرد تثليث بعضها او يتوقف طهارة كل جزء على
تثليث اصله الذى انفصل هذا الجزء منه الاقوى الثانى مع انه احوط واعلم انه ذكر شارح الروضة انه اذا تنجس الاناء اى بالعصير ثم اخرجت
ومسح ما عليها من العصير ثم ادخلت فيه بعد ان ذهب ثلثاه لم تطهر وانما تطهر اذا بقى ما عليها حتى يذهب ثلثاه بالهواء وغيره او يدخل في العصير
ويبقى فيه الى ان يعلم بذهاب ثلثى ما عليه ان ازيل ما عليها اذا دخلت فيه قبل ان يزول ثلثاه وكذا يطهر ان زال مثل ما طهر به الا انه بان يذهب ثلثا ما
عليه بنفسه او بالوضع في العصير الذى يغلى ووضع ما تنجس منه بعد ازالة ما عليه في العصير قبل ذهاب ثلثيه وبالجملة فذهاب الثلثين انما يطهر
العصير وظرفه وما لا بد منه حين الفعل عادة كما ان تخليل الخمر يفيد طهارة ظرفها ويدخل في الظرف كلما يصيبه فهو ايضا مطهر لكن بذهاب

ثلثي ما عليها اما ان يزيل ما عليه او ما ثم يوضع في العصير فالظاهر انه باق على نجاسته فينجس العصير سواء كان الوضع قبل ذهاب الثلثين او بعده نعم هذا هو الفرق بين الآلات وغيرها وبالجملة فذهاب الثلثين مطهر للعصير ولمحله ويزيل الآلة والمزاول انما يطهران بذهاب الثلثين ان كان تنجسا بجزء آخر من العصير فلا يزيل عنهما ولم يذهب ثلثاه انتهى **اقول** ما ذكره من اختصاص طهارة الآلات والمزاول ليس مختصا بها بل يجري في كل جامد اصاب العصير قبل ذهاب الثلثين ثم انفصل عنه وما ذكره من ان ما يصيب العصير اذا ازيل ما عليه ثم وضع في العصير فهو نجس فينجس العصير ولو كان الوضع قبل ذهاب ثلثيه مع انه كالاجسام المطروحة في العصير لا فرق فيها في ظاهر كلماتهم بين ما لو طرح فيه ثم ابقى على حاله الى ما بعد الذهاب واخرج شيء منها والمعرفة وشبهها اخذ مقدارا طبخه ثم القي في العصير ولو بعد حين بحيث نعلم ان هذا العصير العالق بذلك الشيء لم يذهب ثلثاه فالاقوى طهارة ما لاقى العصير اولا ثم اخرج منه ثم ادخل فيه ثانيا وان علق به اجزاء العصير الذي نعلم بعدم ذهاب ثلثيها بعد الوضع ثانيا اما العصير فلاستهلاكه في ذلك العصير ولا ينجس العصير قبل الغليان بدليل ما عرفت من عدم تنجس العين بملاقاته مثله الا ان يمنع من الاستهلاك لما مر في مسئلة امتزاج الماء المطلق بالمضاف في غير مختلف الصفات المتلون الطعم والرائحة وفي مسئلة وقوع شيء من الماء الرافع للحدث الاكبر في ماء حيث ان التحقيق هو اختلاط الجزئين لا استهلاك احدهما في الآخر وح فالعصير الواقع في ذلك الجزء باق على عدم تثليثه فينجس العصير المثلث لكن كلام الفاضل انما هو فيما علق به العصير بعد ازالة العصير عنه ولا يخفى انه من قبيل الجسم المطروح قبل ذهاب الثلثين الذي قد عرفت ذهابه الى طهارته ودل عليه رواية المتقدمة في ماء اللحم الملقى فيه العصير ودعوى اختصاص الرواية وكلامهم بما اذا لم يخرج المطروح في العصير ولم ينفصل عنه بعد الطرح والا فهو كنجاسة خارجة مع سخافتها مدفوعة بما مر سابقا من عدم تنجس العين بملاقاة ولا في مسئلة الا ان يتوقى بعدها الثاني بين عدم انفعال العصير حين النجاسة اعني قبل ذهاب الثلثين بين بقاء النجس الواقع على حاله المانع عن طهارة العصير بذهاب الثلثين لان طهارته توجب انفعاله بهذا المتنجس فالعمدة هو الشهرة وحكاية الاتفاق ورواية السرائر المتقدمة بعد انضمام القطع بعدم الفرق بين ما لو انفصل الجسم المطروح فيه زمانا ثم القي فيه وبين ما ابقي على حاله الى ذهاب الثلثين والحاصل ان ما يقع في العصير اما طاهر واما نجس فان كان طاهرا فلا يقدح بنجاسة العصير ان كان جامدا على المتن وقد تقدم ان المحقق القمي في اجوبة مسائله نسبه الى ظاهر الاصحاب بل استظهر الاجماع من عبارة الشهيد الثاني ويدل عليه رواية المتقدمة المحكية عن السرائر في العصير الموضوع في ماء اللحم المعتضدة بعدم التعرض لذلك في روايات العصير مع عموم البلوى ووجود بعض الاجسام غالبا في العصير وسكوت كلمات الاصحاب المتعرضين لهذه المسئلة عدم الفرق بين اخراج ذلك الجسم ثم ادخاله وبين ابقائه الى ذهاب الثلثين ولا بين علوق اجزاء العصير به حين الوضع ثانيا وبين ازالتها عنه وربما اظهر بعض مشايخ شارح الروضة بقائه في الصورة الثانية على التنجس وتنجس العصير به اذا لم يكن من الآلات وانه يعتبر في طهارة اجزاء العصير العالقة بالشيء ان يذهب ثلثا نفس تلك الاجزاء وانه لا يكفي ذهاب ثلثي اصل العصير في طهارة تلك الاجزاء وان كانت عالقة بالآلات وقد عرفت ان ظاهر كلامهم عدم الفرق وان العصير لا ينفعل بملاقات ذلك الشيء ولا بد بملاقات اجزاء العصير العالقة بذلك الشيء وان كانت لم يثلث بعد الوضع ثانيا فكل مخالف لظاهر كلامهم من جهة بقاء الجسم الجامد الموضوع فيه ثانيا على النجاسة اذا لم يكن من الآلات ومن جهة بقاء الاجزاء العالقة المثلث هي وان ثلث اصل العصير وان كانت عالقة بالآلات هذا كله لو اخرج على التبان من نفس هذا العصير ولو اخرج الجسم العالق به اجزاء من عصير ووضع في آخر فان كانت قد اضمحلت في العصير الذي فيه فالظاهر اعتبار ذهاب المجموع وان علم عدم ذهاب ثلثي تلك الاجزاء العالقة لانها كقطرة من الماء الطاهر استهلكت حال الغليان وان كانت بحيث ينفي طهارتها ذهابا وطهارة محلها بذهاب ثلثي المجموع اشكال ومنها الاسلام يطهر به بدن الكافر وعرقه الكائن عليه الحادث حال الكفر وسائر الرطوبات الكائنة على بدنه المتنجسة به دون المايعات النجسة او المتنجسة به بغير اشكال في الحكم المذكور ولا في تحقق الاسلام في الكافر الاصلي والمرتد الملي وانما الاشكال والخلاف في تحققه للفطري والاقوى ان توبته ايضا يوجب طهارته وزوال نجاسته وفاقا للمحكي عن ظ التحرير والذكرى وصريح المهذب والروضة وجماعة من متاخري المتاخرين كالعلامة الطباطبائي والمحقق القمي وظاهر الفاضل في شرح الروضة لان النجاسة كانت معلقة على موضوع الكفر ولا يصدق الكافر عليه بعد التوبة واستصحاب كفره المتيقن قبل التوبة مدفوع بان الشك ان كان في الصدق العرفي فالاستصحاب لا يجري فيه كما حقق في محله وان كان في المعنى الشرعي فالمستفاد من الاخبار ان الكفر من الامور الباطنة وانما جعل بعض الاقوال والافعال دليلا عليه كما ان الاسلام كذلك والمفروض ان المرتد بعد التوبة لا خلل في اعتقاده ولا في افعاله ولا في اقواله وليس الكلام في كون التوبة دافعة للكفر وانما الكلام في ان صفة الندم على ما مضى ينافي ويضاد صفة الكفر ام لا فان المستفاد من الاخبار ان المنكر للوحدانية او الرسالة او الضروري من الضروريات والمستخف بما علم احترامه شرعا كافر والمفروض ان النادم على احد المذكورات وعلى فعل الاستخفاف لا يصدق عليه المنكر ولا المستخف بل هو مقر ومعترف ومحترم لما استخف به فقد المصدق على التائب انه كافر نعم كان كافرا او مجرد حدوث الكفر له في زمان لا يوجب بقاء احكام الكافر الا ما علمنا ان حدوثه كاف في ترتب الحكم وبقائه كهدر دمه وانتقال ماله الى الوارث وبينونة زوجته فان هذه الاحكام ليست معلقة على الكافر بل على من كفر ولهذا تبين الزوجة

الغير المدخول

الغير المدخول بها بمجرد ارتدادها وان كانت توبته مقبولة بالاجماع وانما تصير مسلمة مؤمنة فاذا لم يبق الممسك لاستصحاب تعين التمسك باصالة الطهارة ودعوى الاجماع من كاشف اللثام في ... الميراث على عدم قبول توبته وكذا حكايته للاجماع عن ... في باب الحدود فالمراد به نفي التوبة في مقابل قبولها من المرتد الملي والمرتدة الفطرية بمعنى انه لا يستتاب ويقبل الحاكم منهما التوبة ويكون الواقع منها كغير الواقع في عدم ترتب اثر عليه حيث ان التائب من الذنب كمن لم يذنب بخلاف الفطري فان توبته غير مقبولة عند الحاكم ولذا ان الشهيد في الذكرى مع ظهور كلامه في دعوى الاتفاق على عدم قبول توبته تردد في قبول الاسلام منه بل نسبه اليه شارح الروضة ومن ذلك يعلم الجواب عما دل من الاخبار على عدم قبول توبته مثل قوله ع من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وآله فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويقسم ما ترك على ولده هذا مع ان عدم قبول التوبة في الاحكام ودعوى المنافاة من جهة ان عدم القبول مستلزم للخلود في النار وهو منفي في الاسلام مدفوع بانه لا اجماع على خلود الكافر في النار مطلقا حتى من تاب هذا بعد التوبة هذا مضافا الى معارضتها مع عمومات قبول التوبة حيث ان ظاهرها القبول فيما يتعلق بامر الآخرة من العقاب فيدل بظاهرها على ان المرتد يقبل توبته ولا يخلد في النار بعد التوبة بل يدخل الجنة فيكون مسلما للاجماع على خلود الكافر في النار فكما يمكن تقييد هذه بغير المرتد الفطري كذلك يمكن تقييد مثل الرواية والاخبار المستفيضة بعدم قبول التوبة في دفع ما يحكم عليه بحدث الكفر من مفارقة المال والزوجة والحيوة وبعد التعارض يجب الرجوع الى الاصل هذا مضافا الى قول الباقر عليه السلام المروي في باب اعادة الحج من كان مؤمنا فحج وعمل في ايمانه خيرا ثم اصابته فتنة فكفر ثم تاب وامن قال يحسب له كل عمل صالح عمله في ايمانه ولا يبطل منه شيء هذا كله مع ان لنا ان نكتفي بالاصل ونستدل على طهارته بما دل على طهارة المسلمين والسند في دعوى اسلامه امران الاول ما ورد في بيان الاسلام وانه الاقرار بالشهادتين والاقرار بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله غاية الامر تقييد ذلك بواسطة ما ورد من انه اذا وقع الاستخفاف وقع الكفر وان من جحد الفرائض كافر بغير المستخف وغير الجاحد ولا شك ان الشخص يصدق عليه بعد التوبة جميع ما ذكروا انه غير مستخف ولا جاحد ودعوى كون الاستخفاف والجحود علة محدثة للكفر ممنوعة بان كفر الاستخفاف كفر الجحود عبارة عن نفس صفة الاستخفاف الا انه شيء حاصل بسبب الاستخفاف ويقبل البقاء بعد انتفاء الاستخفاف الثاني انه لا شك في كونه مكلفا بالاسلام وهو يدل على كونه ممكنا في حقه ومجزيا عنه ودعوى ان التكليف لا ينافيه الامتناع بالاختيار مدفوعة مضافا الى ما تقرر في موضعه من منافاة الامتناع للتكليف وان كان عن الاختيار اذا خرج عن الاختيار بان الكلام في ظاهر ادلة التكليف حيث ان الظاهر منها امكان المكلف به وعدم امتناعه فيمكن ان يعارض بها ادلة عدم قبول التوبة ولا اقل من ذلك لكنها بالنسبة الى ادلة عدم القبول لعدم امكان اخراج المرتد عن ادلة التكليف وان ادعى امكان ذلك بعض المعاصرين لكنه كما ترى وعدم امكان حمل التكاليف بالنسبة اليهم على التكليف الصوري للتسجيل عليهم واثبات العقاب لاستلزامه استعمال اللفظ في اكثر من معنى مع ان التكليف على هذا الوجه مع علم المكلف بالحال قبيح جدا ايضا ودعوى ان ذلك يوجب تحقق الاسلام منه بالنسبة الى صحة الصلوة وكذا طهارته بالنسبة الى نفسه دون الاسلام المطلق الموجب للطهارة المطلقة بعيدة جدا ومخالفة لظاهر ما دل على اشتراط الصلوة والصوم بالاسلام المطلق والطهارة المطلقة ومنها الغيبة والمراد بها غيبة الحيوان المتلبس بالنجاسة زمانا يحتمل زوالها عنه فيه وفي عدها من المطهرات ما لا يخفى من المسامحة وتوضيح الكلام فيه ان المحكي عن جماعة كالشيخ والحلي والعلامة والشهيدين وصاحب الموجز وكاشف الالتباس وصاحب المدارك وللعلامة بل عن المشهور كما عن جمع البرهان وغيره ان الهرة اذا اكلت ميتة ثم شربت من ماء قليل لم ينجس ذلك الماء اذا غابت ولم تغب وعن ظ الخلاف دعوى الاجماع ويدل عليه مضافا الى الاجماع المحكي المعتضد بالشهرة وقيام السيرة ولزوم الحرج لو بنى على الاجتناب اطلاق ما دل على نفي البأس عن سؤر الهرة مع عدم انفكاكها عن ملاقات الميتة غالبا فان تلك المطلقات وان كانت مسوقة لبيان حكم الهرة من حيث ذاتها كما ينادي به تعليل الحكم في بعض الاخبار بقولهم ان الهرة من السباع وقوله ع اني لاستحيي من ربي ان ادع طعاما من اجل ان الهرة اكلت منه ونحو ذلك الا ان الجبلية النجاسة العرضية الحاصلة له من ملاقات الميتة لما كانت غالبة المقارنة له كان في اطلاق الحكم دلالة على عدم مزاحمة هذه الحيثية لحكم الذات والاوجب التنبيه عليه لكن الانصاف ان فهم هذا من تلك الاطلاقات على وجه يعتمد به مشكل كالاسناد الى الاجماع المحكي من ظ لان الشيخ انما استدل على مطلبه باجماع الفرقة على طهارة سؤر الهرة من غير تفصيل ولا يخفى ان مساق هذا الاجماع مساق اخبار طهارة سؤر الهرة واما قيام السيرة ولزوم الحرج فانما ينشآن من وجوب الاجتناب عن سؤرها مع عدم احتمال زوال النجاسة بولوغها في ماء كثير كما هو المحكي عن العلامة في النهاية بل قيل انه ظاهر التذكرة والمعتبر والذكرى حيث استندوا التعميم لصورة غيبة الحيوان وعدمها الى الشيخ في المبسوط وفيه نظر نعم يمكن الاستدلال على ذلك بما في موثقة عمار كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رأيت في منقاره دما فلا تتوضأ ولا تشرب وزاد في الاستبصار كما حكي عنه انه سئل عن ماء شربت منه دجاجة قال ان كان في منقارها قذر لم يتوضأ ولم يشرب وان لم يعلم ان في منقارها قذرا توضأ منه واشرب دل على اختصاص وجوب الاجتناب في صورة وجود عين الدم والقذر في المنقار الا ان يكون ذلك كناية عن مطلق النجاسة فيكون مسوقة لبيان اعتبار العلم بالنجاسة الحالية

في الحيوان

في الحيوانات وعدم اعتبار العلم بالنجاسة سابقا المتيقنة في مثل البازي ونحوه من سباع الطيور وما ابعد ما بين القول المشهور وما حكي عن ابن فهد في
اختاره بعض مشايخنا من اعتبار العلم بزوال النجاسة المتيقنة سابقا من دون فرق بين بدنه وثيابه وفرشه وآنيته وهو ظاهر الاردبيلي في مجمع البرهان
حيث قال النجاسة المحققة في غاية الاشكال والعلم بالنجاسة لا يزول الا بمثله ويرده السيرة القطعية والطلاق الموثقة بل الاخبار المتقدمة التي هي لحن
من ادلة الاستصحاب ويؤيده الاعتبار الدال على طهارة التابع اذا خرج منه لعادة حينئذ مع انها لا تنفك عن نجاسة موضع بعرها ومخرج ميتها مع
ان هذا القول لا يكاد يعرف لاحد من الاصحاب عدا ما حكي عن الموجز لابن فهد مع ان المحكي عن مهذبه موافقة المشهور بل صرح في الموجز بقوله
ويحكم بطهارة حيوان بحر اذا غاب زمانا يمكن طهره مطلقا ويمكن زوال العين في الحيوان وان لم يغب ما علم المالك المميز نجاسته ثم شوهد مستعملا
ومثله الهرة اذا اكلت فارة ولم تغب عنا لم ينجس ما تلاقيه واما استشكال الاردبيلي فهو لا ينافي اتفاق الفقهاء لانه كثيرا ما يستشكل في الاتفاقيات
هذا كله في غير الانسان واما فيه فالظاهر انه لا خلاف ولا اشكال في انه لا يحكم عليه بارتفاع النجاسة المحققة في بدنه وثيابه بمجرد زوال العين مع
عدم طرو الطهارة وانما الكلام في انه هل يكفي مجرد الاحتمال او يعتبر مطلق الظن بالزوال او الظن الخاص الحاصل من شهادة حاله او مقاله بذلك
وجوه بل اقوال وسطها الاخير لظهور الاجماع بل حكي صريحا عن بعض شراح المنظومة وظاهر المحكي عن المهذب لفوائده انه متفق عليه بين
الاصحاب وعن ايضا انهم يعني الاصحاب عملوا بذلك بالعمل بظاهر حال المسلم لانه يتنزه عن النجاسة هذا مضافا الى السيرة القطعية ولزوم
الحرج وما دل على وجوب تصديق المسلم وعدم اتهامه فان ظاهرها وان كان هو الاخبار المقالي الا ان المتأمل الصادق يشهد بانه لا فرق
بين تكذيبه واتهامه فيما يظهر من حاله او معتقد له ويجري به ويؤيد المطلوب ايضا بل يدل عليه ما دل على كراهة سؤر الحائض والجنب المتهمين و
عدم كراهة سؤر غير المتهم وفي الحكي عن السرائر المسؤول فيها عن سؤر الحائض انه لا بأس ان يتوضأ به اذا كانت تغسل يديها وفي رواية اخرى
اذا كانت مأمونة فلا بأس فان الظاهر من حال المسلم انه لا يباشر مع النجاسة لا سيما المعدة في البيت للشرب التطهير فمباشرتها الماء المذكور في قوة اخبارها
بتطهيرها بها ومما ذكرنا من الادلة يعلم اعتبار كون ذلك المسلم عالما بتنجس بدنه او ثوبه وفاقا للشهيدين في الذكرى والمقاصد العلية بل يستفاد
من تعليل الاصحاب المتقدم حكايته عن الشهيد عدم الخلاف فيه بينهم كما اعترف بذلك في التمهيد وكيف كان فوجه الاعتبار ظاهر مما ذكرنا اذ لا اجماع
ولا سيرة مع الجهل ولا يعقل معه اخبار المسلم وشهادته حالا او مقالا بالتطهير بل غاية الامر شهادته بالطهارة وهي وان كانت قولية لا تقبل
منه مع العلم بجهله او غفلته عن التنجس وابتنائها على الاصل واعتقاد عدم العروض والادلة المذكورة ايضا لا تعم بصورة الجهل لو
شك في العلم فالاصل عدمه كما انه لو شك في الغفلة فالاصل عدمها وبذلك ظهر ضعف القول باعتبار العلم اما مطلقا كما هو المحكي عن السيد في
منظومته والشيخ في كشف الغطاء واللوامع او في البدن خاصة دون الثوب كما عن الموجز والمراد بالعلم بالنجاسة العلم لا مجرد العلم بالسبب مع اعتقاد
عدم التنجس لشبهة ناشئة عن قصور او تقصير واما اشتراط اهليته للازالة المعتبرة فيما حكي عن المقاصد العلية بكونه مميزا معتقدا للنجاسة فربما يستفاد
بعد اعتبار العلم بالتنجس وشهادة حاله بالازالة واما اشتراط التكليف كما عن الذكرى وان كان مطابقا للاصل وغيره منفي باكثر الادلة المتقدمة
الا ان السيرة ولزوم الحرج كافيان في الحكم نعم يشكل الامر في غير المميز هل يلحق بالحيوانات وبالانسان او لا يلحق باحدهما بل يحكم عليه بمقتضى
الاصل ولا يبعد جعله من توابع الانسان مثل فرشه وآنيته وكيف كان فالقول الاول في اصل المسألة وهو الاكتفاء بمجرد احتمال الزوال
ضعيف لا دليل عليه وان حكي الاجماع عليه عن بعض شراح المنظومة المصرح باختيار هذا القول متمسكا بالسيرة القطعية والاجماع ممنوع جدا
بل الظاهر من التعليل المتقدم عن التمهيد هو الاتفاق على اختصاص الحكم بمورد التعليل الذي من الظاهر من حاله او مقاله ازالة النجاسة والا وباب ان
من تنجس بدنه ثم غاب عينا ثم وآنية ولم يظهر احتمال او عمل يظهر منه ازالة تلك النجاسة بان يشتغل بالصلوة او بالوضوء او باكل او شرب وتناول مما
بتلك اليد النجسة لا يلزم من الحكم ببقاء النجاسة الحكم بعدم تنزه هذا الشخص عن النجاسة لان تنزه المسلم عن النجاسة من حيث هو مسلم انما هو فيما يعتبر فيه
الطهارة لا مطلقا كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ان التلبس بفعل يشترط فيه الطهارة في كاله لا ينفع واضعف مما ذكر القول الثاني وهو الاكتفاء بالظن بالازالة
ان اريد به مطلق الظن دون الحاصل من قوله وفعله ووجه ضعفه ان الظن المطلق لم يثبت حجيته فهو كالشك فالفرق بينهما غير وجيه واعلم ان مرادنا
بالظن الخاص الحاصل من شهادة حال المسلم هو الظن النوعي فلا يعتبر الظن في خصوص كل واقعة كما هو ظاهر بعض الادلة المتقدمة وصريح روايات
كراهة سؤر الحائض والجنب المتهمين ومنها انتقال النجاسة الى البواطن ذكره ابن فهد في موجزه وفرع عليه ما ذكره بقوله فلو مع الكحل بالنجس وصب
التمثيل اعني شارب الخمر طاهر انتهى وفي العبارة ما لا يخفى عن الناصح وذكره غيره ان البواطن تطهر بزوال عين النجاسة عنها وهو لا يخ عن حشو
وتوضيح الحال في البواطن ان الكلام يقع تارة في حكم النجاسة الكائنة في البواطن واخرى في تأثر البواطن بها وثالثة في تأثر ما يحدث فيها من
الرطوبات ورابعة في تأثر ما يدخل من الخارج اليها والكلام في كل تارة يقع في النجاسة الحادثة في البواطن واخرى في النجاسة الداخلة اليها
من الخارج فنقول اما النجاسة الكائنة في البواطن فان كانت عينية خلقية فيها كالدم الحادث في الفم وجوف الانف فالظاهر انه لا حكم لها

فيجوز معها الصلوة ودخول المساجد وان منعنا عن حمل النجاسة في الصلوة وادخالها في المسجد مطلقا ويدل عليه بعد ظهور الاجماع الطلاق ما
دل على انه لا يجب غسل ما عدا الظاهر الانف وان كانت عينا خارجية دخلت فيه او متنجسا مطلقا فالظاهر ثبوت حكم النجاسة اذا كان في مثل الفم والانف
ونحوهما مما يمكن تطهيره دون مثل الجوف والدماغ ونحوهما فلو اكل نجسا او متنجسا فبقيت اجزائه في الفم لم يجز له الصلوة ودخول المساجد على القول
بالمنع عن الصلوة مع النجاسة وادخالها في المسجد لعموم ادلة المنع عنهما على القول بها خرج ما كان منها في مثل الجوف بالاجماع والسيرة وبعض الاخبار
قال في الموجز ولو وضع في جيبه درهما نجسا اخر الصلوة ونبه شارحه بانه بناء على منع حمل النجاسة في الصلوة واما حكم تأثر البواطن وما يحدث
فيها فالظاهر انه لا اشكال في عدم تنجس البواطن فيها ما يحدث فيها من الرطوبات بالنجاسة المتكونة فيها او الداخلة من الخارج اليها ويدل عليه مضافا
الى ظهور عدم الخلاف كما يظهر من شارح الروضة ظهور انصراف دليل تأثر الملاقي للنجس الى غير البواطن لو كان اطلاق لفظي كيف وليس الدليل الا
الاجماع المفقود في المقام بل لا يبعد دعواه على العكس كما يظهر من الوحيد في شرح المفاتيح حيث قال انه لا اجماع على تنجس البواطن لو لم نقل بالاجماع
على العدم لكن الانصاف ان منع شمول معاقد اجماعهم على تأثر الملاقي لمثل الفم ومقعد الانف ونحوهما مكابرة فالاولى التمسك بعد ظهور عدم الخلاف
بما في الصحيح عن صفوان عن عبد الحميد بن ابي الديلم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل يشرب الخمر فيبصق فاصاب ثوبي من بصاقه فقال لا بأس لكن الرواية وعدم ظهور
الخلاف غايتهما عدم ثبوت حكم النجاسة بعد زوال العين فلعله مطهر كما صرح به الشهيد لا حيث ذكر ان البواطن تطهر بزوال العين وكيف كان فقد ظهر مما
ذكرنا ان مراد ابن فهد مما نقلنا عن موجزه من جعل انتقال النجاسة الى البواطن من المطهرات زوال تأثيرها بالنسبة الى البواطن بعد انتقالها اليها لا
صيرورتها طاهرة بمجرد الانتقال الى البواطن وان لم تؤثر في نفس البواطن على اي حال فلا يخ عبارة الموجز عن مسامحة ونحوها عبارة من قال ان
البواطن تطهر بزوال عين النجاسة بناء على ما ذكرنا انها لا تتأثر بالنجاسة حتى يحتاج الى التطهير الا ان يقال بالتأثر عملا باطلاق ادلة الملاقاة غاية الامر
الدليل على عدم ثبوت حكم النجاسة بعد زوال عينها كما عرفت سابقا ومنه يتضح ان البواطن كالجوف ونحوه مما لا تظهر اصلا لا دليل على تأثره بالنجاسة
لانصراف عموم قاعدة الملاقاة الى غيرها واما البواطن الظاهرة كالانف والعين ومقدم الانف والاذن فقد عرفت ان دعوى الانصراف الى غيرها
خلاف الانصاف فمقتضى الجمع بين الادلة هو الحكم بالنجاسة مع طهرها بزوال العين وهنا قسم ثالث من البواطن يعامل معها من حيث الحكم معاملة
الظواهر كما صرح به كاشف الغطاء وهي ما يعد بالمنافي باب الغسل من الجنابة وغيرها كثقب الانف والاذن وباطن السرة وموضع تطبيق الشفتين و
الجفنين حيث ان الظاهر من تجويز الارتماس مع عدم وصول الماء غالبا بمجرده الى المذكورات عدها من البواطن مضافا الى صدق الباطن عليها عرفا فشمولها لما
دل على اختصاص الجنابة بالظاهر ولا يجب الباطن ولم يصل مثل هذا الاطلاق عن النجاسة وانما حكم بما حكم هنا من جهة بعض الاخبار او من جهة الاجماع
والسيرة او من جهة انصراف ادلة احكام النجاسة الى غير المقام والاقل ههنا اطلاق يعتد به على الحكم فيها على الباطن نعم في الاخبار دلالة
على حصر ما يجب غسله عند الرعاف والاستنجاء فيما ظهر من الانف والمقعد لا يلزم من عدم وجوب غسل باطنها عدم وجوب غسل كل ما يعد
باطنا عرفا والمسألة محل اشكال في باب الحدث والخبث فتدبر واما ما يدخل من الخارج الى البواطن فمقتضى قاعدة الملاقاة هو تأثره بالنجاسة المتكونة
في البواطن والداخلة اليها من الخارج فيتنجس الطعام بالدم في الفم ولا يطهر بزوال العين كما صرح به في الروضة وشرحها وقد عرفت في الموجز وشرحه الحكم
بتنجس الدرهم نجسا فانه يتنجس في الفم لكن الاقوى التفصيل بين ما لا يظهر للحس من البواطن كالجوف ونحوه وبين ما يظهر كالفم والعين ونحوهما فلا يتأثر
الجسم الخارجي بملاقات النجاسة الكائنة فيما هو من قبيل الاول لما عرفت من انه يرفع دلالة احكام النجاسة الى غير ذلك فان الموجود فيها كالمعدوم
من جهة احكام نفسه ومن جهة ملاقيه وبتأثر بملاقات النجاسة الكائنة فيما هو من قبيل الثاني لما عرفت من شمول ادلة الملاقاة ولذا نحكم بتأثر بعض
البواطن بها الا ان الدليل قام على طهرها بزوال عين النجاسة عنها ويتفرع على ما ذكرنا طهارة ماء الحقنة اذا رجع من الباطن غير ملوث بنجاسة
ونحوه المسهل المشروب الذي يخرج كذلك

خاتمة

يحرم استعمال اواني الذهب والفضة في الاكل والشرب ونحوهما اجماعا على الظاهر المصرح في
محكي جملة من العبائر وكذا غيره من الاستعمال ففي التذكرة الى علمائنا اجمع وكذا في المنتهى بحذف قوله اجمع وعن كشف الرموز انه لا خلاف
فيه وعن الذخيرة نقل الاتفاق عن الذكرى ايضا وعن البحار ان ظاهر اكثر اصحابنا اتفاقهم على تحريم آنية الذهب والفضة مطلقا وهو ظاهر الروض
ايضا حيث صرح بعد القول بالفرق بين الشرب وغيره ويدل عليه رواية ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ونهاه سهل عن آنية الذهب والفضة وظاهره
يعم مطلق الاستعمال وفي الوسائل انه روى هذا الخبر في المحاسن عن ابن محبوب عن العلاء عن ابن مسلم فالسند صحيح وقريب منها في الدلالة رواية
موسى بن بكر آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون وفي الوسائل رواه عن البرقي عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة عن موسى بن بكير فالسند كالصحيح
ويؤيده النبوي لا تشربوا في آنية الذهب والفضة ولا تأكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة فان اختصاصها بهم في الدنيا يدل
على حرمة استعمال المؤمنين لها مطلقا وعن الشيخ في الخلاف انه قال يكره استعمال اواني الذهب والفضة وكذا المفضض منها قال اي الشيخ لا يجوز
استعمال الاواني الذهب والفضة وبه قال ابو حنيفة في الاكل والشرب ثم ذكر الاخبار الظاهرة في التحريم وكيف كان فقد حمل المصنف ومن

بالحرمة كراهة تبعا للمحقق على ارادة الحرمة وقد حكي عنه في زكوة الخلاف التصريح بالتحريم وبالجملة فلا اشكال في المسئلة وان حكي عن الشيخ في
والمفيد وسلار والشيخ في النهاية الاقتصار على ذكر الاكل والشرب انما الاشكال والخلاف في تحريم اتخاذها لغير الاستعمال فعن الاكثر
كما في الروض التحريم ايضا وعن جماعة نسبته الى المشهور ولا يخلو عن قوة لرواية موسى بن بكير المتقدمة والرواية المتقدمة عن الباقر عليه السلام المروية في المحاسن كما
حكي بسند صحيح لكن الانصاف ان هذه الروايات قاصرة الدلالة لان المتاع لا يقال الا على المعد لاجل الاستعمال فان المتاع وان كان اسما لما يتمتع
الا ان المتمتع استعمالها لا مجرد اتخاذها لاظهار التثروة والتلذذ بوجدانها والنهي منصرف الى الاستعمال لا الى مطلق الاتخاذ بل ربما يختص
بالاستعمالات المتعارفة فهو في كل شيء بحسبه فالجواز لا يخلو عن قوة وفاقا للمصنف في المختلف وحكي عن الحلي ايضا مع انه حكي عنه في لقطة المنع ويكره المفضض بل عن جمع من القدماء و
البحار والرياض نسبته الى عامة المتأخرين ويدل عليه بعد الاصل صحيح ابن سنان وحسنته لا باس ان يشرب الرجل في القدح المفضض واعزل فاك عن
موضع الفضة وعن الشيخ في التحريم لقوله عليه السلام لا تاكل من انية فضة ولا انية مفضضة ويطلق على مطلق المرجوحية جمعا ثم المشهور كما في الكفاية انه
يجتنب موضع الفضة وعن الذخيرة والبحار انه مذهب الشيخ والعلامة واكثر المتأخرين وحكي عن القاضي والحلي وابن سعيد اختاره الشهيد والمحقق
الثاني ونسبه في المدارك الى عامة المتأخرين لظاهر الامر في رواية ابن سنان المتقدمة وفي رواية اخرى فان لم يجد بدا من الشرب في القدح المفضض عدل بفمه عن
موضع الفضة لظاهر الامر في رواية ابن سنان ونحوها رواية اخرى خلافا للمحكي عن المعتبر وتبعه بعض متأخري المتأخرين فالاستحباب وان لم يعلم
له وجه يعتد به مع دلالة الصحيح وغيرها وفتوى المشهور واما المذهب فظاهر المدارك تبعا للشهيد الاردبيلي انه كالمفضض وعن المصابيح انه لم يعثر لاصحابنا فيه على
قول ثم الحق بالمفضض في الكراهة لانه لا ينزل عن درجة الفضة وناقشه في الذخيرة بانه اثبات للكراهة مع فقد النص وكيف كان فامر الكراهة سهل
انما الاشكال في معناه والظاهر ان المراد بالمفضض ما كان بعضه فضة او ملبسا بالفضة او مموها بماء الفضة وعن البحار ان المفضض اقسام الاول
الظروف التي يكون بعضها فضة وبعضها نحاسا او غيره متميزا كل منهما عن الاخر كان يعمل ظرف وفاصلها من الخزف او غيره ومنها من الفضة الثاني
ما كان جميعه مموها بالفضة وهو قسمان احدهما ما طلي بماء الفضة واذا عرض على النار لا ينفصل منه شيء وثانيهما ما يلبس بالسبائك وشبهها بحيث اذا
عرض على النار انفصلت الفضة من غيرها الثالث ما علق عليه حلقة او قطعة من سلسلة من الفضة الرابع ان تخلط الفضة بغيرها ويصنع منهما الاناء
الخامس ما نقش بالفضة قال وظاهر اخبار المفضض شمولها للاول والثالث واما الثاني فالظاهر في القسم الاول منه الجواز وفي الثاني المنع لصدق الانية
على اللباس بل يمكن ادعاء صدق انية الفضة والا فلا وكانه لا اعتبار للغلبة مع عدم صدق الاسم واما الخامس فلا يبعد التفصيل كالثاني بان يقال ان حصل
لها بالعرض على النار شيء كان في حكم المفضض والا فلا انتهى وفي بعض ما ذكره نظر فتامل ثم ان اطلاق الاناء وعموم الانية في النصوص ومعاقد الاجماعات
يشمل الصغير والكبير فيشمل المكحلة وظروف الغالية وظروف الافيون ووعاء الغاسات المتعارفة اناء كما صرح به في التذكرة كما عن كري في المكحلة وظروف الغالية
ونحوهما الجعفرية في خصوص المكحلة وكانه للمثال قال الفيومي فيما حكي عنه في مصباحه الاناء والانية والوعاء والاوعية ما يوضع فيه الشيء نعم ما يعد مع
مظروفه واحدا في العرف من جهة اللصوق به لا يبعد خروجه عن اطلاق الانية كما صرح به بعض وظاهر كشف الغطاء الاناء الذي يقرب عموم الانية لمثل
هذا رواية ابن بزيع قال سالت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن انية الذهب والفضة فكرههما فقلت له روى بعض اصحابنا انه كان لابي الحسن عليه السلام مراة ملبسة
فضة قال لا والله انما كانت لها حلقة من فضة وهي عندي فان قول الراوي روى بعض اصحابنا بمنزلة النقض على عموم كراهة الانية ومبالغته
الامام في الانكار يدل على ان المراة الملبسة من افراد ما كره والمراد بالمراة الملبسة ظاهرا ان يكون بيت الزجاج وغلافه معمولا من الفضة
الا ان يراد بالتلبيس تلبيس بيت المراة بالفضة فيكون داخلا في المفضض بالمعنى الثاني من المعاني المتقدمة عن البحار لكن عرفت حاله وان
المنع عنه غير بعيد لشهادة هذه الرواية لصدق كونها من انية الفضة فالمحصل ان ما كان مع مظروفه يعد شيئا واحدا لا يشمله اطلاق الانا
الا اذا كان المظروف من الانية فيصدق على المجموع اناء الفضة والمفضض ويؤيد الجواز فيما ذكر مضافا الى الاصل انصراف النصوص و
الاجماعات الى غير ما ذكرنا صحيح علي بن جعفر قال سالته عن التعويذ يعلق على الحائض قال نعم اذا كان في جلد او فضة او قصبة حديد والمسئلة
لذلك محل اشكال واما ميل الاكتحال فالمحكي عن المعتبر والمنتهى والذكرى والجعفرية جواز اتخاذه من الذهب والفضة وفي المناهل الظاهر انه
لا خلاف فيه ويجوز تحلية السيف واللجام بالفضة بلا خلاف ظاهرا لما روى علي بن جعفر عن اخيه قال سالته عن السرج واللجام فيه الفضة ايركب به قال
ان كان مموها لا يقدر على نزعه فلا باس والا فلا يركب ونحوها عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي ويمكن حملها على الكراهة وهل يجوز تحليتها
بالذهب المحكي عن الشيخ والحلي والمحقق والمصنف المنع لما روي ان النبي صلى الله عليه وآله خرج ذات يوم وفي يده قطعة من ذهب وفي يده محرما على ذكور امتي حل لاناثها
خلافا للمحكي عن الشرائع والذكرى والذخيرة في تحلية السيف لضعف الرواية المنع واصالة الجواز وحكي عن الوسيلة والجامع حرمة تحلية المنطقة
بالذهب ايضا وكانه للنبوي المتقدم والظاهر انه مشهور بين اصحابنا وتوقف في الذكرى في جعل ضبة الاناء من الذهب قال يمكن المنع للنبوي المذكور و
اواني المشركين طاهرة ما لم يعلم مباشرتهم لها برطوبة والوجه فيه ظاهر وكذا فيما ذكره من ان جلد المزكى طاهر وجلد غيره نجس لكونه ميتة ويغسل

الاناء من الخمر ثلاثا وغيره من النجاسات حتى يزول العين على المشهور كما في الروض وعن جامع المقاصد نحو غسل الاناء من الخمر سبعا للاصل موثقة
عمار عن الاناء يشرب فيه النبيذ قال يغسل سبعا وعن جامع المقاصد ان ضعف عمار منجبر بالشهرة خلافا للمحكي عن ط وصريح كتب المحقق وعلم
وس وعن المحقق نسبته الى الشيخ في ب ونسبه كاشف اللثام الى كتاب الصيد والذبائح من ب والى القاضي في باب الاطعمة والاشربة من المهذب لموثقة
عمار الاخرى عن قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله ثلث مرات سئل ايجزيه ان يصب عليه الماء قال لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلث مرات
وهذه صريحة في كفاية الثلث فيحمل رواية السبع على الاستحباب وما ذكره في محكي مع صد من ترجيح تلك الرواية ولو سلم التنافي فيبقى الاصل
لوجوب السبع سليما منظور فيه بان الترجيح بالصحة والظهور مقدم على الترجيح بالشهرة ما لم يبلغ الشذوذ بحيث يبدو معها الخلاف ثم لو فرض التكافؤ وجب
الرجوع الى ما سيجيء من عموم وجوب الثلث في كل قذر لا الى استصحاب النجاسة واضعف من ذلك ما توهمه بعضهم من ان دلالة الموثقة الثانية على
كفاية الثلث بمفهوم العدد فيدور الامر بين تقييد مفهومه وبين حمل الامر في الموثقة الاولى على الاستحباب والتقييد اولى وحاصل خبر يا به الموثقة
صريحة في كفاية الثلث من حيث منطوق التحديد لا من مفهوم العدد فالاقوى كفاية الثلث وعن ظ جماعة وصريح اخرين كفاية المرة لضعف الروايتين
فيسلم اطلاقات الغسل عن المعارض **اقول** قد اشرنا مرارا الى ان التمسك باطلاقات دلالة الغسل لا ينفع لورودها في مقام بيان اصل وجوب
الازالة لا كيفيتها ويرشدك الى ما ذكرنا صدر الموثقة الثانية حيث قال عمار سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الدن الذي يكون فيه الخمر هل يصلح ان
يكون فيه خل او كامخ او زيتون قال اذا غسل فلا باس وعن الابريق وغيره فيه خمر ايصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا باس وقال في قدح او اناء
يشرب فيه الخمر قال تغسله ثلث مرات الخ فانظر كيف اكتفى في السؤالين الاولين بمطلق الغسل حيث لم يكن المقام الا مقام بيان قابلية استعمال الاواني
للاستعمال بعد الغسل ثم لما سئل عن كيفية العلاج اجاب بالتثليث ثم لما توهم السائل كفاية الصب اجاب بلزوم الدلك حتى يتيقن زوال جرم الخمر
والحاصل ان اكثر اطلاقات الغسل من هذا القبيل وارد اما في بيان اصل النجاسة واما في مقام بيان توقف الشيء كالصلوة ونحوها على ازالة النجاسة واما في مقام
رفع الباس بعد الازالة واما لغير ذلك نعم يمكن ان يقال ان عموم البلوى يقتضي بيان الكيفية اكثر من ذلك فان مثل ازالة النجاسة عن الثوب والبدن
التي هي كالصلوة في كثرة الدوران وعموم الابتلاء بل اشد لعموم الابتلاء من الصلوة والغسل فلو كان الواجب فيها كيفية خاصة زائدا على ازالة العين لورد
فيه من الاخبار ما شاء الله ولم ينحصر في رواية واحدة من روايات عمار التي يقطع بانها لم يكن يرويه الا قليل من الرواة في قليل من الكتب الا ان يقال ان
المذهب قد يعلم بعمل الرواة والعلماء والعوام في ذلك وان لم يرد البيان فيه الا رواية واحدة ولهذا ذكر الشهيد في المسئلة الاتية في عدم كفاية المرة
في غسل الاناء في الجواب من ضعف رواية عمار بانا قد نعلم المذهب لا برواية الضعيفة بل قد يكون بعض المسائل اهم من ذلك واهم ولا نجد فيها مثل
هذه الرواية ايضا فالمتبع هو الدليل الى الاستبعاد وكيف كان فيلحق بالخمر المسكر ان النجسة صريح ما لا خلاف بعض القائلين بالسبع في الخمر وهو
اصدق الخمر عليها في الاخبار قال في محكي مع صد وليس الحكم مقصورا على الخمر بل المسكر المائع كله كذلك ولا يبعد الحاق الفقاع انتهى واما غيره الى
غير المسكر من النجاسات عدا ولوغ الكلب والخنزير وهما مع موت الجرذ كما سيجيء فالاقوى وجوب التثليث في غسل الاواني منها وفاقا للمحكي عن الاكثر
والصدوق واكثر كتب الشيخ والشهيد في الدروس والمسالك والمحقق الثاني في جامع المقاصد والوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح وعن
المعتبر ان الشيخ في الخلاف ادعى الاجماع وفيه نظر يعرف من عبارة الشيخ ويدل عليه مضافا الى الاصل موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل
عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك ثم يفرغ منه ثم
يصب فيه ماء اخر فيحرك ثم يفرغ منه وقد طهر خلافا للمحكي عن المقنعة والمراسم والمعتبر وكثير من كتب المصنف والبيان والروض وغيرها فاكتفوا بغسله
غسلة حتى تزول العين وحكاه كاشف اللثام عن الاكثر ولعله لاطلاقات الغسل ولمرسلة الشيخ حيث قال في ف بعد ذكر رواية التثليث وروي انه
يغسل مرة وفي الاطلاقات ما عرفت وفي المرسلة ما لا يخفى نعم لو غسل في الكثير فالاقوى كفاية المرة وفاقا للمشهور كما عن الكفاية
لما عرفت من المرسلة ورواية الغدير ثم ان الظاهر انه ليس لغسل الاناء كيفية مخصوصة الا صب الماء فيه وايصال الماء بالتحريك الى جميع مواضع
النجاسة كما صرح به في موثقة عمار نعم لو لم يكن بعض مواضعه نجسا فلا حاجة الى تحريك الماء اليه بل بحسبه ذلك ولو ملأ الاناء كفى عن
تحريكه كما عن محكي لف وشرح المفاتيح واعترف به سبطه في المناهل ولا فرق في ذلك بين الاناء الصغير والكبير والمثبت وغيره ثم
ان المشهور قابلية اواني الخمر الغير الصلبة كالخزف الغير المطلي للطهارة وظاهرهم عدم الفرق بين غسلها بالقليل وغيره خلافا للمحكي
عن الاسكافي والشيخ في النهاية والقاضي واستدل للاول باطلاق الغسل واطلاق طهوريته موثقة عمار المتقدمة في تطهير الكوز والاناء
بالغسل ثلاثا من غير استفصال بين افراد الكوز ونحوها موثقته المتقدمة في غسلها من الخمر ثلثا وفي الاطلاقين الاولين نظر لما عرفت مرارا
فالعمدة اطلاق الموثقتين مضافا الى ما تقدم من ان المستفاد من تتبع الموارد قابلية كل شيء للطهارة اذا غسل على الوجه المعتبر مضافا لنفسه
الى الغسل بالقليل واما بالكثير والجاري فيكفي المرسلة ورواية الغدير المتقدمتين نعم يحصل الاشكال في ان ماء الغسالة يرسب في هذه

الاشياء ولا يخرج منها فيشكل تطهيرهما بالقليل والاكتفاء بطهارة ظاهرهما بالغسل على نحو ما قلنا في تطهير الارض وان امكن الا ان الباطن اذا كان نجسا فالمانع الموضوع فيه ... ايرشح جزما فيه الى الباطن فيتنجس ويتصل بالظاهر ودعوى عدم الانفصال لا يمنع تحريك فيما اذا غسل بالكثير فانه كيف يدعي ان الجزء النافذ الى باطن الجسم متصل بالكثير فلا ينجس الغسالة وقد اتفقوا على جواز تطهيرها انتفع بالماء النجس بالماء الكثير بناء على عدم انقطاعها انهما للانفصال بالكثير او الجاري بل يمكن الاشكال في تطهيرهما بناء بالكثير على انه لا يكفي في زوال جرم الخمر من الباطن مجرد وصول الماء اليه لذا امر له بذلك الصحيح المعتوق عن الخمر في موثقة عمار المتقدمة الا ان يدعي ان النافذ في الاعماق رطوبة صافية لا جرم فيها ولا اقل من عدم العلم بالجرم والظاهر ان كلمات المعظم المجوزين لتطهيرها بعد الفراغ عن حصول شرائط التطهير من زوال الجرم وعدم استقرار الغسالة النجسة فيها كالحبوب فيكون كلامهم في مقام قال بعدم جواز استعمالها بمجرد الغسل بطريق السلب الكلي ويغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلاثا بالتراب مرة وبالماء مرتين على المشهور بل عن المنتهى نسبته الى علمائنا اجمع الا ابن الجنيد وعن الانتصار والخلاف والغنية وكري الاجماع عليه وهي الحجة وعن الناصريات عندنا ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب ثلثا اوليهن بالتراب مضافا الى ما تقدم من وجوب الغسل مما عدا البول مرتين بفحوى وجوبهما في البول والولوغ اولى بالتعدد وبذلك كله يقيد صحيحة الفضل في الكلب انه رجس لا يتوضى بفضله واصبب ذلك الماء ثم اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء وغيرهما من الروايات المطلقة مضافا الى المحكي عن المعتبر والمنتهى من زيادة لفظة مرتين في الصحيحة وتبعهما غيرهما ولا يبعد وجدان الزيادة في بعض الكتب المعتبرة والا فقد يشهد جماعة بخلو الكتب المعروفة عندهم عن هذه الزيادة وحكى وجودها في عوالي اللئالي لابن جمهور وفي الرضوي ويشعر بوجودها قوله اغسله بالتراب اول مرة والا كان المناسب ان يقول اغسله بالتراب ثم بالماء وكيف كان فلا حاجة الى هذه الزيادة بعد كون الاصل في الغسل التعدد خلافا للمحكي عن ابن الجنيد فقد اوجب سبعا لرواية عامية وقابله بعض متأخري المتأخرين فمال الى كفاية المرة لاطلاق الاخبار ثم ان صريح الصحيحة ان اولهن بالتراب وفاقا للمحكي عن الشيخ وابن الجنيد وجمهور الاصحاب بل عن الغنية الاجماع وقد سمعت عبارة السيد بخلافا للمحكي عن المقنعة فاوجب التوسط لما يظهر من الوسيلة من جواز التوسيط هي على تقدير الوجود والدلالة لا تنافيه وللمحكي عن جماعة فاطلقوا القول بوجوب غسل الاناء ثلثا احديهن بالتراب فان قصدوا الاطلاق فهو ضعيف لما ذكرنا من التقييد وفي اشتراط طهارة التراب اشكال الاقوى ذلك لانصراف الاطلاق الى الطهارة مضافا الى اصالة بقاء النجاسة وربما يتمسك بقوله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا وفيه نظر فان زعم المستدل ان الاصحاب غفلوا في هذا الباب بل ما ذكره في جامع المقاصد من انه ربما يوجد في بعض الاخبار طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه كلب اوضح دلالة من ذلك وان كان في دلالته ايضا نظرا لعدم الانصراف والاصل وهل يعتبر مزج التراب بالماء ام لا قولان اقويهما الثاني خلافا للمحكي عن الحلي والراوندي وهو ضعيف وان قواه المص في المنتهى وتبعه كاشف اللثام لعدم الدليل عدا ما ربما يتخيل من دلالة قوله اغسله بالتراب فان المراد بالغسل معناه المجازي وان كان مع مزج التراب بالماء فاعتبار المزج لا يوجب لعمل بحقيقة الغسل الا على ما ذكره صاحب الذخيرة من ان الغسل الحقيقي لا يختص بما كان بالماء فالمزج المحصل للمسمى محصل لصدق الحقيقة وفيه ان الظاهر ان الحلي لا يقول بوجوب المزج الى ان يحصل المسمى المحصل لحقيقة الغسل وان كان يظهر ذلك من الاستدلال له بحصول حقيقة الغسل ومن جعل كاشف اللثام هذا التركيب من قبيل الغسل بالخطمي والسدر لكن الظاهر ان المحصل لحقيقة الغسل لا يكون الا استعمال الماء او ما هو بمنزلته في المسمى والماء الممزوج بالتراب الى ان يحصل له هذا المسمى لا يصدق عليه انه غسل بالتراب وجعله كالغسل بالسدر والكافور كما ذكره كاشف اللثام يوجب اعتبار بقاء الماء على اطلاقه لان الباء يكون للمصاحبة والظرف مستقر فيكون متعلق الغسل محذوفا والاطلاق الثاني من حذف المتعلق ينصرف الى المتعلق الشايع ولذا فهموا من اطلاقات الغسل في ادلة الغسل عن النجاسات وجوب كون الماء مطلقا وقد يقال ان الامر يدور بين صرف الغسل عن ظاهره الى الدلك وبين صرف التراب عن ظاهره والاول ابعد فتعين الثاني فيقوى قول الحلي وفيه ان صرف الغسل عن ظاهره وان كان بعيدا سيما مع حمله على عموم المجاز في قوله اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء الا انه معارض بظهور الباء في معناها الحقيقي وظهور الظرف في اللغوية والمتعلق بالغسل فيكون التراب مما يغسل به لا معه ظهور مقابلة التراب بالماء في كون التراب نفس المغسول به لا من قبيل السدر والكافور في قولهم اغسله بالسدر والكافور ولو اريد الغسل بالماء مع التراب كان المناسب للمقابلة تقييد الماء بالقراح او الخالص والا لزم جعل قسم الشيء قسيما له فمذهب المشهور اقوى والاحتياط لا يترك بتكرر الغسل بالتراب اليابس مرة وبالممزوج اخرى بل الاحوط ان يكرر الممزوج فيكون المزج مرة بحيث لا يوجب المسمى بل يصير التراب شبه الطين ليقبل الدلك واخرى بجعله مايعا ليحصل معه الغسل الحقيقي فالاحتياط المعتبر يحصل بثلث مرات ان قلنا باحتمال كون التراب هنا بمنزلة السدر بحيث لا يوجب ضياع الماء والا فالاحتمالات اربع واذا ادعي مذهب المفيد في تقديم التراب على الغسلتين وتوسطه بينهما صارت عشرة ثمانية بالتراب بينهما غسلة وبعدها غسلة واذا دوعي مذهب الاسكافي بالسبع صارت الغسلات المتاخرة خمسا فتصير اربعة عشر ثم الظاهر سقوط التعدد في الكثير دون التعفير لعموم المرسلة المتقدمة في المطر والرواية المتقدمة في الغدير ولا يبعد الحاق ... الولوغ من اقسام ... الكلب ... على قول مشهور عن المفيد والصدوقين وبعض متاخري المتاخرين الحاق المباشرة بسائر

اعضائه بالولوغ ولعله لما يستفاد من فحوى صحيحة البقباق المتقدمة من ان الوجه في الحكم نجاسة الكلب وملاقاته للاناء دون خصوص الشرب منه واستقاء الماء الحاصل اللطع ولم يعتبر احد بقاء شيء من المشروب كما هو مورد الرواية والانصاف ان التعدي من الشرب باللسان الى شرب مقطوع اللسان في محله بخلاف التعدي من الشرب الى ملاقاة سائر الاعضاء فانه كالتعدي من الاناء الى غيره فالاقوى وجوب الاقتصار على ما يتيقن خروجه عن العموم نعم لو صب فضله من الاناء المولوغ فيه الى اناء اخر فلا يبعد الحاقه به خلافا للمحكي عن المعتبر والذكرى وظاهر ولو تعذر التعفير فالاقوى عدم طهارة الاناء بدونه سواء كان لفقد التراب او من يقدر على التعفير ام كان لعدم قابلية الاناء وربما فصل فقيل بالتطهير في الثاني لا الحكم بعدم تعطيل الاناء دائما بخلاف غيره والاجود تعليل التفصيل بان الاناء الغير القابل للتعفير لا يدخل في اطلاق رواية التعفير فيرجع فيه الى عموم الغسل بخلاف ما اذا تعذر التعفير لفقد التراب فانه لا يوجب تقييد الامر بالغسل بالتراب لانه في مقام بيان الحكم الوضعي اعني علاج النجاسة وازالتها فلا يسقط بتعذر قيده ثم الاقوى سقوط التعدد في الجاري والكثير كما عن الكفاية وغيرها ونسبه الى المشهور وبدل عليه مضافا الى اطلاق صحيحة البقباق التي هي الاصل في هذا الباب ويدل عليه المرسلة في المطر والرواية الواردة في الغدير من الماء وقد تقدمت نعم لا يسقط التعفير للاصل واطلاق الصحيحة وهما يقيد المرسلة والروايتان السابقتين للحاجة الى شيء اخر وعن صريح نهاية الاحكام وظاهر غيرها سقوط التعفير وما احسن الشك باطلاق المرسلة والرواية المتقدمتين سيما مع ظهور الصحيحة الامرة بالتعفير في اختصاصها بصورة الغسل بالقليل وما ابعد ما بينه وبين القول بعدم سقوط التعدد كما عن المعتبر هو احوط والمتن كما عن الكفاية وشرح المفاتيح الحاق لطع الاناء وهو اخذ ما علق بجوانبها باللسان بالولوغ وهو الشرب بطرف اللسان وربما استند عليه بالاولوية بناء على ان المناط وصول اللعاب الى الاناء وفيه نظر وكذا وقوع لعابه في الاناء فالاحوط الالحاق وعن المقنعة ان الاناء اذا شرب منه كلب او وقع فيه او ماسه بعض اعضائه فانه يهراق ما فيه من الماء ثم يغسل مرة بالماء ومرة ثانية بالتراب ومرة بالماء وما ذكره احوط ثم ان المحكي عن الشيخ في ط وق والقاضي في المهذب اطلاق القول بان حكم ولوغ الخنزير حكم ولوغ الكلب ظاهره وجوب التعفير وان لم يصرح به على ما فهمه المحقق في المعتبر وتبعه غيره فان لم يوجب التعفير مع انه يوجب غسل الاناء من كل نجاسة ثلثا كان الاولى الحاق الخنزير بسائر النجاسات وايضا فانه استند على ذلك بكون الخنزير كلبا لغة فله حكمه واما استدلاله الاخر بان الاناء يغسل من النجاسات ثلاثا والخنزير نجس بالاتفاق فهو في مقابل بعض اصحابنا القائل بكفاية الغسلة الواحدة وكيف كان فلم نجد لما ذكره مستندا وما ذكره من دخوله في الكلب كما ترى فالاقوى وجوب غسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا كما هو المشهور اما مطلقا كما عن الكفاية او بين المتاخرين كما في الذخيرة لصحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام في اناء شرب منه خنزير قال يغسل سبعا خلافا لاطلاق كثير وصريح اخرين فاقتصروا على الواحدة وهو محجوج بالصحيح المعمول به وحمله على الاستحباب كما عن المعتبر لا نجد له شاهدا كما اعترف به جماعة نعم ربما يقال كان المحقق قدس سره لم يجد فيمن تقدم عليه قائلا بالسبع فالصحيح عنده كان غير معمول بها وهو موهن عنده في الرواية وان كان صحيحا بل قد يذكر في المعتبر ان الرواية حسنة لكن العامل بها قليل فكيف كان فيرفع هذا الوهن بشهرة المتاخرين على العمل بمضمونها وبها يضعف قول من جعلها كسائر النجاسات فحكم كاشف اللثام عن ظاهر الاكثر او صرح فيه بكفاية المرة كالمحكي عن المقنعة وفيها بعد بيان حكم الكلب انه ليس حكم غير الكلب كذلك بل يهراق ما فيها ويغسل مرة واحدة بالماء واغرب كلام المحقق وهل يلحق بالخنزير موت الجرذ في الاناء قولان الاشهر نعم كما عن النهاية والوسيلة والذكرى وجامع المقاصد للاصل ولموثقة عمار انه يغسل الاناء الذي يصيب فيه الجرذ ميتا سبعا وعن جامع المقاصد ان ضعف عمار منجبر بالشهرة خلافا للمحكي عن الخلاف والنافع والمعتبر والقواعد فالثلث لعموم الموثقة الاتية بوجوب غسل الاناء ثلثا وفيه ان المقيد يحكم على المطلق وللمحكي عن ظاهر جماعة وصريح ما مر من المقنعة فيكفي الواحد وعن ظاهر اللمعة وجوب المرتين وكلاهما ضعيفان والجرذ كعمر على ما عن مجمع البحرين هو الذكر من الفيران كما عن العين والمحيط عن النهاية الاثيرية انه الذكر الكبير منها وعن الصحاح انه ضرب من الفار وعن ابن سيده انه ضرب منها اعظم من اليربوع الذي في ذنبه سواد وعن الجاحظ ان الفرق بين الجرذ والفار كالفرق بين الجواميس والبقر والبخاتي والعراب وكيف كان فالكل متفق على انه ليس مطلق الفار فما عن جامع المقاصد من انه لا عبرة بالتفاوت لصدق اسم الفار على الجميع كما صرح به جمع من الاصحاب وان توقف فيه صاحب المعتبر كما ترى وكان مراده بقوله كما صرح به من الاصحاب ما في النهاية والوسيلة والبيان على ما حكي عنهم من عدم الفرق وهو مشكل لعدم ذكر الفار في الاخبار نعم حكي عن الشيخ انه قال يغسل الاناء من الخمر سبعا وروى مثل ذلك في الفار اذا مات في الاناء لكنه مع قوة احتمال ارادة الموثقة المذكورة لا يكفي المرسلة المجردة عن الجابر

تم كتاب الطهارة بحمد الله تعالى طهرنا الله من الادناس القولية والعملية بمحمد وآله سادات البرية صلوات الله عليهم اجمعين والحمد لله رب العالمين بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **التقية** اسم لاتقى يتقي والتاء بدل عن الواو كما في التهمة والتخمة والمراد هنا التحفظ عن ضرر الغير بموافقته في قول او فعل مخالف للحق والكلام ... في ...

بحكمها الوضعي والكلام فيها تارة من جهة الآثار الوضعية المترتبة على الفعل المخالف للحق وانها تترتب على الصادر تقية كما تترتب على الصادر اختيارا
ام وقوعها تقية يوجب رفع تلك الآثار واخرى في ان الفعل المخالف للحق هل يترتب عليه آثار الحق بمجرد الاذن فيها من قبل الشارع ام لا اما الكلام
في آثار الحق الواقعي فقد يقع في خصوص الاعادة والقضاء اذا كان الفعل الصادر تقية من العبادات وقد يقع في الآثار الاخر كرفع الوضوء الصادر تقية
للحدث بالنسبة الى جميع الصلوات وافادة المعاملة الواقعة تقية الآثار المترتبة على المعاملة الصحيحة فالكلام في مقامات اربعة اما الكلام في حكمها
التكليفي فهو ان التقية تنقسم الى الاحكام الخمسة فالواجب منها ما كان لدفع الضرر الواجب فعلا وامثلته كثيرة والمستحب ما كان فيه التحرز عن
معارض الضرر بان يكون تركه مفضيا تدريجا الى حصول الضرر كترك المداراة مع العامة وهجرهم في المعاشرة في بلادهم فانه ينجر غالبا الى
حصول المباينة الموجب لتضرره منهم والمباح ما كان التحرز عن الضرر وفعله مساويا في نظر الشارع كالتقية في اظهار كلمة الكفر على ما ذكره جمع
من الاصحاب ويدل عليه الخبر الوارد في رجلين اخذا بالكوفة وامرا بسب امير المؤمنين صلوات الله عليه والمكروه ما كان تركها وتحمل الضرر اولى من فعله كما ذكر
ذلك بعضهم في اظهار كلمة الكفر وان الاولى تركها ممن يقتدي به الناس اعلاء لكلمة الاسلام والمراد بالمكروه حينئذ ما يكون ضده افضل والمحرم منه ما كان
في الدماء وذكر الشهيد قده في قواعده ان المستحب اذا كان لا يخاف ضررا عاجلا ويتوهم ضررا آجلا او ضررا سهلا او كان تقية في المستحب كالترتيب في
تسبيح الزهراء صلوات الله عليها وترك بعض فصول الاذان والمكروه التقية في المستحب حيث لا ضرر عاجلا ولا آجلا ويخاف منه الالتباس على عوام
المذهب والحرام التقية حيث يؤمن الضرر عاجلا وآجلا او في قتل مسلم والمباح التقية في بعض المباحات التي ترجحها العامة ولا يصل بتركها ضرر انتهى
وفي بعض ما ذكره قده تأمل ثم الواجب منها يبيح كل محظور من فعل الواجب وترك المحرم والاصل في ذلك ادلة نفي الضرر وحديث رفع عن امتي تسعة اشياء
ومنها ما اضطروا اليه مضافا الى عمومات التقية مثل قوله في الخبر ان التقية واسعة ليس شيء من التقية الا وصاحبها مأجور وغير ذلك من الاخبار
المتفرقة في خصوص الموارد وجميع هذه الادلة حاكمة على ادلة الواجبات والمحرمات فلا يعارض بها شيء منها حتى يلتمس الترجيح ويرجع الى الاصول بعد
فقده كما زعمه بعض في بعض موارد هذه المسألة واما المستحب من التقية فالظاهر وجوب الاقتصار فيه على مورد النص وقد ورد النص بالحث على المعاشرة
مع العامة وعيادة مرضاهم وتشييع جنائزهم والصلاة في مساجدهم والاذان لهم فلا يجوز التعدي عن ذلك الى ما لم يرد النص من الافعال المخالفة
للحق كذم بعض رؤساء الشيعة للتحبب اليهم وكذلك المحرم والمباح والمكروه فان هذه الاحكام على خلاف عمومات التقية فيحتاج الى الدليل الخاص
واما المقام الثاني فنقول ان الظاهر ترتيب آثار العمل الباطل على الواقع تقية وعدم ارتفاع الآثار بسبب التقية اذا كان دليل تلك الآثار عاما
لصورتي الاختيار والاضطرار فان من احتاج لاجل التقية الى التكتف في الصلاة او السجود على ما لا يصح السجود عليه او الاكل في نهار رمضان
او فعل بعض ما يحرم على المحرم فلا يوجب ذلك ارتفاع احكام تلك الامور بسبب وقوعها تقية نعم لو قلنا بدلالة حديث رفع التسعة على رفع جميع
الآثار تم ذلك في الجملة لكن الانصاف ظهور الرواية في رفع المؤاخذة فمن اضطر الى الاكل والشرب تقية او التكتف في الصلاة فقد اضطر الى الافطار
وابطال الصلاة لانه مقتضى عموم الادلة فتأمل المقام الثالث في حكم الاعادة والقضاء اذا كان المأتي به تقية من العبادات **فنقول** ان الشارع اذا
اذن في اتيان واجب موسع على وجه التقية اما بالخصوص كما لو اذن في الصلاة متكتفا حال التقية واما بالعموم كان يأذن بامتثال اوامر الصلاة او
مطلق العبادات على وجه التقية كما هو الظاهر من امثال قولهم التقية في كل شيء الا في النبيذ والمسح على الخفين ونحوه ثم ارتفعت التقية قبل خروج الوقت
فالظاهر عدم الاشكال في اجزاء المأتي به واسقاطه للامر لما تقرر في محله من ان الامر بالكلي كما يسقط بفرده الاختياري كذلك يسقط بفرده الاضطراري
اذا تحقق الاضطرار الموجب للامر به فكما ان الامر بالصلاة يسقط بالصلاة مع الطهارة المائية كذلك يسقط مع الطهارة الترابية اذا وقعت على الوجه
المأمور به اما لو لم يأذن في امتثال الواجب الموسع في حال التقية فهل يتعلق باتيان هذا الفرد المخالف للواقع بمجرد تحقق التقية في جزء من الوقت
بل في مجموعه بعبارة اخرى الكلام في انه هل يحصل من الاوامر المطلقة بضميمة اوامر التقية امر بامتثال الواجبات على وجه التقية او لا بل غاية
الامر سقوط الامر عن المكلف في حال التقية ولو استوعب الوقت والتحقيق انه يجب الرجوع في ذلك الى ادلة تلك الاجزاء والشروط المتعذرة
لاجل التقية فان اقتضت مدخليتها في العبادة مطلقا من دون فرق بين الاختيار والاضطرار فاللازم الحكم بسقوط الامر عن المكلف حين تعذرها
لاجل التقية ولو في تمام الوقت كما لو تعذرت الصلاة في تمام الوقت الا مع الوضوء بالنبيذ فان غاية ذلك
سقوط الامر بالصلاة راسا لاشتراطها بالطهارة بالماء المطلق المتعذرة في الفرض فحاله كحال فاقد الطهورين وان اقتضت مدخليتها في
العبادة بشرط التمكن منها دخلت المسألة في مسألة اولي الاعذار في انه اذا استوعب العذر الوقت لم يسقط الامر راسا وان كان في جزء من
الوقت مع رجاء زواله في الجزء الآخر او مع عدمه جاء فيه الخلاف المعروف في اولي الاعذار وانه هل يجوز لهم البدار ام يجب عليهم الانتظار فقد
ظهر من جميع ما ذكرنا ان صحة العبادة المأتي بها على وجه التقية يتبع اذن الشارع في امتثالها حال التقية والاذن منصوص اما من احدهما
الدليل الخارجي الدال على الاذن في ذلك سواء كان خاصا بعبادة او كان عاما لجميع العبادات والثاني فرض شمول الاوامر العامة بتلك العبادة لحال

التقية لكن يشترط في كل منهما بعض ما لا يشترط في الآخر فيشترط في الثاني كون الشرط او الجزء المتعذر للتقية من الاجزاء او الشرائط الاختيارية وان
يكون للمكلف مندوحة لا يتمكن من الاتيان بالعمل الواقعي في مجموع الوقت وفي الجزء الذي يوقعه مع اليأس من التمكن منه فيما بعد او مطلقا
على التفصيل والخلاف في اولي الاعذار وهذان الامران غير معتبرين في الاول بل يرجع فيه الى ملاحظة ذلك الدليل الخارجي وحيث ان الدليل الخارجي
الدال على الاذن في التقية في الاعمال لا يعتبر فيه شيء منهما ويشترط في الاول ان يكون التقية من مذهب المخالفين لانه المتيقن من الادلة الواردة
في الاذن في العبادات على وجه التقية لان المتبادر التقية من مذهب المخالفين فلا يجري في التقية عن الكفار او ظلمة الشيعة لكن في رواية مسعدة
بن صدقة ما يظهر منه عموم الحكم لغير المخالفين مع كفاية عمومات التقية في ذلك بعد ملاحظة عدم اختصاص التقية في لسان الائمة صلوات الله عليهم
بالمخالفين كما يظهر بالتتبع في اخبار التقية التي جمعها في الوسائل وكذا لا اشكال في التقية عن غير مذهب المخالفين مثل التقية في العمل على طبق عمل
عوام المخالفين الذين لا يوافق مذهب مجتهدهم بل وكذا التقية في العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي اعتقد تحققه في الخارج مع عدم تحققه في
الواقع كالوقوف بعرفات يوم الثامن في الافاضة منها ومن المشعر يوم التاسع موافقا للعامة اذا اعتقدوا رؤية هلال ذي الحجة في الليلة
الآخرة من ذي القعدة فان الظاهر خروج هذا عن منصرف ادلة الاذن في ايقاع الاعمال على وجه التقية لو فرضنا هنا اطلاقا فان هذا لا دخل
له في المذهب وانما هو اعتقاد خطأ في موضوع خارجي نعم العمل على طبق الموضوع عند العامة الثابت على مذهب المخالفين داخل في التقية عن المذهب
فيدخل في الاطلاق لو فرض هناك اطلاق كالصلاة عند اختفاء الشمس لذهابهم الى انه هو المغرب ويمكن ارجاع الموضوع الخارجي ايضا في بعض
الموارد الى الحكم مثل ما اذا حكم الحاكم بثبوت الهلال من جهة خبر شاهد من لا تقبل شهادته اذا كان مذهب الحاكم القبول فان ترك العمل بهذا
الحكم قدح في المذهب فيدخل في ادلة التقية وكيف كان ففي هذا الوجه لا بد من ملاحظة اطلاق دليل الترخيص لاتيان العبادة على وجه التقية
وتقييده والعمل على ما يقتضيه الدليل واما في الوجه الثاني فهذا الشرط غير معتبر قطعا لان مبنى العمل المخالف للواقع من جهة تعذر الواقع
سواء كان تعذره للتقية من مخالف او كافر او موافق وسواء كان في الموضوع ام في الحكم كل ذلك لان المناط في مسألة اولي الاعذار العذر من غير
فرق بين الاعذار بقي الكلام في اعتبار عدم المندوحة التي اعتبرناها في الوجه الثاني فان الاصحاب بين غير معتبر له كالشهيد والمحقق الثاني في البيان
والروض وجامع المقاصد وبين معتبر له كصاحب المدارك وبين مفصل كما عن المحقق الثاني من انه اذا كان متعلق التقية مأذونا فيه بخصوصه كغسل
الرجلين في الوضوء والتكتف في الصلاة فانه اذا فعل على الوجه المأذون فيه كان صحيحا مجزيا وان كان للمكلف مندوحة التفاتا الى ان الشارع
اقام ذلك مقام المأمور به حين التقية فكان الاتيان به امتثالا وعلى هذا فلا يجب الاعادة وان تمكن من فعله على غير وجه التقية قبل خروج الوقت
قال ولا اعلم خلافا في ذلك بين الاصحاب واما اذا كان متعلقها مما لم يرد فيه نص بالخصوص كفعل الصلاة الى غير القبلة والوضوء بالنبيذ ومع الاخلال
بالموالاة بحيث يجف الوضوء كما يراه بعض فان المكلف يجب عليه اذا اقتضت الضرورة موافقة اهل الخلاف فيه واظهار الموافقة لهم ثم ان امكن له الاعادة
في الوقت وجب ولو خرج الوقت نظر في دليل يدل على القضاء فان حصل الظفر به اوجبناه والا فلا لان القضاء انما يجب بفرض جديد انتهى ثم نقل عن بعض
اصحابنا القول بعدم وجوب الاعادة لكون المأتي به شرعيا ثم رده بان الاذن في التقية من جهة الاطلاق لا يقتضي ازيد من اظهار الموافقة لهم مع
الحاجة انتهى **اقول** ظاهر قوله في المأذون بالخصوص لا يجب فيه الاعادة وان تمكن من فعله قبل خروج الوقت ان عدم التمكن من فعله على غير وجه التقية
حين العمل معتبر وان من كان في سعة واراد الصلاة وجب عليه مع التمكن الذهاب الى مكان مأمون فيه وح فمعنى قوله قبل ذلك وان كان للمكلف
مندوحة عن فعله ثبوت المندوحة عن فعله بالنسبة الى زمان ارتفاع التقية لا وجودها بالنسبة الى زمان العمل وح يكون هذا قولا باعتبار عدم
المندوحة على الاطلاق كصاحب المدارك اذ ليس مراد صاحب المدارك بعدم المندوحة في مجموع جميع الوقت اذ الظاهر انه مما لم يعتبره احد لما سيجيء
من مخالفته لظواهر الاخبار بل صريح بعضها ومراد القائل بعدم اعتباره عدم اعتباره في الجزء الذي يقع الفعل فيه فمن تمكن من الصلاة في بيته مغلقا
عليه الباب لا يجب عليه ذلك بل يجوز له الصلاة تقية في مكانه وكانه بمحضر المخالفين نعم لو كان الخلاف في اعتبار عدم المندوحة في تمام الوقت وعدمه
كان ما ذكره المحقق تفصيلا في المسألة وعلى اي تقدير فيرد على ما ذكره المحقق في القسم الثاني انه ان اراد من عدم ورود نص بالخصوص في الاذن في متعلق التقية
عدم النص الموجب للاذن في امتثال العمل على وجه التقية ففيه انه لا دليل ح على مشروعية الدخول في العمل المفروض امتثالا للاوامر المطلقة المتعلقة
بالعمل الواقعي لان الامر بالتقية لا يستلزم الاذن في امتثال تلك الاوامر لان التحفظ عن الضرر ان تأدى بترك ذلك العمل راسا بان يترك الصلاة
في تلك الحال وجب ولا يشرع الدخول في العمل المخالف للواقع بعد تأدي التقية بترك الصلاة راسا وان فرضنا ان التقية الجائية الى الصلاة ولا تتأدى
بترك الصلاة كانت الصلاة المذكورة واجبة عينا لاجل التقية فيها فهي امتثال لوجوب التقية عينا لا للوجوب الموسع المتعلق بالصلاة الواقعية وان
اراد به عدم النص الدال على الاذن في هذه العبادة بالخصوص وان كان هنا نص عام دال على الاذن في امتثال اوامر مطلق العبادات على وجه التقية
ففيه ان هذا النص كاف في الدخول في العبادة امتثالا للامر المتعلق بها كما لا يوجب فهو الاجزاء وعدم وجوب الاعادة في الزمان الثاني اذا ارتفعت التقية

والحاصل ان الفرق بين كون متعلق التقية مأذوناً فيه بالخصوص او بالعموم لا نفهم له وجهاً كما اعترف به بعض بل كلما يوجب الاذن في الدخول في العبادة امتثالاً لاوامرها كان امتثالها موجباً للاجزاء وسقوط الاعادة سواء كان نصاً خاصاً او دليلاً عاماً وكلما لا يدل على الاذن في الدخول على الوجه المذكور لم يشرع بمجرده في العبادة على وجه التقية امتثالاً لاوامرها بل تحصر التقية في الاتيان بها كالتقية لا امتثالاً لاوامرها ووجوب التقية لا اوامر وجوب تلك العبادة اللهم الا ان يكون مراده من الامر العام اوامر التقية ومن وجوب العمل على جهة التقية اذا اقتضت الضرورة هو هذا الوجوب العيني لا الوجوب التخييري الحاصل من الوجوب الموسع فيكون حاصل كلامه الفرق بين الاذن في العمل امتثالاً لاوامر المتعلقة بالعبادات وبين الاذن في العمل امتثالاً لاوامر التقية لكن ينبغي ح تقييد بغير ما اذا كانت التقية في الاجزاء والشروط الاختيارية والا فيدخل المسئلة في مسئلة اولى الاعذار ويصح الاتيان بالعمل المذكور امتثالاً لاوامر المتعلقة بذلك العمل مع تعذر تلك الاجزاء والشرائط لاجل التقية على الخلاف والتفصيل المذكور في مسئلة اولى الاعذار ومما ذكرنا يظهر ان ما اجاب به بعض عن هذا التفصيل بان المسئلة مسئلة ذوي الاعذار وان الحق فيها سقوط الاعادة بعد التمكن من الشرط المتعذر لا وجه له على اطلاقه ثم ان الذي يقوى في النظر في اصل اعتبار عدم المندوحة انه ان اريد عدم المندوحة بمعنى عدم التمكن حين العمل من الاتيان به موافقاً للواقع مثل انه يمكنه عند ارادة التكفير للتقية من الفصل بين يديه بان لا يضع بطن احدهما على ظهر الاخرى بل يقارب بينهما وكما اذا امكن من صب الماء من الكف الى المرفق لكنه ينوي الغسل عند رجوعه من المرفق الى الكف وجب ذلك ولم يجز العمل على وجه التقية بل التقية على هذا الوجه غير جائزة في غير العبادات ايضاً وكانه مما لا خلاف فيه وان اريد به عدم التمكن من العمل على طبق الواقع في مجموع الوقت المضروب ولذلك العمل حتى لا يصح العمل تقية الا لمن لم يتمكن في مجموع الوقت من الذهاب الى موضع مأمون فالظاهر عدم اعتباره لان حمل اخبار الاذن في التقية في الوضوء والصلوة على صورة عدم التمكن من اتيان الحق في مجموع الوقت مما يأباه ظاهر اكثرها بل صريح بعضها ولا يبعد ايضاً كونه وفاقياً وان اريد عدم المندوحة حين العمل من تبديل موضوع التقية بموضوع الامن كان يكون في سوقهم ومساجدهم ولا يمكن في ذلك الجزء من العمل على طبق الواقع الا بالخروج الى مكان خال او التحيل في ازعاج من يتقي منه عن مكانه لئلا يراه فالاظهر في اخبار التقية عدم اعتباره اذ الظاهر منها الاذن بالعمل على التقية في افعالهم المتعارفة من دون الزامهم بترك ما يريدون فعله بحسب مقاصدهم العرفية او فعل ما يجب تركه كل ذلك مع لزوم الحرج العظيم في ترك مقاصدهم ومشاغلهم لاجل فعل الحق نعم عند الامكان مع ان التقية انما شرعت تسهيلاً للامر على الشيعة ودفعاً للحرج عنهم مع ان التخفي عن المخالفين في الاعمال ربما يؤدي الى اطلاعهم على ذلك فيصير سبباً لتفقدهم ومراقبتهم للشيعة وقت العمل فيوجب نقض غرض التقية نعم في بعض الاخبار ما يدل على اعتبار عدم المندوحة في ذلك الجزء من الوقت وعدم التمكن من دفع موضوع التقية مثل رواية احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابرهيم بن شيبة قال كتبت الى ابي جعفر الثاني عن الصلوة خلف من يتولى امير المؤمنين عليه السلام وهو يرى المسح على الخفين وهو يمسح فكتب عليه السلام ان جامعك واياهم موضع لا تجد بداً من الصلوة معهم فاذن لنفسك واقم فان سبقك الى القراءة فسبح فان ظاهرها اعتبار تعذر ترك الصلوة معهم ونحوها ما عن الفقه الرضوي من المرسل عن العالم عليه السلام قال ولا تصل خلف احد الا خلف رجلين احدهما من تثق بدينه وورعه والاخر من تتقي سيفه وسوطه وشره وبوائقه وشنعته فصل خلفه على سبيل التقية والمداراة واذن لنفسك واقم واقرأ فيها فانه غير مؤتمن به الخ وفي رواية معمر بن يحيى الواردة في تخليص الاموال من ايدي العشار انه كلما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقية وعن دعائم الاسلام عن ابي جعفر الثاني عليه السلام لا تصلوا خلف ناصب ولا كرامة الا ان تخافوا على انفسكم ان تشهروا ويشار اليكم فصلوا في بيوتكم ثم صلوا معهم واجعلوا صلواتكم معهم تطوعاً ويؤيده العمومات الدالة على ان التقية في كل شيء يضطر اليه ابن ادم فان ظاهرها حصر التقية في حال الاضطرار ولا يتحقق الاضطرار مع التمكن من تبديل موضوع التقية بالذهاب الى موضوع الامن الا مع التمكن وعدم الحرج نعم لو لزم من التزام ذلك حرج او ضيق من تفقد المخالفين وظهور حاله في مخالفتهم ستراً فهذا ايضاً داخل في الاضطرار وبالجملة فمراعاة عدم المندوحة في الجزء من الزمان الذي يوقع فيه الفعل اقوى مع انه احوط نعم تأخير الفعل عن اول وقته لتحقق الامن وارتفاع الخوف مما لا ينبغي الاشكال عليه بل الاخبار بين ظاهر وصريح في خلافه كما تقدم بقي هنا امور الاول انك عرفت ان صحة العبادة واسقاطها للفعل ثانياً تابع لمشروعيته المدخول فيها والاذن فيها امراً لتقيتها وعرفت ايضاً ان نفس اوامر التقية الدالة على كونها واجبة من جهة حفظ ما يجب حفظه لا يوجب الاذن في الدخول في العبادة على وجه التقية من باب امتثال الاوامر المتعلقة بتلك العبادة الا اذا كان متعلق التقية من الاجزاء والشروط الاختيارية كنجاسة الثوب والبدن ونحوها اما اذا اقتضى الدليل ولو باطلاقه مدخليته في العبادة من دون اختصاص بحال الاختيار فمجرد الامر بالتقية لا يوجب الاذن في امتثال العبادة منضمن الفعل الفاقد لذلك الجزء والشرط تقية كما هو واضح ثم ان الاذن المذكور قد ورد في بعض العبادات كالوضوء مع المسح على الخفين او غسل الرجلين والصلوة مع المخالف حيث يترك فيها بعض ما له مدخلية فيها ويوجد بعض الموانع مثل التكفير ونحوه والغرض هنا بيان انه هل يوجد في عمومات الامر بالتقية ما يوجب الاذن في امتثال العبادات عموماً على وجه التقية بحيث لا يحتاج في الدخول في كل عبادة على وجه التقية امتثالاً للامر المتعلق بتلك العبادة الى النص الخاص لفتيه قاعدة كلية في كون التقية عذراً رافعاً لاعتبار ما هو معتبر في العبادات وان لم يختص

اعتباره بحال الاختيار مثل الدخول في الصلوة مع الوضوء بالنبيذ او مع التيمم في السفر بمجرد عزة الماء ولو كان موجوداً ام لا فالذي يمكن الاستدلال به على ذلك اخبار منها قوله في التقية في كل شيء يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله بناء على ان المراد ترخيص الله سبحانه في كل فعل او ترك يضطر اليه الانسان في عمله فنقول مثلاً ان الانسان يضطر الى استعمال النبيذ والمسح على الخفين او غسل الرجلين في وضوئه والى استعمال التراب للتيمم في صلوته والى التكفير وترك البسملة وغير ذلك من الافعال والتروك الممنوعة شرعاً في صلوته فكل ذلك مرخص فيه في العمل بمعنى ارتفاع المنع الثابت فيها لولا التقية وان كان منعاً غيرياً من جهة التوصل بتركها الى صحة العمل واداء فعله الى فساد العمل والحاصل ان المراد بالاحلال رفع المنع الثابت في كل شيء بحسب حاله من التحريم النفسي كشرب الخمر والتحريم الغيري كالتكفير في الصلوة والمسح على الحائل او استعمال ما يخل بعضاً في الوضوء فان قلت الاضطرار الى هذه الامور الممنوعة تابع للاضطرار الى الصلوة التي يقع هذه فيها وح فان فرض عدم اضطرار المكلف الى الصلوة مع احد هذه الامور الممنوعة فهي غير مضطر اليها فلا يرخصها التقية وان فرض اضطراره الى الصلوة معها فهي مرخص فيها لكن مرجع الترخيص فيها بملاحظة ما دل على كونها مبطلة الى الترخيص في صلوة باطلة ولا يأتي بها اذا اقتضت الضرورة فان الصلوة الباطلة بمنزلة شرب الخمر الذي سوغته التقية قلت لا نسلم توقف الاضطرار الى هذه الامور على الاضطرار الى الصلوة التي يقع فيها بل الظاهر انه يكفي في صدق الاضطرار اليه كونه لا بد من فعله مع صفة ارادة الصلوة في ذلك الوقت لا نظر في ذلك انهم يعدون من اولي الاعذار ولا يتمكن من شرط الصلوة في اول الوقت ح العلم او الظن يتمكنه منه فيما بعد فان تحقق الاضطرار ثبت الجواز الذي هو رفع المنع الثابت بحسب حال عدم التقية وهو المنع الغيري ومنها ما رواه في اصول الكافي بسنده عن ابي جعفر عليه السلام انه قال التقية في كل شيء الا في شرب المسكر والمسح على الخفين دلت الرواية على ثبوت التقية ومشروعيتها في كل شيء ممنوع لولا التقية الا في الفعلين المذكورين فاستثناء المسح على الخفين مع كون المنع فيه عند عدم التقية منعاً غيرياً دليل على عموم الشيء لكل ما يشبهه من الممنوعات لاجل التوصل بتركها الى صحة العمل فدل على دفع التقية لمثل هذا المنع الغيري وما يترتب عليها في ارتفاع اثر ذلك الممنوع منه فيدل على ان التقية ثابتة في التكفير في الصلوة مثلاً بمعنى عدم كونه ممنوعاً عليه فيها عند التقية وكذا في غسل الرجلين واستعمال النبيذ في الوضوء ونحوهما وفي معنى هذه الرواية روايات اخر واردة في هذا الباب مثل قوله ثلثة لا اتقي فيهن احداً المسح على الخفين وشرب النبيذ ومتعة الحج فان معناها ثبوت التقية فيما عدا الثلث من الامور الممنوعة في الشريعة ورفعها للمنع الثابت فيها بحالها من المنع النفسي والغيري كما تقدم ثم ان مخالفة ظاهر المستثنى في هذه الروايات لما اجمع عليه من ثبوت التقية في المسح على الخفين وشرب النبيذ لا يقدح فيما نحن بصدده لان ما ذكرنا في تقريب الدلالة على المطلوب لا ينفاوت الحال فيه بين ابقاء الاستثناء على ظاهره او حمله على بعض المحامل مثل اختصاص الاستثناء بنفس الامام كما يظهر من الرواية المذكورة ونفسير الراوي في بعضها الاخر او النفي على عدم تحقق التقية فيها لوجود المندوحة او لموافقة بعض الصحابة او التابعين على المنع من هذه الامور الى غير ذلك من المحامل الغير القادحة في الاستدلال لنا المتقدم ومنها موثقة سماعة عن الرجل يصلي فدخل الامام وقد صلى الرجل ركعة من صلوة فريضة فقال ان كان اماماً عادلاً فليصل اخرى وينصرف ويجعلها تطوعاً وليدخل مع الامام في صلوته كما هو وان لم يكن امام عدل فليبن على صلوته كما هو ويصلي ركعة اخرى ويجلس قدر ما يقول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمداً عبده ورسوله ثم ليتم صلوته معه على ما استطاع فان التقية واسعة وليس شيء من التقية الا وصاحبها ماجور عليها انشاء الله فان الامر باتمام الصلوة على ما استطاع مع عدم الاضطرار الى فعل الفريضة في ذلك الوقت معللاً بان التقية واسعة يدل على جواز اداء الصلوة في سعة الوقت على جميع وجوه التقية بل على جواز كل عمل على وجه التقية وان لم يضطر الى ذلك العمل لتمكنه من تأخيره الى حين الامن ومنها قوله في موثقة مسعدة بن صدقة وتفسير ما يتقى فيه ان يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحق وفعله فكل شيء يعمله المؤمن منهم لمكان التقية مما لا يؤدي الى فساد الدين فهو جائز بناء على ان المراد بالجواز في كل شيء ما بالقياس الى المنع المتحقق فيه لولا التقية فيصدق على التكفير في الصلوة الذي يفعله المصلي في محل التقية انه جائز وغير ممنوع عنه بالمنع الثابت فيه لولا التقية ودعوى ان الداعي على التكفير ليس التقية لامكان التحرز عن الخوف بترك الصلوة في هذا الجزء من الوقت فلا يكون عمل التكفير لمكان التقية مدفوعة بنظير ما عرفت في الرواية الاولى من انه يصدق على المصلي انه يكفر لمكان التقية وان قدر على ترك الصلوة ومنها قوله عليه السلام في رواية ابي الصباح ما صنعتم من شيء او حلفتم عليه من يمين في تقية فانتم منه في سعة فيدل على ان المتقي في سعة من الجزء والشرط المتروكين تقية ولا يترتب عليه من جهتهما تكليف بالاعادة والقضاء نظير قوله الناس في سعة ما لم يعلموا بناء على شموله لما لم يعلم جزئيته او شرطيته كما هو الحق لكن الانصاف انه لا ريب في تحقق التقية مع الخوف الشخصي بان يخاف على نفسه او غيره من ترك التقية في خصوص ذلك العمل ولا يبعد ان يكتفي بالخوف من بناء على ترك التقية سيا اعماله او بناء سائر الشيعة على تركها في العمل الخاص او مطلق العمل النوعي في بلاد المخالفين وان لم يحصل للشخص بالخصوص خوف والذي يفهم من اطلاق اوامر التقية وما ورد من الاهتمام فيها ويؤيده بل يدل عليه اطلاق قوله عليه السلام ليس منا من لم يجعل التقية شعاره ودثاره مع تامن بمن يكون سجيته له مع من يحذره نعم في حديث ابي الحسن الرضا صلوات الله وسلامه عليه معاتباً لبعض اصحابه الذين صحبهم

وجوب البحث عن عدالة الشهود اذا عرف اسلامهما ثم احتج باجماع الفرقة واخبارهم وان الاصل في المسلم العدالة والفسق طار عليه يحتاج الى دليل ثم
عبارة المبسوط ظاهرة في هذا المعنى فانه قال ان العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة من كان عدلا
في دينه وعدلا في مروته وعدلا في احكامه فالعدل في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء من اسباب الفسوق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور
التي تسقط المروة الى اخر ما ذكره انتهى موضع الحاجة لكن الظ انه اراد كفاية عدم معرفة الفسق منه في ثبوت العدالة لا انه نفسها ولذا فسر العدالة في
المروة بنفس الاجتناب لا بعدم العلم بالارتكاب هذا كله مع انه لا يعقل كون عدم ظهور الفسق وحسن الظ نفس العدالة لان ذلك يقتضي كون
العدالة من الامور التي يكون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني وهذا لا يجامع كون ضده اعني الفسق امرا واقعيا لا دخل للذهن
فيه فمن كان في علم الله مرتكبا للكبائر مع عدم ظهور ذلك لاحد يلزم ان يكون عادلا في الواقع فاسقا في الواقع لان المفروض ان وجودها الواقعي
عين وجودها الذهني واما بطلان اللازم فغني عن البيان وكذا لو اطلع على ان شخصا كان في الزمان السابق مع اتصافه بحسن الظ لكل احد مصرا
على الكبائر فقد كان فاسقا ولم يطلع ولا يقال كان عادلا لاتصافه فاسقا عند اطلاعنا فتبين من جميع ما ذكرنا ان هذين القولين لا يعقل ان يراد
بهما بيان العدالة الواقعية ولا دليل للقائل بهما يفي بذلك ولا دلالة في عبارتهما المحكية عنهما ولا فهم ذلك من كلامهما من يعتني به مثل الشهيد و
المحقق وابن فهد وغيرهم ثم الظ رجوع القول الاول الى الثالث اعني اعتبار الاجتناب مع الملكة لاتفاقهم وصراحة مستندهم كالنصوص والفتاوى
على انه تزول بارتكاب الكبيرة العدالة بنفسها ويحدث الفسق الذي هو ضدها واما ان يبقى الملكة ام لا فان بقيت ثبت اعتبار الاجتناب
الفعلي في العدالة وان ارتفعت ثبت ملازمة الملكة للاجتناب الفعلي فمراد الاولين من الملكة الباعثة على الاجتناب الباعثة فعلا لا من شانها
ان يبعث ولو تخلف عنها البعث لغلبة الهوى وتسويل الشيطان ويوضحه توصيف الملكة في كلام بعضهم بل في معقد الاتفاق بالمانعة عن ارتكاب الكبيرة
فان المتبادر المنع الفعلي بغير اشكال واوضح منه تعريفها الشهيد في باب الزكوة من نكت الارشاد بانها هيئة راسخة تبعث على ملازمة التقوى
بحيث لا يقع منها الكبيرة ولا الاصرار على الصغيرة بناء على ان الحيثية بيان لقوله تبعث لا قيد توضيحي للملازمة نعم يبقى الكلام في ان
العدالة هل هي الملكة الموجبة للاجتناب او الاجتناب عن ملكة او كلاهما حتى تكون عبارة عن الاستقامة الظاهرة في الافعال والباطنة في
الاحوال وهذا لا يترتب عليه كثير فائدة انما المهم بيان مستند هذا القول وعدم كون العدالة هي مجرد الاستقامة الظاهرية ولو من دون ملكة
كما هو ظ من عرفها حتى يكون من علم منه هذه الصفة عادلا وان لم يكن فيه ملكتها ويدل عليه مضافا الى الاصل فيه والاتفاق المنقول المعتضد بالشهرة
المحققة بل عدم الخلاف بناء على انه لا يبعد ارجاع كلام الحلي الى المش كما لا يخفى والى ما دل على اعتبار الوثوق بدين امام الجماعة وورعه مع ان الوثوق
لا يحصل بمجرد تركها المعاصي في جميع ما مضى من عمره ما لم يعلم او يظن فيه ملكة الترك واعتبار المامونية والعفة والصيانة والصلاح وغيرها
مما اعتبر في الاخبار من الصفات النفسانية في الشاهد مع الاجماع على عدم اعتبارها زيادة على العدالة فيه وفي الامام صحيحة ابن ابي يعفور حيث
سئل ابا عبد الله ع وقال بم يعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد
واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله تعالى عليها النار الخ فان الستر والعفاف والكف قد وقع مجموعها المشتمل على الصفة النفسانية معرفا
للعدالة فلا يجوز ان يكون اخص منها بل لا بد من مساواته وقد يكون اعم اذا كان من المعرفات الجعلية كما جعل ع في هذه الصحيحة الدليل على هذه الامور
كون الشخص ساترا لعيوبه ودعوى ان ظ السؤال وقوعه عن الامارة المعرفة للعدالة بعد معرفة مفهومها تفصيلا والصفات المذكورة
ليست امارة بل هي على هذا القول عينها فيدور الامر بين حمل السؤال على وقوعه عن المعرف المنطقي لمفهومها بعد العلم اجمالا وهو خلاف
ظاهر السؤال وبين خلاف ظ اخر وهو حمل الصفات المذكورة على مجرد ملكاتها فتكون ملكاتها معرفة وطريقا للعدالة وح فلا يصلح ان يراد
الا نفس اجتناب الكبائر بسبب ملكة العفاف والكف وهو قول ثالث مدفوعة اولا بعدم ارادة مجرد الملكة من الصفات المذكورة بخلاف ارادة
المعرف المنطقي الشارح لمفهوم العدالة فانه غير بعيد خصوصا بملاحظة ان طريقية ملكة ترك المعاصي لتركها ليست امرا مجهولا عند العقلاء محتاجا الى
السؤال وخصوصا بملاحظة قوله فيما بعد والدليل على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه فانه على ما ذكر يكون امارة على امارة فيكون ذكر الامارة
الاولى اعني الملكة خالية عن الفائدة مستغنى عنها بذكر امارتها اذ لا حاجة غالبا الى ذكر امارة تذكر لها امارة اخرى بخلاف ما لو جعل الصفات
المذكورة عين العدالة فان المناسب بل اللازم ان يذكر لها طريقا ظاهرا واضحا للناظر في احوال الناس ويؤيد ما ذكرنا انه لا معنى محصلا لقوله ع
بعد الصفات المذكورة ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار لان الضمير في يعرف اما راجع الى العدالة بان يكون معرفا واما
مستقلا راجع الى الشخص بان يكون من تتمة المعرف الاول واما ان يكون راجعا الى الستر وما عطف عليه ليكون معرفا للمعرف وقوله والدليل على
ذلك معرفا ثالثا وهو ابعد الاحتمالات وعلى اي تقدير فلا يجوز ان يكون امارة على العدالة لانه على هذا القول نفس العدالة والحاصل ان الامور
الثلثة المذكورة من قبيل المعرف المنطقي للعدالة لا المعرف الشرعي في اصطلاح الاصوليين ثم ان المراد بالستر هنا غير المراد به في قوله ع فيما بعد الدليل

على ذلك

على ذلك كله الخ والا لم يعقل ان يكون احدهما طريقا للاخر بل المراد بالستر هنا الاستحياء من الله ما يرادف الحياء والعفاف قال في الصحاح رجل ستير
اي عفيف وجارية ستيرة فكان المراد بالستر هنا الاستحياء من الله وبالستر فيما بعد الاستحياء من الناس ولذا ذكر القاضي ان العدالة تثبت بالستر
والعفاف واجتناب القبائح اجمع بقي الكلام في بيان الاظهر من الاحتمالات الثلثة المتقدمة في قوله ع ويعرف باجتناب الكبائر الخ وان الاجتناب امر
تتمة للمعرف او معرف له او للمعرف بالفتح لكن الثاني غاية البعد سواء حمل المعرف على المنطقي او على الشرعي اما على الاول فلعدم كون الامور المتقدمة
امورا عرفية متشابهة في البيان المفهوم الاجتناب فلا يحسن جعله طريقا اليها او شارحا لمفاهيمها واما الثاني فبعيد بناء على المعرف المنطقي لانه
ان اريد باجتناب الكبائر الاجتناب عن ملكة فليس امرا مغايرا للمعرف الاول فذكره كالتكرار وان اريد نفس الاجتناب ولو لا عن ملكة فلا معنى لجعله معرفا
منطقيا بعد شرح مفهوم العدالة اولا بما يتضمن اعتبار الملكة في الاجتناب والحاصل ان جعله معرفا منطقيا فاسد لانه اما ان يراد من المعرفين
كليهما معنى واحد واما ان يراد من كل منهما معنى وعلى الاول يلزم التكرار وعلى الثاني يلزم تغاير الشارحين لمفهوم واحد كذا لا يجوز جعله معرفا شرعيا
لان حاصله يرجع الى جعل نفس الاجتناب طريقا الى كونه عن ملكة وهذا بعيد لوجهين احدهما ان معرفة الاجتناب عن جميع الكبائر ليس باسهل من معرفة
الملكة بل معرفة الملكة اسهل من معرفة الاجتناب ولا يناسب جعله معرفا لها الثاني انه جعل الدليل على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على
المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته فستر العيوب عن الناس قد جعل طريقا ظاهريا ومن المعلوم ان جعل الاجتناب الواقعي طريقا مستقلا بعد جعل
عدم العلم بالارتكاب طريقا بل اللازم جعله طريقا من اول الامر لان جعل الاخص طريقا بعد جعل الاعم مستدرك وهذا كما يقال ان امارة العدالة عند
الجهل بها الايمان الواقعي وعلامة الايمان الواقعي عند الجهل به الاسلام فان جعل الايمان طريقا مستغنى عنه بل لازم قوله ع حتى يحرم على المسلمين
تفتيش ما وراء ذلك انه لا يجوز التوصل بالامارة الاولى وهو الاجتناب الواقعي لانه يتوقف على الفحص عن حاله فتبين من جميع ذلك ان اظهر الاحتمالات
المتقدمة هو كونه تتمة للمعرف بان يجعل المراد بكف البطن والفرج واليد واللسان كفها عن المعاصي الخاصة التي تتبادر عند اطلاق نسبة المعصية الى هذه
الجوارح وح فيكون قوله ويعرف باجتناب الكبائر من قبيل التخصيص بعد التعميم والتقييد بعد الاطلاق تنبيها على ان ترك مطلق المعاصي غير معتبر في
العدالة ثم المشهور بين من تاخر عن العلامة اعتبار المروة في مفهوم العدالة حيث عرفوها بانها هيئة راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة وهو الذي
يلوح من عبارة المبسوط حيث ذكر ان العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة من كان عدلا في دينه عدلا في مروته
عدلا في احكامه بناء على ان المراد بالعدالة في الدين والمروة والاحكام الاستقامة فيها واما كلام غير الشيخ ممن تقدم على العلامة فلا دلالة فيه بل ولا
اشعار على ذلك نعم ذكره ابن الجنيد في شرائط قبول الشهادة وكذا ابن حمزة في موضع من الوسيلة بل كلامه الاخير المتقدم في صدر المسئلة ككلامي المفيد
والحلي المتقدم ذكرهما دال على عدم اعتبارها واما الصدوق فهو وان لم يفسر العدالة الا ان كلامه المتقدم من انه لا تصلى الا خلف رجلين ظ
في عدم اعتبار المروة في العدالة بناء على ان اعتبار العدالة في الامام متفق عليه نعم قد اخذ القاضي الستر والعفاف في العدالة بناء على ما سبق من انه
لا يبعد استظهار اعتبار المروة من هذين اللفظين وذكر في الجامع ان العدل الذي تقبل شهادته هو العاقل البالغ المسلم العفيف الفعلي المجتنب
عن القبائح الساتر لنفسه فان جعلنا الموصوف صفة نفسية كانت كالعفة التي عرفنا امكان استظهار المروة منها ماخوذة في عدالة الشاهد دون
عدالة الامام ومستحق الزكوة والا كانت ماخوذة في مطلق العدالة وممن لم يعتبر المروة في العدالة المحقق في الشرايع والنافع وتبعه العلامة
في الارشاد وولده في موضع من الايضاح وعرف الشهيد في نكت الارشاد العدالة في كلام من اعتبرها في مستحق الزكوة بانها هيئة تبعث على ملازمة
التقوى وظاهره ان العدالة تطلق في الاصطلاح على ما لا يؤخذ فيه المروة والحاصل انه لو ادعى المتتبع ان المش بين من تقدم على العلامة عدم اعتبار
المروة في العدالة خصوصا المعتبرة في غير الشاهد لم يستبعد ذلك منه لما عرفت من كلمات من عدا الشيخ واما الشيخ فالعدالة المذكورة في كلامه لا ينطبق
على ما ذكره المتاخرون لانه اخذ فيه الاسلام والبلوغ والعقل وهذا ليس معتبرا عند المتاخرين وان كان العادل عندهم من افراد البالغ
العاقل المسلم لكن الاسلام والكمال ليسا جزء العدالة عندهم ولذا يذكرون البلوغ والعقل والاسلام على حدة والظ انه اراد بالعدالة ضمنها معها
للشرائط العامة لقبول الشهادة وكيف كان فالمتبع هو الدليل وينبغي الجزم بعدم اعتبارها في العدالة المعتبرة في الامام وان المعتبر فيه
العدالة والاستقامة في الدين لان الدليل على اعتبار العدالة في الامام اما الاجماعات المنقولة واما الروايات اما الاجماعات المنقولة فلا ريب انها
ظاهرة في العدالة في الدين المقابلة للفسق الذي هو الخروج عن طاعة الله مع ان الخلاف في اخذ المروة في العدالة يوجب حمل العدالة في كلام
مدعي الاجماع على العدالة في الدين ويؤيده انه لو كان المراد العدالة المطلقة التي تقدم تفسيرها من المبسوط يحتاج الى اعتبار البلوغ والعقل
في الامام مستقلا ودعوى ان دعوى الاجماع انما وقعت من المتاخرين الذين اخذوا المروة في العدالة وكلام مدعي الاجماع يحمل على ما كان اللفظ
ظاهرا فيه عنده مدفوعة بعد تسليم ما ذكر كلية بان الاجماع اذا فرض دعواه على العدالة الماخوذة فيها المروة فهي موهونة بمصير جل
القدماء كما عرفت على خلافه وان كان المستند الروايات فنقول انها بين ما دل على اعتبار العدالة والظ منها هي الاستقامة في الدين لا

الشرعي

لانها

لانها الاستقامة المطلقة في نظر الشارع فانا لنقطع بان العدالة في كلام الشارع واهل الشرع يراد بها الاستقامة لكن الاستقامة المطلقة في نظر الشارع هو الاستقامة على جادة الشرع وعدم الميل عنها وان قلنا انها منقولة من الاعم الى الاخص لكن نقول ان المتبادر منها الاستقامة من جهة الدين لا من جهة العادات الملحوظة عند الناس حسنا او قبحا وغاية ما يمكن ان يستدل لاعتبارها في العدالة المستعملة في كلام الشارع صحيحة ابن ابي يعفور ومحل الدلالة يمكن ان يكون فقرات **الاولى** قوله بان يعرفوه بالستر على ان يكون المراد منه ستر العيوب الشرعية والعرفية **الثانية** قوله وكف البطن والفرج واليد واللسان بناء على ان منافيات المروة غالبا من شهوة الجوارح **الثالثة** قوله عليه السلام والدال على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه وقد يتمسك بكل واحد من الفقرات بعض من عاصرناهم وفي الكل نظر اما الفقرة الاولى فلما عرفت سابقا من ان المراد بالستر ليس هو الستر الفعلي وانما يراد به صفة المرادفة للعفاف كما سمعت من الصحاح كيف وقد جعل ستر العيوب بعد ذلك دليلا على العدالة فيلزم اتحاد الدليل والمدلول مضافا الى ان المتبادر من الستر تعلقه بالعيوب الشرعية دون العرفية فلا يقبل حمله على المعلوم العموم وبهذا يجاب عن الفقرة الثانية فان الظاهر من كف الجوارح الاربع كفها عن معاصيها لا مطلق ما تشتهيها واما الفقرة الثالثة ففيها اولا ان المتبادر من العيوب هي ما تقدم في الفقرة السابقة مما اخذ تركها في مفهوم العدالة لا مطلق النقايص في الكبائر والصغائر والمكروهات المنافية للمروة والا لزم تخصيص الاكثر اذ الكبائر ومنافيات المروة في جنب غيرهما الذي تعتبر في العدالة تركها ولا في طريقها سترها كالقطرة في جنب البحر فلا بد من حمله على المعهود المتقدم في الفقرات السابقة فكان الامام عليه السلام لما عرف العدالة بملكة الكف والتعفف عن الكبائر وسترها عند المعاشرة والمخالطة طريقا اليها وثانيا ان غاية ما يدل عليه هذه الفقرة كون ستر منافيات المروة من تتمة طريق العدالة لا ملحوظة في نفسها فيكون فيه دلالة على ان عدم ستر منافيات المروة وظهورها عند المعاشرة والمخالطة لا يوجب الحكم ظاهرا بعدالة الرجل التي تقدم معناها في الفقرات السابقة ولا يلزم من هذا انا لو اطلعنا على ذلك المعنى بحيث لا يحتاج الى الطريق الشرعي وعلمنا بتقصده ومنافاة المروة لم نحكم بعدالته لان الوصول الى ذي الطريق يغني عن الطريق ففي الرواية دلالة على التفصيل الذي ذكره بعض متأخري المتأخرين من انه لو كشف فعل منافي المروة عن قلة المبالاة في الدين بحيث لا يوثق بالتحرز عن الكبائر والاصرار على الصغائر كان معتبرا والا فلا وهذا التفصيل غير بعيد لكنه في الحقيقة ليس تفصيلا في مسئلة اعتبار المروة في نفس العدالة بل قول بنفيه مطلقا الا انه يوجب الوهن في حسن الظاهر الذي هو طريق اليها ثم ان الذي يخطر بالبال انه ان كان ولا بد من فهم اعتبار المروة من الصحيحة بناء على ان المذكور فيها احد لها لا بد من ان يكون مطردا فترك التعرض لاعتبار ما يعتبر مخل بطردها فالاولى ان يقال ان ذلك انما يستفاد من لفظي الستر والعفاف الراجعين الى معنى واحد كما عرفت من قول الصحاح رجل الخ فيكون المراد بالستر ما عد في الحديث المشهور المذكور في اصول الكافي في باب جنود العقل والجهل مقابلا للتبرج المفسر في كلام بعض محققي شراح اصول الكافي بالتظاهر بما يقبح ويستهجن في الشرع او العرف ولا ريب ان منافيات المروة مما يستهجن في العرف فهي منافية للستر والعفاف بذلك المعنى وقد ذكر بعضهم في علامة القوة الشهوية المسماة بالعفة ان ما يحصل من عدم تعديلها عدم المروة وظاهره ان المروة لازمة العفاف ثم ان المروة على القول باعتبارها في العدالة مثل التقوى المراد بها عندهم اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر ففعل منافيها يوجب زوال العدالة بمجرده من غير حاجة الى تكرره كارتكاب الكبيرة لانه لازم تفسيرهم للعدالة بالملكة المانعة من مجانبة الكبائر ومنافيات المروة او الباعثة على ملازمة التقوى والمروة وقد عرفت ان المراد بالبعث والمنع الفعلي لا الشأني نعم ربما يكون بعض الافعال التي لا ينافي المروة بمجرده ولذا قيدوا منافيات الاكل في الاسواق بصورة غلبة او وقوع ذلك منه انه لا يفلح وموضعه ما دل للضرورة او من السوقي فعلا بقرينة عطف الضرورة والسوقي انه لا ينافي المروة لا انه مع منافاة المروة لا يوجب زوال العدالة بمجرده نعم فرق بين التقوى والمروة وهو ان مخالفة التقوى يوجب الفسق بخلاف مخالفة المروة فانها توجب زوال العدالة دون الفسق ففاقد المروة اذا كانت فيه ملكة اجتناب الكبائر واسطة بين العادل والفاسق من جميع ما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض مشايخنا حيث انه بعد ما اثبت اعتبار المروة بالفقرة الثالثة المتقدمة من الصحيحة قال بقي الكلام في ان منافيات المروة هل توجب الفسق بمجردها كالكبائر او بشرط الاصرار والاكثار كالصغائر او تفصيل بين مثل تقبيل الزوجة في المحاضر وبين مثل الاكل في الاسواق وهذا هو المختار ثم استشهد بكلام جماعة ممن قيد الاكل في السوق بالغلبة او الدوام ويمكن تأويل اول كلامه بان المراد من الفسق مجرد عدم العدالة دون الفسق المذكور في كلام الشارع والمتشرعة لكنه بعيد وابعد منه توجيه كلامه فيما ذكره من الوجوه الثلثة في زوال العدالة بمنافيات المروة بان المراد ما ينافيها بجنسه الاعم من المروة والاكثار ومعنا ان ما ينافي المروة بجنسه هل يزيل العدالة بمجرده او بشرط الاكثار وهو كما ترى ثم انه قد تلخص مما ذكرنا من اول المسئلة الى هنا ان الاقوى الذي عليه معظم القدماء والمتأخرين هو كون العدالة عبارة عن صفة نفسانية توجب التقوى والمروة او التقوى فقط على ما قويناه وعرفت ايضا ان القول بانها عبارة عن الاسلام وعدم ظهور الفسق غير ظاهر من كلام احد من علمائنا وان كان ربما ذهب اليه بعضهم كما عرفت وعرفت ما فيه وكذا القول بانها عبارة عن حسن الظاهر غير مصرح به في كلام احد من علمائنا

وان نسبه

وان نسبه بعض متأخري المتأخرين الى كثير بل الى الاكثر بل الى الكل وكيف كان فالمتبع هو الدليل وان لم يذهب اليه الا قليل وقد عرفت الادلة بقي الكلام في ما اورده على القول بالملكة وهي وجوه منها ما ذكره المولى الاعظم وحيد عصره في شرح المفاتيح على ما حكاه عنه بعض الاجلة من ان حصول الملكة بالنسبة الى كل المعاصي بمعنى صعوبة الصدور لا استحالته فربما يكون نادرا بالنسبة الى نادر من الناس ان فرض تحققه ويعلم ان العدالة مما تعم به البلوى وتكثر اليه الحاجات في العبادات والمعاملات والايقاعات فلو كان الامر كما يقولون لزم الحرج واختل النظام مع ان القطع حاصل بان في زمان الرسول والائمة ما كان الامر على هذا النهج بل من تتبع الاخبار الكثيرة يحصل القطع بان الامر لم يكن كما ذكروه في الشاهد ولا في امام الجماعة ويؤيده ما ورد في ان امام القوم اذا احدث او حدث له مانع اخر اخذ بيد اخر واقامه مقامه انتهى وقال السيد الصدر في شرح الوافية بعد ما حكى عن المتأخرين ان العدالة هي الملكة الباعثة على التقوى والمروة ما لفظه اما كون هذه الملكة عدالة فلا ريب فيه لان الوسط بين البلادة والجربزة يسمى حكمة وبين افراط الشهوة وتفريطها هي العفة وبين الظلم والانظلام هي الشجاعة فاذا اعتدلت هذه القوى حصلت كيفية وحدانية شبيهة بالمزاج كانها حصلت من الفعل والانفعال بين طرفي هذه القوى وانكسار سورة كل واحدة منها بعد حصولها يلزمها التقوى والمروة واما اشتراط تحقق هذا المعنى حيثما اعتبر الشارع العدالة فلم اطلع على دليل ظني لهم فضلا عن القطعي وصحيحة ابن ابي يعفور عليهم لا لهم كما قيل نعم لا يحصل لنا الاطمينان التام في اجتناب الذنب في الواقع الا فيمن نعلم او نظن حصول تلك الملكة فيه وهذا يقرب اعتبارها ولكن يبعده ان هذه الصفة الحميدة يكون في الاوحدي الذي لا يسمح الدهر بمثله الا نادرا الا ان التعديل المذكور يحتاج الى مجاهدات شاقة مع ما يتبدل باتي والاحتياج الى العدالة عام لازم في كل طائفة من كل فرقة من سكان البر والبحر حفظا لنظام الشرع ثم قال لا يقال ان الله وان اعتبر الملكة ولكنه جعل حسن الظاهر مع عدم علم الحاكم او المأموم على فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة علامة لها وهذا يحصل في اكثر الناس لانا نقول ان اعتبر القائل بالملكة فيما يعتبر به العدالة هذا الذي قلت فلا ثمرة للنزاع في ان العدالة ماذا انتهى موضع الحاجة والجواب عن ذلك كله انا لا نعني بقولنا العدالة هيئة راسخة او ملكة او هيئة نفسانية الا الحاصلة من خشية الله بحيث يردعه عن المعصية توضيح ذلك ان ترك المعاصي قد يكون لعدم الابتلاء بها وقد يكون مع الابتلاء بالمعصية للدواعي النفسانية لا لخوف الله وقد يكون لحالة خوف حاصلة فيه على سبيل الاتفاق يمنعه عن الاقدام على المعصية حتى انه اذا ترك في زمان طويل معاصي كثيرة ابتلى بها كان الترك في كل مرة مستندا الى حالة اتفقت له في ذلك الزمان وقد يكون ترك المعاصي لحالة واحدة مستمرة في الزمان الذي يبتلى فيه بالمعاصي وهذا الرابع هو المقصود من الصفة النفسانية او الصفة الراسخة في مقابل الغير الراسخة الموجودة في الثالث قال العلامة في نهاية الاصول على ما حكي عنه في بيان طرق معرفة العدالة الاول الاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث يظهر له احواله ويطلع على سريرة امره بتكرار المعاشرة حتى يظهر من القرائن ما يستدل به على خوف في قلبه مانع عن الكذب والاقدام على المعصية انتهى ثم ان العبرة بكون تلك الحالة ما عنه هو الحال المتعارف للانسان دون حالة كماله فقد تعرض للشخص حالة كانه لا يملك من نفسه مخالفة الشهوة والغضب لفرط قوة القوة الشهوية او الغضبية وغلبتهما عليه فيحمل ما حكي عن المقدس الاردبيلي من انه سئل عن نفسه اذا ابتلت بامرأة مع اجتماع جميع ما يدخل في رغبة النفس الى الزنا فلم يجب فيه بعدم الفعل بل قال اسئل الله ان لا يبتليني بذلك فان عدم الوثوق بالنفس في مثل هذه الفروض الخارجة عن المتعارف لا يوجب عدم الملكة فيه اذ مراتب الملكة في القوة والضعف متفاوتة يتلوا اخرها العصمة والمعتبر في العدالة ادنى المراتب وهي الحالة التي يجد الانسان بها مدافعة الهوى في اول الامر وان صار مغلوبة بعد ذلك ومن هنا تصدر الكبيرة عن ذي الملكة كثيرا وكيف كان فالحالة المذكورة غير عزيزة في الناس ليبين في الندرة على ما ذكره الوحيد البهبهاني بحيث يلزم من اشتراطه والغاء ما عداه اختلال النظام وكيف يخفى على هؤلاء ذلك حتى يعتبروا في العدالة شيئا يلزم منه بحكم الوجدان ما هو بديهي البطلان اذ المفروض انه لا خفاء في الملازمة ولا في بطلان اللازم وهو الاختلال بل الانصاف ان الاقتصار على ما دون هذه المرتبة يوجب تضييع حقوق الله وحقوق الناس وكيف يحصل الوثوق في الاقدام على ما اناط الشارع بالعدالة بمن لا يظن فيه ملكة ترك الكذب والخيانة فيمضي قوله في دين الخلق ودنياهم من الانفس والاموال والاعراض ويمضي فعله على الايتام والغيب والفقراء والسادة قال بعض السادة ان الشريعة المنيعة التي ضعفت من اجراء الحد على من اقر على نفسه بالزنا بل ثلث مرة كيف تحكم بقتل النفوس واهراقهم وقطع ايديهم وحبسهم واخذ اموالهم وارواحهم بمجرد شهادة من يجهل حاله من دون اختبار واما ما ذكره السيد الصدر من كون الملكة عبارة من تعديل القوى الثلث قوة الادراك وقوة الغضب وقوة الشهوة وان العدالة تتوقف على الحكمة والعفة والشجاعة فلا اظن الفقهاء يلتزمون ذلك في العدالة كيف وظاهر تعريفهم لها بالحالة النفسانية ينطبق على الحالة التي ذكرناها وهي الموجودة في كثير من الناس ودعوى ان ادخالهم المروة في مدخول الملكة وجعلهم العدالة هي الملكة الجامعة بين البعث على التقوى والبعث على المروة في ظاهر اعتبار ازيد من الحالة النفسانية المذكورة التي ذكرنا انها تنشأ من خشية الله تعالى فان هذه الحالة لا تبعث الا على مجانبة الكبائر والاصرار على الصغائر ولا تبعث على مراعاة المروة مدفوعة اولا بما عرفت من ان الاقوى خروج المروة عن مفهوم العدالة وثانيا ان اعتبار الملكة الجامعة بين البعث

الاصفة نفسانية

على التقوى والمروة غير ما ذكره الشهيد لان المراد منها الاستحياء والتعفف فيما بينه وبين الله وبين الناس وهذا ايضا كثير الوجود في الناس بل
الاستحياء عن الخلق موجود في اكثر الخلق فكما ان علماء الاخلاق عبروا عن تعديل القوى الثلث بالعدالة فكذلك الفقهاء عبروا عن الاستحياء عن
الخالق والمخلوق بالعدالة لانها استقامة على جادة الشرع والعرف فلا تخرج عن احد الجادتين هذا مع ان جعل حسن الظاهر بل مطلق الظن
طريقا الى هذه الصفة اوجب تسهيل الامر في الغاية حتى كاد لا يرى ثمرة لجعل العدالة هي الملكة كما تقدم من الشهيد الثاني فكيف يتفاوت الامر في اختلال
النظام واستقامته بين جعلها حسن الظاهر وبين جعلها الملكة وجعل حسن الظاهر طريقا اليها ومنها ان الحكم بزوال العدالة عند عروض ما ينافيها
من معصية او خلاف مروة ورجوعها بمجرد التوبة ينافي كون العدالة هي الملكة وما يقال في الجواب من ان الملكة لا تزول بمجرد تخلف مقتضاها في بعض الاحيان
الا ان الشارع جعل الاثر المخالف لمقتضاها مزيلا لحكمها بالاجماع وجعل التوبة رافعة لهذا المزيل فالامر تعبدي ففيه انه مخالف لتصريحهم بالزوال
والعود والجواب ما تقدم من ان العدالة ليست عندهم هي الملكة المقتضية للتقوى والمروة المجامعة لما يمنع عن مقتضاها لان قولهم ملكة تبعث
او تمنع يراد بها البعث والمنع الفعلي ويدل عليه ما مر عن نكت الارشاد على الظاهر احتماله فالملكة اذا لم يكن معها المنع الفعلي ليست عدالة ولو ابيت
الا عن ظهور عباراتهم في كون العدالة هي الملكة المقتضية لا بقيد الخلو عن المعاصي والمانع فيكفي في ارادة الملكة المقتضية الخالية عن المانع تصريح
نفس ارباب الملكة كغيرهم بان نفس العدالة تزول بمواقعة الكبائر ولذا ذكرنا انه لا قائل بكون العدالة مجرد الملكة من غير اعتبار للمنع الفعلي و
اما التوبة فهي انما ترفع حكم المعصية بجعلها كغير الواقع في الحكم فزوال العدالة بالكبيرة حقيقي وعودها بالتوبة تعبدي بل يمكن ان يقال ان الندم على
المعصية عقيب صدورها يعيد الحالة السابقة وهي الملكة المتصفة بالمنع اذ لا فرق حقيقة بين من يمنعه ملكته عن ارتكاب المعصية وبين من
توجب عليه تلك الملكة الندم على ما مضى منه فحالة الندم بعينها هي الحالة المانعة فعلا لان الشخص حين الندم على المعصية من حيث انها
معصية كما هو مقتضى التوبة يمتنع صدور المعصية منه فالشخص النادم متصف بالملكة المانعة فعلا بخلاف من لم يندم فتامل ومنها ان ما اشتهر
من تقديم الجارح على المعدل عند التعارض لا يتاتى الا على القول بان العدالة هي حسن الظاهر واما على القول بانها الملكة فلا يتجه لان المعدل
انما ينطق عن علم حصل له بعد طول المعاشرة والاختبار او بعد الجهد في تتبع الاثار فيبعد صدور الخطاء منه ويرشد الى ذلك تعليلهم
تقديم الجرح بانا اذا اخذنا بقول الجارح فقد صدقناه وصدقنا المعدل لانه لا مانع من وقوع ما يوجب الجرح والتعديل بان يكون
كل منهما اطلع على ما يوجب احدهما وانت خبير بان المعدل على القول بالملكة انما يخبر عن علم بالملكة وما هو عليه في نفس الامر والواقع ففي
تقديم الجرح ح وتصديقهما معا جمع بين النقيضين فتامل والجواب ان عدم الكبيرة ماخوذ في العدالة اجماعا على ما تقدم اما لكونه قيدا
للملكة على ما اخترناه واما لاخذه في العدالة بدليل الاجماع والنص كيف ولو لم يكن ماخوذا لم يكن الجارح معارضا له اصلا وكيف كان فاعتماد
المعدل على هذا الامر العدمي الماخوذ في تحقق العدالة ليس الا على اصالة العدم او اصالة الصحة او قيام الاجماع على ان العلم بالملكة المجردة
طريق ظاهري للحكم بتحقق ذلك الامر العدمي والحاصل ان الاجماع منعقد بل النص على انه يكفي في الشهادة على العدالة بعد العلم بالملكة او
حسن الظاهر على الخلاف في معناها عدم العلم بصدور الكبيرة عنه لا يعتبر علمه او ظنه بانه لم يصدر عنه كبيرة الى زمان اداء الشهادة و
على هذا فاحد جزئي الشهادة وهو تحقق ذلك الامر العدمي ثابت بالطريق الظاهري وهو مستند شهادته ومن المعلوم ان شهادة الجارح
حاكمة على هذا الطريق الظاهري فان تعارضهما انما هو باعتبار تحقق هذا الامر وعدم تحققه والا فلعل الجارح ايضا لا ينكر الملكة
بل يعترف بها في متن الشهادة فالمقام على ما اخترناه من اخذ الاجتناب عن الكبيرة قيدا للملكة نظير شهادة احدى البينتين على انه ملكه
قد اشتراه من المدعي تعويلا على اصالة صحة الشراء وشهادة البينة الاخرى انه ملك للاخر مستندا الى فساد ذلك الشراء لوجود مانع
من موانع الصحة وعلى القول بكونه مزيلا للعدالة بالدليل الخارجي يكون نظير شهادة احديهما بملكه لاحدهما وشهادة الاخرى بانتقاله عنه
الى الاخر فالمعدل يقول انه ذو ملكة لم اطلع على صدور كبيرة منه والجارح يقول قد اطلعت على صدور المعصية القادحة فشهادة المعدل مركبة
من امر وجودي وعدمي وشهادة الجرح يدل على انتفاء ذلك الامر العدمي فالتعارض انما هو في الجزء الاخير ومن المعلوم كونهما من قبيل النافي والمثبت
نعم لو اعتبرنا في التعديل الظن بعدم صدور الكبيرة كان التعارض على وجه لا يمكن الجمع فلا بد اما من ترجيح الجارح لاستناده الى القطع الحسي بخلاف
المعدل فانه مستند الى الظن الحدسي واما من التوقف عن الحكم بالعدالة والفسق والرجوع الى الاصل كما انه لو اعتبر في التعديل العلم او
الظن بكون الشخص بحيث لو فرض صدور كبيرة عنه بادر الى التوبة اليه كان المناسب تقديم المعدل لان غاية الجرح صدور المعصية لكن المعدل
يظن او يعلم بصدور التوبة عقيب المعصية على فرض صدورها فكان الجارح مستند في تفسيقه الى صدور الكبيرة وعدم العلم بالمزيل وهو التوبة
والمعدل وان لم يشهد بعدم صدور المعصية الا انه يشهد بالتوبة على فرض صدور المعصية ومنها ما ذكره في مفتاح الكرامة من اطباق الاصحاب
الا السيد والاسكافي على صحة صلوة من صلى خلف من تبين كفره او فسقه وبه نطقت الاخبار فلو لم افهم وجه منافاة هذا الحكم لكون العدالة

هي الملكة دون حسن الظاهر ولم لا يجوز ان يكون العدالة كالاسلام امرا واقعيا يستدل عليه بالامارات الظاهرة ويعمل فيه عليها فاذا تبين الخطاء
بعد ترتيب الاثر يحكم الشارع بمضي تلك الاثار وعدم انتقاضها فان قلت مقتضى ظهور الادلة في كون العدالة شرطا واقعيا بانضمام ما دل على
صحة الصلوة مع ثبوت الفسق ان يكون العدالة امرا ظاهريا غير قابل لانكشاف الخلاف لا الملكة الواقعية والا لوجب اما صرف ادلة اشتراط
تحققها في الواقع عن ظاهرها وجعلها من الشروط العلمية واما ابقاؤها على ظاهرها من كونها شرطا واقعيا وصرف ادلة كون العدالة الواقعية
شرطا في صحة الصلوة الحالية عن القراءة وغيرها من خواص المنفرد الى كونها شرطا علميا وكلاهما مخالفان للاصل قلت اولا انه قد تقدم
انه لا يمكن ان يكون العدالة امرا ظاهريا مثل حسن الظاهر ونحوه مع كون الفسق امرا واقعيا والا لخرجا عن التضاد لاجتماعهما فيمن حسن ظاهره و
فرض فاسقا في الواقع مع ان تضادهما من بديهيات العرف فانهم لا يحكمون بحدوث الفسق من حين الاطلاع على فسق الامام بل يقولون انه تبين
فسقه ولذا عبروا في المسئلة المتقدمة بقولهم اذا تبين فسق الامام وثانيا انه لو سلمنا امكان تعقله من كون نفس العدالة الواقعية حسن الظاهر ولو
فرض فسقه واقعا لكن نقول ان الحكم بالصحة لا يدل على عدم كونها هي الملكة ولو بضميمة ادلة اشتراطها في كونها شرطا واقعيا لان الدليل
على اشتراط العدالة اما الاجماع واما الاخبار المتقدمة اما الاجماع فهو انما حصل بانضمام فتوى القائلين بالملكة ومعلوم انهم يجعلونها شرطا
علميا ثم ارباب حسن الظاهر يجعلونه شرطا واقعيا هذا كله مع ان معقد اجماع المعتبر هو اعتبار ظهور العدالة لا اعتبار نفسها فالظهور العدالة معتبر
عند علمائنا وظاهره كونه شرطا علميا عند الكل وهذا الكلام من المحقق يدل على ان العدالة عنده امر واقعي قد يظهر وقد لا يظهر ولا ينطبق الا على الملكة فح
فيصير عنده وعند غيره شرطا واقعيا واما الاخبار فما دل منها على اعتبار مفهوم العدالة في صورة العلم اذ ليس فيها الا انه اذا كان الامام عادلا فافعل كذا فلاحظ
وتامل مع ان صحة صلوة المأموم ليست اجماعية فقد خالف السيد المرتضى في المسئلة بناء على ان العدالة شرط واقعي بين اشتراطها واحتج القائل بالصحة
بانها صلوة مشروعة في ظاهر الحكم فهي مجزية ثم انك قد عرفت غير مرة ان القول بان العدالة نفس ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق مع كونه غير معقول كما عرفت
غير مصرح في كلام احد بل ولا ظاهر ولا مومى اليه نعم يظهر من المحكي عن بعض كلمات جماعة الاكتفاء في ثبوتها بالاسلام وعدم ظهور الفسق وكذا كون العدالة
نفس حسن الظاهر غير معقول لما عرفت من بداهة مضادتها مع الفسق المجامع لحسن الظاهر والشيء يمتنع ان يعتبر فيما يجامع ضده ومع ذلك غير مصرح به في
كلام احد من المتقدمين وان وردت حكايته عنهم في السنة بعض المتاخرين وحيث انه حكي هذا القول عن خصوص بعض القدماء باسمائهم فلا باس ان نشير الى
عدم مطابقة هذه الحكاية للواقع بالنسبة الى من وصل الينا كلماتهم فممن حكي عنه هذا القول المفيد في المقنعة حيث ذكر ان العدل من كان معروفا
بالدين والورع عن محارم الله ولا يخفى ان ظاهر هذا الكلام وان كان تفسير العدل الواقعي بمن عرف بالدين والورع لا من اتصف بهما في
نفس الامر لكن لا يخفى ان تحقق الدين في نفس الامر معتبر في العدالة اتفاقا فاين هو ممن قال بان العدالة هي الاسلام مع عدم ظهور الفسق والكلام
انما هو في الورع عن المحارم وانه معتبر في الواقع او في الظاهر اي فيما يظهر للناس في احواله فلا بد من ان يراد من العبارة تفسير العدل المعلوم عدالته
لانه الذي يترتب عليه الاحكام دون العدل النفس الامري مع قطع النظر عن كونه معلوما فكانه قال العدل المعروف عدالته من كان معروفا
بالدين والورع فالعدل الواقعي من له دين وورع في الواقع والعدل المعروف بهذه الصفة من كان معروفا بالدين والورع نعم لو التزم احد ان كلا
الواقعي ايضا غير معتبر في العدالة الواقعية كان العدالة عنده حسن الظاهر من حيث الدين والورع لكن الظاهر من حكاية هذا القول هو الغاء الواقع ونفس
الامر بالنسبة الى الورع لا الدين وممن حكي عنه هذا القول الشيخ في النهاية حيث ذكر ان العدل الذي يقبل شهادته من كان ظاهره ظاهر الايمان ثم
يعرف بالستر والعفاف فظاهره ارادة معلوم العدالة كما لا يخفى ومما ذكر يعلم حال حكاية هذا القول عن القاضي حيث اعتبر في العدالة الستر
والعفاف وحال حكايته عن الحلبي حيث اعتبر فيها اجتناب القبائح الذي هو امر واقعي وحال عبارة الجامع حيث اعتبر فيها التعفف واجتناب القبائح
ولا يحضرني كلام غيرهم وبالجملة فالقول المذكور بظاهره غير ظاهر من كلام احد من القدماء وشناعته مما يمكن ان يوجه به هذا القول هذا كله
مضافا الى ان مجرد وجود القائل لا يثبت القول بل لا بد له من الدليل ولم نجد في الادلة ما يدل على كون العدالة التي هي ضد الفسق مجرد
حسن الظاهر وان استدل له بعض متاخري المتاخرين بما جاء هنا في اشتراط قبول الشهادة بالصفة الواقعية التي لا دخل لظهورها في تحققها
وان كان لظهورها مدخل في ترتب احكامها كما هو شان كل صفة باطنية واقعية من الشجاعة والكرم بل العصمة والنبوة ونحوهما مثل قوله ع
لا باس بشهادة الضيف اذا كان عفيفا صائنا ولا باس بشهادة المكاري والجمال والملاح اذا كانوا صلحاء وما ورد في تفسير العسكري ع من انه
اذا كان الرجل صالحا عفيفا مميزا محصلا مجانبا للمعصية والهوى والميل والتحامل فذلك الرجل الفاضل وصحيحة ابن ابي يعفور التي قد عرفت دلالتها وبين
ظن ان حسن الظاهر يوجب الحكم على الشخص بالعدالة وقبول الشهادة فهو طريق اليها لا نفسها مثل قوله ع من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم
ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وقوله من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل خير وما
ورد في قبول شهادة القابلة في استهلال الصبي اذا سئل عنها فعدلت وما ورد ان الشاهد اذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته

ولا يسئل عن باطنه وفي قبول شهادة المسلم اذا كان يعرف منه خير وانه لا يصلي الا من خلف من تثق بدينه وامانته وغير ذلك مما دل على ترتب اثر العدالة على حسن الظاهر وهذا شيء لا ينكره اهل الملكة فانهم يجعلونه طريقا كما هو ظاهر قوله في صحيحة ابن ابي يعفور بعد تفسير العدالة بما هو ظاهر في اعتبار الملكة التفتيش والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه ومن هذه الصحيحة ونحوها مثل صحيحة ظهر منه عدالة البينة ... مما سبق من ان ظاهر اشتراط قبول الشهادة بحسن الظاهر كما دلت عليه تلك الاخبار بضميمة ما دل على اشتراطه بالعدالة هو اتحاد العدالة وحسن الظاهر للاجماع على عدم كونهما شرطين متغايرين نكون حسن الظاهر طريقا الى العدالة خلاف ظاهر الاتحاد كما اذا ورد انه يشترط في الشاهد العدالة وورد ايضا يشترط فيه حسن الظاهر فيجعل العدالة عبارة عن الاستقامة الظاهرية التي عليها الاثنا عشري ظاهر حاله فان قلت ان اراد اهل الملكة من كون حسن الظاهر طريقا كونه طريقا يعتبر فيها افادة الظن بالملكة او عدم الظن بعدمها فهو مخالف لظاهر الاخبار المتقدمة بل صريح بعضها مثل قوله اذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه فانه في قوة قوله ولا يلتفت الى باطنه نظير قوله عليه السلام في لحوم اسواق المسلمين كل ولا تسئل ومثل قوله فظنوا به كل خير حيث ان الامر بالظن مع انه غير مقدور راجع الى ترتيب آثار الظن وان لم يحصل هو وقوله فظهر منه عدالته الظاهر في وجوب التعبد بعدالة ذلك الشخص وقوله من لم تره بعينك يرتكب معصية فهو من اهل العدالة والستر وغير ذلك وان اراد انها طريق تعبدي بمعنى انه يحكم بجميع احكام العدالة عند الاطلاع على حسن الظاهر لعدم ... لا شرعا كما ان مستصحب العدالة عدل شرعا انتفت الثمرة بين القولين بل التحقيق انه لا تغاير بينهما بناء على ان يراد من جعل العدالة حسن الظاهر كون حسن الظاهر عدالة شرعا كما ان الحالة المسبوقة بالعدالة المشكوك في زوالها عدالة شرعا فقولهم العدل من كان معروفا بكذا نظير قولهم المسلم من اظهر الشهادتين فالمراد بالعدالة المفسرة عندهم بحسن الظاهر هي العدالة الظاهرية لا مما هي التي يترتب عليها الآثار دون الواقعية مع قطع النظر عن تعلق العلم بها لانها لا تفيد شيئا بل يعامل معها معاملة عدمها والحاصل ان ارباب القول بحسن الظاهر لا ينكرون كون العدالة هي الاستقامة الواقعية المسببة عن الملكة او مجرد الاستقامة على طريق الحق من فعل الواجبات وترك المحرمات ولو من دون الملكة على الاختلاف المتقدم المستفاد من كلمات الاصحاب الا انهم جعلوا استقامة الظاهر طريقا تعبديا الى ذلك المعنى الواقعي بحيث كانها صارت موضوعا مستقلا لا يلاحظ فيها الطريقية ولا يلتفت الى ذي الطريق فيصح اطلاق اسم ذي الطريق عليه كما يطلق اسما جميع الموضوعات الواقعية كالملكية والزوجية والطهارة والنجاسة والقبلة والوقت وغيرها على مؤديات الطرق الظاهرية كالاستصحاب واصالة الصحة قلنا ولا انه سيجيء في بيان طرق العدالة انه يعتبر في حسن الظاهر افادته الظن بالملكة وان ما ذكر من الاخبار لا ينهض على اثبات كونه من الطرق التعبدية التي لا يلاحظ فيها الظن بذي الطريق وثانيا سلمنا كونه طريقا تعبديا كما ذكر لكن هذا لا يوجب تفسير العدالة بحسن الظاهر كما هو ظاهر هذا القول لان مقتضى هذا التفسير عدم ملاحظة الملكة راسا حتى مع العلم بعدمها فضلا عن صورة الظن به او بين هذا من الطريقية وبالجملة فهذا القائل ان اراد ان حسن الظاهر هي العدالة الواقعية ولا واقع لها غيره فهو غير معقول لما عرفت من اجتماعه مع الفسق الواقعي الذي هو ضد العدالة وان اراد ان حسن الظاهر مع عدم الفسق الواقعي هي العدالة وان انتفت الملكة في الواقع فهو وان كان معقولا الا انه خلاف ظاهر ما دل على كون العدالة صفة نفسانية باطنية وان اراد انه طريق اليها فان اراد كونه طريقا تعبديا ولو مع الظن بعدم الملكة فلا يساعد عليه ما ادعي من الاطلاقات فلا تعدل لاجلها عن مقتضى الاصل وان اراد انه طريق اليها مع افادة الظن فرجع الى الوفاق وان تعدى عن ذلك الى صورة الشك فللتامل فيه مجال والاقوى العدم ثم انه يشكل جعل حسن الظاهر ضابطا للعدالة مع عدم الاطلاع على باطنه بافادة الظن بالملكة من جهات منها انه مختلف لان الظاهر والباطن اضافيان فالظاهر لاهل البلد باطن بالنسبة الى غيرهم والظاهر لاهل المحلة باطن بالنسبة الى اهل البلد والظاهر للجيران باطن بالنسبة الى اهل المحلة والظاهر لاهل البيت باطن للجيران والظاهر لزوجة الشخص باطن لغيرها وقد يكون الشخص بالعكس فالباطن لزوجته ما يظهر لغيرها ولا يظهر لاهل بلده ما يظهر لغيرهم والجواب عنها بعد تسليم دلالتها وعدم ورودها مورد الغالب من حسن الظن بالملكة معارضتها بما هو اخص منها مما دل على اعتبار الوثوق بالامانة والورع في الامام والشاهد مثل قول الامام عليه السلام المحكي عنه في الفقه الرضوي لا تصل الا خلف رجلين احدهما من تثق بدينه وامانته والاخر من تتقي سيفه وسوطه ورواية ابي علي بن راشد لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته وقوله عليه السلام في قوله ممن ترضون من الشهداء فان قلت ما دل على كون حسن الظاهر طريقا تعبديا الى العدالة حاكم على امثال هذه نظير ادلة كون البينة طريقا تعبديا اليها مع انهم لا يقولون بتقييد ادلة البينة بصورة افادة الوثوق بالواقع قلنا التحقيق في ذلك ان ما دل من اخبار حسن الظاهر على كونه مجوزا لقبول الشهادة كرواية يونس فهو معارض بادلة اعتبار الوثوق وليس من قبيل الحاكم عليها وما دل على ان العدالة يتحقق به ظاهرا مثل صحيحة ابن ابي يعفور ورواية علقمة وقوله عليه السلام من عامل الناس الخ وقوله عليه السلام من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل الخير فهو وان كان حاكما عليها لكن يرد على الكل بعد الاغماض عما تقدم في سندها ودلالتها ان هذه كلها منصرفة الى الغالب في صورة افادة الوثوق بالدين والامانة والورع مع ان هنا كلاما اخر وهو انه يمكن ان يقال ان ظاهر ادلة اعتبار الوثوق والورع اعتباره من باب الموضوعية لا من باب الطريقية والكاشفية فاذا كان كذلك فلا ينفع الطريق التعبدي المفيد للوثوق ... ادلة اعتبار طريق الى العدالة ولو كانت تعبدية غيره فلا يعمل بها الا مع اعتبار الوثوق لكن الانصاف

بكون حسن الظاهر

في الوثوق

ان الوثوق انما اعتبر في المقام من باب الطريقية نظير اعتبار العلم في كثير من الموضوعات ثم كون المعصية كبيرة تثبت بامور **الاول** النص المعتبر على انها كبيرة كما ورد في بعض المعاصي وقد عد منها في الحسن كالصحيح المروي عن الرضا عليه السلام ... فانه كتب الى المامون من محض الايمان اجتناب الكبائر وهي قتل النفس التي حرم الله والزنا والسرقة وشرب الخمر وعقوق الوالدين والفرار من الزحف واكل مال اليتيم ظلما واكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به من غير ضرورة واكل الربا بعد البينة والسحت والميسر وهو القمار والبخس في المكيال والميزان وقذف المحصنات واللواط وشهادة الزور واليأس من روح الله والامن من مكر الله والقنوط من رحمة الله ومعونة الظالمين والركون اليهم واليمين الغموس وحبس الحقوق من غير عسر والكذب والكبر والاسراف والتبذير والخيانة والاستخفاف بالحج والمحاربة لاولياء الله والاشتغال بالملاهي والاصرار على الذنوب **الثاني** النص المعتبر على انها مما اوجب الله عليه النار سواء اوعد في الكتاب او اخبر النبي صلى الله عليه وآله او الامام عليه السلام بانه مما يوجب النار لدلالة الصحاح في الكافي وغيرها على انها ما اوجب الله عليه النار ولا ينافيه ما دل على انها ما اوعد الله عليه النار بناء على ان ايعاد الله انما هو في كلامه المجيد فهو مقيد لاطلاق ما اوجب الله **الثالث** النص في الكتاب الكريم على ثبوت العقاب عليه بالخصوص لا من حيث عموم المعصية ليشمله قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ونحو ذلك مما اذا كثر في السنة من ايعاد الله تعالى مثل قوله عليه السلام من قال في مؤمن ما رأته عيناه او سمعته اذناه فهو من الذين قال الله الذين يحبون الخ والدليل على ثبوت الكبيرة بما ذكر في هذا الوجه صحيحة عبد العظيم بن عبد الله الحسني المروية في الكافي عن ابي جعفر الثاني عن ابيه عن جده عليه السلام يقول دخل عمرو بن عبيد على ابي عبد الله عليه السلام فلما سلم وجلس تلا هذه الاية الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ثم امسك فقال ابو عبد الله عليه السلام ما امسكك قال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل فقال عليه السلام نعم يا عمرو واكبر الكبائر الاشراك بالله يقول الله من يشرك بالله فقد حرم عليه الجنة وبعده اليأس من روح الله لان الله تعالى يقول لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم الامن من مكر الله لان الله عز وجل يقول لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون ومنها عقوق الوالدين لان الله تعالى جعل العاق جبارا شقيا وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق لان الله تعالى يقول فجزاؤه جهنم خالدا فيها الاية وقذف المحصنة لان الله تعالى يقول لعنوا في الدنيا والاخرة ولهم عذاب عظيم واكل مال اليتيم لان الله تعالى يقول انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا والفرار من الزحف لان الله تعالى يقول ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير واكل الربوا لان الله تعالى يقول الذين يأكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس والسحر لان الله عز وجل يقول ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الاخرة من خلاق والزنا لان الله تعالى يقول ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا واليمين الغموس الفاجرة لان الله تعالى يقول الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الاخرة والغلول لان الله عز وجل يقول ومن يغلل يأت بما غل يوم القيمة ومنع الزكوة المفروضة لان الله عز وجل يقول فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وشهادة الزور وكتمان الشهادة لان الله عز وجل يقول ومن يكتمها فانه آثم قلبه وشرب الخمر لان الله عز وجل نهى عنه كما نهى عن عبادة الاوثان وترك الصلوة متعمدا او شيئا مما فرض الله لان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من ترك الصلوة متعمدا فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله صلى الله عليه وآله ونقض العهد وقطيعة الرحم لان الله تعالى يقول لهم اللعنة ولهم سوء الدار قال فخرج عمرو وله صراخ في بكائه وهو يقول هلك من قال برأيه ونازعكم في الفضل والعلم **الرابع** دلالة العقل والنقل على اشدية معصية مما ثبت كونها من الكبيرة او مساواتها كما في قوله تعالى والفتنة اكبر من القتل وفي الكذب شر من الشراب وكما ورد ان الغيبة اشد من الزنا ومثل حبس المحصنة للزنا فانه اشد من القذف بحكم العقل ومثل اعلام الكفار بما يوجب غلبتهم على المسلمين فانه اشد من الفرار من الزحف **الخامس** ان يرد النص بعدم قبول شهادته عليه كما ورد النهي عن الصلوة خلف العاق لوالديه ثم لا اشكال في ان الاصرار على الصغيرة من الكبائر ويدل عليه قبل الاجماع المحكي عن التحرير وغيره النصوص الواردة منها انه لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار فان النفي في الصغيرة راجع الى خصوص وصف الصغرية وان كان في الكبيرة راجعا الى نفي ذاتها حكما ومنها ما عن البحار عن تحف العقول عن ابي جعفر عليه السلام في حديث ان الاصرار على الذنب امن من مكر الله ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون بضميمة ما ورد من ان الامن من مكر الله من الكبائر ومنها ما رواه في العيون بسنده الحسن كالصحيح الى الفضل بن شاذان حيث عد الكبائر وعد منها الاصرار على صغائر الذنوب انما الاشكال في معنى الاصرار والظاهر بقاؤه على معناه اللغوي العرفي اعني الاقامة والمداومة عليه وملازمته لا اشكال في ان العاصي ان تاب عن معصيته السابقة ثم اوقع معصية اخرى لم يصدق عليه الاصرار ولو فعل ذلك مرارا ويشير اليه قوله عليه السلام ما اصر من استغفر وكذا الحكم لا كبيرة مع الاستغفار فيظهر في ضد الاصرار اعني التوبة عن المعصية السابقة ثم انه اما ان يعزم على غيره مع فعله او لا ومع ان لا يعزم عليه على الثاني اما ان يفعل الغير واما ان لا يفعله وحكم الجميع انه ان كان عازما على العود فالظاهر صدق الاصرار عرفا وان لم يعد اليها ويؤيده مفهوم قوله ما اصر من استغفر وقوله عليه السلام في تفسير قوله تعالى ولم يصروا الاصرار ان يحدث الذنب فلا يستغفر وقد عد عليه السلام في حديث جنود العقل والجهل منها التوبة وجعل ضدها الاصرار بناء على ان الظاهر التقابل كونهما مما لا ثالث لهما وفي حسنة ابن ابي عمير عن ابي الحسن الكاظم عليه السلام قال لا يخلد الله في النار الا

اهل الكفر والجحود والضلال والشرك ومن اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسئل عن الصغائر قال الله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
وندخلكم مدخلا كريما قلت يا بن رسول الله فالشفاعة لمن تجب من المؤمنين قال حدثني ابي عن ابائه عن علي عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه واله
انما شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فاما المحسنون فما عليهم من سبيل قال ابن ابي عمير قلت يا بن رسول الله فكيف يكون الشفاعة لاهل الكبائر والله تع
يقول ولا يشفعون الا لمن ارتضى ومن ارتكب الكبائر فليس بمرتضى قال يا ابا احمد ما من مؤمن يرتكب ذنبا الا ساءه ذلك وندم عليه وقد قال النبي
كفى بالندم توبة وقال ع من سرته حسنة وساءته سيئة فهو مؤمن فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن فلم يجب له الشفاعة وكان ظالما والله تع
يقول ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع قلت فكيف لا يكون مؤمنا من لم يندم على ذنب يرتكبه فقال يا ابا احمد ما من احد يرتكب كبيرة من المعاصي
وهو يعلم انه سيعاقب عليها الا انه ندم على ما ارتكب ومتى ندم كان تائبا مستحقا للشفاعة ومن لم يندم عليها كان مصرا والمصر لا يغفر له لانه غير
مؤمن بعقوبة ما ارتكب لو كان مؤمنا بالعقوبة لندم وقد قال النبي صلى الله عليه واله لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار واما
قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله دينه الدين الاقرار بالحسنات والسيئات فمن ارتضى دينه ندم على ما ارتكبه من الذنوب لمعرفته بعاقبته في القيمة
الخبر ومورده وان كان في الكبائر الا ان ظاهره انه لا فرق بينها وبين غيرها في تحقق الاصرار بعدم الندم ثم ان عدم الندم وان جامع
العزم على المعصية كما لو تردد فيها ولم يلتفت اليها الا ان هذه الصورة خارجة عما ذكرها بقا من قوله من اجتنب الكبائر لم يسئل عن الصغائر
يعني اذا لم يكفرها بتوبة او عمل صالح اخر غير اجتناب الكبائر ثم الظاهر انه لا فرق فيما ذكر بين ان يكون العزم على العود حال ارتكاب المعصية الاولى او
بعدها قبل التوبة وان كان عازما على غيره فان كان العزم على الغير من زمان ارتكاب الاولى فالظاهر ايضا صدق الاصرار وان كان بعد حصول التوبة
فمقتضى الاخبار المتقدمة صدقه لكن العرف يأباه ثم ان لم يكن عازما على الغير فان لم يحصل العود فلا اشكال وان حصل العود فان لم يبلغ حد
الاكثار فلا اشكال في العدالة وان حصل الاكثار على وجه يصدق الاصرار عرفا فلا اشكال ايضا فالحاصل ان الاصرار يصدق بالعزم على العود الى مطلق
المعصية اذا كان العزم مستمرا من زمان الفعل السابق واذا حدث بعد الفعل اعتبر اتحاد المعصية وقد لا يصدق الا بالفعل وهو ما اذا
تحقق الاكثار على وجه يوجب الصدق [illegible] يدل على عدم العدالة مع نحو قوله عن الرجل تعاف الذنوب وهو عارف بهذا الامر اصلي خلفه
ام لا قال لا ونحوه واما العزم المجرد فالظاهر عدم تحقق الاصرار بمجرده وان اصر عليه لان هذا اصرار على العزم لا على المعصية الا اذا قلنا ان العزم
على المعصية معصية وللكلام فيه محل اخر ثم انه قد يشكل الامر بناء على القول بوجوب التوبة مطلقا من جهة ان المعصية لا تنفك عن الاصرار الا انه اذا ترك
التوبة عن الصغيرة فقد اخل بواجب اخر وهو التوبة وحيث انها فورية ففي اول زمان يتحقق الاصرار كما لا يخفى فيكون الثمرة بين القول بثبوت
الصغائر والقول بكون المعاصي كلها كبائر منتفية في غاية القلة مثل ما اذا فعل صغيرة ونسيها ان يتوب عنها ونحو ذلك وقد اجاب بعض السادة
المعاصرين بمنع وجوب التوبة عن المعاصي بل هو مختص بالكبائر واما الصغائر فهي مكفرة عنه باجتناب الكبائر وبالاعمال الصالحة وهو لا
يخ عن نظر لعموم ادلة وجوب التوبة كما سيجيء وادلة تكفير الاعمال الصالحة لو صلحت دليلا على عدم وجوب التوبة ولم يفرق بين الصغائر والكبائر
لعموم كثير من ادلة التكفير بل صراحة بعضها في الكبائر كما لا يخفى مع ان تكفيرها بالاعمال الصالحة لا ينافي وجوب التوبة عنها ويرتبط الجواب
عن دعوى تكفير الصغائر باجتناب الكبائر غاية الامر تسليم سقوط وجوب التوبة اذا اجتنب الكبائر قربة الى الله تع بعد ارتكاب الصغائر او عمل
بعض الطاعات المكفرة لكن التوبة اسبق من الكل لانه يتحقق في زمان متصل بالمعصية لا يمكن فيه تحقق غيره غالبا والمفروض ان القائلين بانقسام
المعاصي يقولوا بتحقق الاصرار الموجب للفسق بمجرد الصغيرة وان لم يتب عنها لم يتمثل اجتناب الكبائر بل تركها العدالة المتمكن عنها ولم يعمل
طاعة مكفرة والحاصل ان عدم وجوب التوبة اما لعدم الدليل عليه عند المقتضي لها وان بقي الذنب غير مكفرة واما لان غيرها قد يقوم مقامها
في التكفير والاول مردود بعموم الادلة كما سيجيء والثاني مع انه خلاف اطلاق المشهور من عدم كون الصغيرة مقتضية الى الكبيرة وان لم يتب عنها
ولم يعمل مكفرا اخر لا ينافي وجوب التوبة ما لم يكفر الذنب بمكفر اخر غيرها ولا يجوز ان يكون الوجوب تخييرا بين التوبة واجتناب الكبائر والاعمال
المكفرة كما لا يخفى والتحقيق في الجواب دعوى كون وجوب التوبة وجوبا عقليا محضا بمعنى كونه للارشاد وان امر بها الشارع في الكتاب والسنة
لكن اوامرها ارشادية لرفع مفسدة المعصية السابقة ولا يترتب على تركها عقاب اخر وبعبارة اخرى انما وجب التوبة للتخلص عن المعصية السابقة
ووجوب التخلص عن المعصية لم يرد ايجابا شرعيا يترتب على تركها عقاب اخر غير العقاب الذي لم يتخلص منه فهي من قبيل معالجة المريض الذي
يامرها الطبيب فلا يترتب على مخالفتها امر سوى ما يقتضيه نفس ترك المامور به مع قطع النظر عن الامر فان الامر الارشادي لا
ما لا يترتب على مخالفته سوى ما يقتضيه نفس ترك المامور به مع قطع النظر عن تعلق الامر ولا على موافقته الا ما يقتضيه فعله كك وليس من قبيل
الاوامر التعبدية التي امر بها الشارع تعبدا في مقام الاستقلال والتعبد ليترتب على موافقته ثواب لاطاعته زائدا عما يقتضيه نفس ترك
المامور به كك وسيجيء في مقام التعرض لحكم التوبة ما يوضح ذلك فترك التوبة ليس من المعاصي التي توجب الفسق ولا يدخل في المعاصي الشرعية

المقتضية الى صغيرة وكبيرة وان كان قبيح تركها من حيث انه قام على العقاب بقاء عليه قد يصل اليه بحسب قبح المعصية التي بقي عليها **خاتمة** في التوبة
والكلام تارة في حقيقتها واخرى في حكم ايجادها وثالثة في حكمها بعد الوجود اما حقيقتها فهي الرجوع الى الله بعد الاعراض عنه او الرجوع
الى صراط الله المستقيم بعد الانحراف عنه وهو يتوقف على اليقين بكون البعد عن الله تع والانحراف عن سبيل التوجه اليه خسرانا لا يعد بعادا
خسرانا فبعد ذلك يحدث للنفس بحسب شدة ذلك اليقين تالم نفساني يناسب تلك المرتبة في الشدة والضعف يعبر عنه بالندم وهل يعتبر فيها
العزم على عدم العود الاكثر نعم وقيل لا والاقوى انه ان كان المراد بالعزم القصد الذي لا يتحقق الا بعد الوثوق بحصول ما عزم عليه فاعتباره مما
لا دليل عليه انه يستلزم امتناع التوبة ممن لا يثق من نفسه بترك المعصية عند الابتلاء بها كسيئ الخلق الذي لا يثق من نفسه لا يامن من وقوعه مكررا
في شتم من يبغضه وكالجبان الذي لا يامن من وقوعه في الفرار عن الزحف ونحو ذلك فينافي اطلاق مثل قوله ع كفى بالندم توبة وقوله ع ان كان الندم من الذنب
توبة فانا اندم النادمين سلمنا عن المقيد وان اريد تحقق ارادته بعدم عوده الى المعصية وان لم يثق بحصول مراده فهو مما لا ينفك عن الندم
وهل يعتبر فيها الاستغفار ام لا التحقيق انه ان اريد به حب المغفرة وشوق النفس الى ان يغفر له الله فالظاهر انه لا ينفك عن الندم وان اريد الدعاء
للمغفرة الذي نوع من الطلب الانشائي ففي اعتباره وجهان من اطلاقات الندم ومن مثل قوله صلى الله عليه واله لا كبيرة مع الاستغفار وقوله دواء
الذنوب الاستغفار وقوله ما اصر من استغفر ونحو ذلك ثم ان ظ بعض الروايات والايات مغايرة التوبة للاستغفار ففي غير موضع من سورة هود
واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه وعد منها جنود العقل في الحديث المشهور في تعداد جنود العقل والجهل المروي في اول اصول الكافي حيث قال
التوبة وضدها الاصرار والاستغفار وضده الاغترار وقوله ع في المناجاة من الادعية الخمسة عشر الهي ان كان الندم توبة اليك فانا
اندم النادمين وان يكن الاستغفار حطة للذنوب فاني لك من المستغفرين ويؤيده ذلك ظ العطف في الاستغفار المشهور المتكرر في الادعية والالسنة
استغفر الله ربي واتوب اليه مما يظ منه الاتحاد الجمع بين ما دل على ان دواء الذنوب الاستغفار وان التائب من الذنب يغفر له وانه كمن لا ذنب له
ونحو ذلك من الاخبار التي يظهر من التتبع ويمكن حمل التوبة المعطوفة على الاستغفار في الايات والاخبار على الانابة اعني التوجه الى الله بعد طلب
العفو عما سلف هذا متاخر التوجه الى طلب العفو الذي هو متاخر عن الندم الذي هو توجه ايضا الى الله لكونه رجوعا من طريق البطر وعوده الى
سلوك الطريق المستقيم الموصل الى جناب الحق فهي كلها توجهات وانابات الى الحق يمكن اطلاق التوبة التي هي لغة الرجوع على كل منها وقد يطلق على المجموع
اسم الاستغفار كما في الخبر المشهور المروي في نهج البلاغة في تفسير الاستغفار ان شاء من قال استغفر الله ربي واتوب اليه بحضوره في مقام النادبين ثكلتك امك
اتدري ما الاستغفار ثم فسره بما يجمع امورا ستة الندم على ما مضى والعزم في المستقبل [illegible] وقضاء الحقوق الفوتية وتحليل القوة الحاصلة من
الخوض في الشبهات المحرمة واذاقة النفس مرارة الطاعة كما اذاقها حلاوة المعصية واما حكم ايجادها فهو الوجوب مط عن الصغائر والكبائر ويدل عليه من
الكتاب توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ان يكفر عنكم سيئاتكم وقوله جل ذكره وتوبوا الى الله جميعا ايه المؤمنون لعلكم تفلحون ومن السنة ما لا يحصى كثرة
واما الاجماع فقد ادعاه غير واحد كصاحب الذخيرة وشارح اصول الكافي بل ادعى هو اجماع الامة عليه اما العقل فالظ انه حكم بوجوبه عقلا كل من قال
بالحسن والقبح العقليين واستدل عليه افضل المحققين في تجريده بانه دافع للضرر فيجب واعترف به شارح التجريد بناء على مذهب العدلية ثم ان
الكلام في اثبات العدالة بالشهادة بعد القطع بانها تثبت بها في الجملة يقع في مقامات **الاول** انها هل تثبت بالشهادة الفعلية بمعنى
ان يفعل العدلان فعلا لا يفعله الا عدل ويشهد على عدالته كان يصليا ورائه مع انتفاء احتمال الضرورة ام لا وجهان جزم بالاول في الدروس ولعله لعموم
ما دل على وجوب تصديق العادل بل المؤمن الشامل لتصديق قوله وفعله فان الفعل كالقول مبني ومخبر عما في ضمير الفاعل فيتصف بالصدق
والكذب مثل قوله تع يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وما دل على وجوب تصديق المؤمن وان انصرف كل ذلك الى القول الا ان ارادة تصديقه في
مطلق ما يدل ويبين عليه ويرشد اليه واضح فالحاصل انه كما ان قوله كاشف عن اعتقاده او قصد الفعل عنه لداع ينبعث مما يدفع
به هذه الاحتمالات للتطرق في خبره نعم لو كان فاسقا لم يقبل منه لورود الامر بالتثبت في خبره وحمل تصرف الفاسق على الصحة انما هو من حيث
نفس فعله من حيث انه فعل له فان الفاسق اذا صلى خلف شخص صلوة الاستيجار استحق الاجرة ولا يلتفت الى احتمال فساد صلوته اما من حيث مدلول
فعله فهو كمدلول قوله في عدم العمل به مع ان تصرف الفاسق الصادر منه من حيث انه فعل يحمل على الصحة ولا يلتفت الى احتمال كونها معصية من جهة كونها
شهادة زور ويدل على ما ذكرنا من ان الفعل في دلالته كالقول وانه يقبل مع العدالة ويرد مع الفسق ظهر كلام غير واحد من ضمنهم العلامة فيما حكي
عنه في نهج الحق حيث قال في مقام الرد على القائلين بجواز الاقتداء بالفاسق ما هذا لفظه قال الله تع ان جاءكم فاسق الخ اوجب التثبت عند
خبر الفاسق ومن جملته الطهارة التي هي من شروط الصلوة انتهى وظاهره ان تصديه للصلوة اخبار منه باستجماعه للشرائط التي منها الطهارة
وحيث فرض فاسقا فلا تعويل على ما يظهر لنا ويدل عليه ايضا الروايات المنافية لذلك الحكم بصحة صلوته من حيث انه فعل يحتمل فيه ما يعتبر في الصلوة
الصحيح من الاجرة او كانت باجارة ويحصل القبض بها اذا حصلت في ارض موقوفة جعلت مسجدا او نحو ذلك ويؤيد ما ذكرنا انهم يتعاملون الحمل على

بتعديلات اهل الرجال المكتوبة في كتبهم من اجل ان الخبر والبينة لا يصدق على الكتابة مع ان الكل من المشايخ الكرام الى ان التعديلات من باب الشهادة ولا في العمل
بالاخبار المودعة في كتب الحديث من دون سماعها مشافهة عن المحدث وقد شاع منهم الاستدلال على ذلك بادلة حجية الخبر والبينة وبعضهم والعدالة
فيمزج مع الروايات في كتابه من جهة البينة ونحوهما دعوى ان العمل بها باعتبار التلفظ المؤلف بها او نقلها مشافهة لمن كان اخذ منه الحديث تكلف
ضعيف ومن هنا يعلم ان اعتبار التلفظ وعدم كفاية الكتابة في البينة على الدعاوى نحو الدليل خارج لان ادلة البينة لا تشمل ذلك فهو كاعتبار عدد
الواسطة في شهادة الامر بعد شهادة الاصل فيكتفي بشهادة الفرع في بعض المقامات بشرط وحدة الواسطة هذا ولكن الاعتماد على ذلك اذا لم يفد الوثوق
بالعدالة في غاية الاشكال لفقد ما يطمئن به النفس من الدليل عليه تعبدا وما ذكر في عبارة العلامة والشهيد لا يدل على ان فعل العادل معتبر
في دلالته نظير اعتبار قوله فلعل مرادهما ان الفاسق لا يقبل خبره اذا صرح به فكيف يقبل اذا كان مطلبه من فعله فان فعله ليس باقوى من قوله بالحجية
فالمراد ان فعل الفاسق كقوله الصريح غير مقبول لا ان فعل العادل مقبول كقوله ثم ان هذا كله بعد فرض ثبوت قاعدة اخرى وهي ان كل طريق
يجوز للانسان ان يعمل عليه كالاستصحاب والبينة وقول العدل وغيرها مما يجوز له ان يستند اليه في الشهادة ويشهد بمؤداه كما يظهر هذه الكلية
من رواية حفص بن غياث الواردة في جواز الشهادة بالملك استنادا الى اليد اما لو لم يثبت هذه الكلية كما هو الظ فلا اشكال في ان صلوة عدلين لا
توجب الحكم بالعدالة ما لم يفد الوثوق واما الشهادة القولية وهي شهادة عدلين بعدالته فالظ انه لا اشكال بل لا خلاف في اعتبارها ويدل
عليه مضافا الى ما يظهر من عموم حجية شهادة العدلين ما ورد من فعل النبي صلى الله عليه وآله حيث كان يبعث رجلين من اصحابه لتزكية الشهود المجهولين
فيعمل بقولهما جرحا وتعديلا وما دل على قبول شهادة القابلة اذا سئل عنها فعدلت وفحوى ما دل على اعتبارها في الجرح مثل قوله ع من لم تره بعينه
يرتكب معصية ولم يشهد عليه بها شاهدان فهو من اهل الستر والعدالة وهل هي معتبرة تعبدا حتى لو كان الظن على خلافها او يشترط عدم الظن على خلافها
او يشترط افادتها الظن وجوه مبنية على ملاحظة اطلاق ادلة اعتبارها وانصرافها الى صورة افادة الظن وصورة عدم الظن على الخلاف و
يمكن ان يفصل بين ما اذا كان احتمال كذبه مستندا الى تعمد كذبه فلا اعتبار به ولو كان مظنونا لان الظ من ادلة تصديق العادل بل المؤمن نفي
تعمد الكذب عنه مطلقا حتى مع الظن كما يدل عليه قوله ع كذب سمعك وبصرك عن اخيك وبين ما اذا كان مستندا الى خطائه واشتباهه فالظ
اعتبار كونه موهوما لان ظ ادلة حجية الخبر خصوصا آية النبأ المفصل بين العادل والفاسق عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه واما عدم الاعتناء
باحتمال خطائه واشتباهه فهو مما يقتضيه ظاهر حال المخبر المعتبر عند كافة العقلاء اذا كان المخبر به من المحسوسات ومن غيرها النازل في ندرة
الخطاء والاشتباه منزلة المحسوسات ولو عند المخبر لكونه من اهل الخبرة والاطلاع بالنسبة الى مضمون الخبر لكن مقتضى هذا التفصيل وجوب قبول
خبر الفاسق اذا علمنا عدم تعمد كذبه وكان احتمال المخالفة للواقع من جهة احتمال خطائه في الحس سهوا او اشتباها ولعل ظ كلماتهم يأباه
الا ان القول به متعين بناء على كون مستند اعتبار خبر العادل ورد الفاسق آية النبأ مفهوما ومنطوقا الا ان يقوم الاجماع في بعض المقامات
كالبناء في مسئلة حجية الاجماع المنقول بقي الكلام في ان مطلق الظن بالعدالة هل هو معتبر ام لا وجهان بل قولان ظ من حصر طريقها بالمعاشرة
والشياع والشهادة هو الثاني وصرح بعض المعاصرين هو الاول ويمكن التفصيل بين الظن القوي الموجب للوثوق وبين غيره وهو الاقوى
ويشهد للاول انسداد باب العلم بالعدالة وعدم جواز الرجوع في جميع موارد الجهل بها الى اصالة عدمها والا بطل اكثر الحقوق بل ما قام السوق للمسلمين
فيتعين الرجوع فيها الى الظن كما في نظائره من الموضوعات بل اكثر الاحكام الشرعية عند القائل بعدم وفاء الظنون المعتبرة بالخصوص باكثر
الاحكام ويمكن الايراد عليه اولا بامكان الاقتصار فيها على خصوص الظن الذي دل النص والاجماع على اعتباره كالمعاشرة وشهادة العدلين
والشياع كما اقتصر عليه كل من حصر الطريق في هذه الثلثة او اضاف اليها اقتداء العدلين او شهادة العدول في تزكية الامام والراوي وثانيا
بان الانسداد انما يوجب العمل بالظن في الجملة فيجب الاقتصار على الظن القوي المعبر عنه عرفا بالوثوق والامن مع الامكان استفادة حجية
هذه المرتبة من النصوص مثل قوله عليه السلم لا تصل الا خلف من تثق بدينه وورعه وقوله عليه السلم اذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته وقوله ع
من عامل الناس فلم يظلمهم وهو المتيقن من جميع الاطلاقات الدالة على حسن الظاهر بل كفاية عدم العلم بالفسق فان قلنا ان هذه الاطلاقات تدل
على اعتبار مطلق الظن بناء على ان المتيقن من الخروج عن اطلاقها هي صورة عدم حصول الظن فيبقى الباقي هذا مضافا الى قوله ع فيما حكى عن الفقيه
من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل خير وفي رواية فظنوا به خيرا واجيزوا به شهادته حيث ان الامر بالظن لا يعقل لعدم كونه اختياريا فيدل
بدلالة الاقتضاء على الامر بترتيب احكام ظن الخير ومنها اجازة شهادته فيدل على ان هذه الاحكام ثابتة لمطلق الظن قلت هذه الاطلاقات
مع الاغماض عن دعوى انصرافها الى صورة الوثوق لابد من تقييدها بما دل على اعتبار الوثوق فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الاقوى اعتبار
مطلق الوثوق بالملكة وهو الاوسط بين القولين ثم ان الوثوق بالملكة كما يجوز ان يعمل الشخص في اعمال نفسه كذلك يجوز الشهادة بالملكة
استنادا اليه يدل عليه قوله ع في صحيحة ابن ابي يعفور ويجب اظهار عدالته وتزكيته بين الناس وما تقدم من استناد الشاهدين اللذين

بعثهما النبي صلى الله عليه وآله لتزكية الشهود المجهولين الى الظن الحاصل من السؤال عن قبيلة الشهود مع انه لو انحصر مستند الشهادة في
العلم لبطل امر التعديل وبه تبطل الحقوق كما لا يخفى

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئلة في قضاء الصلوة عن الميت والكلام فيه تارة في نفس القضاء واخرى في القاضي وثالثة في المقضي ورابعة في المقضي عنه وخامسة في احكام
القضاء اما القضاء عن الميت فهي عبارة عن فعل العبادة نيابة عن الميت وحقيقة النيابة تنزيل الفاعل نفسه منزلة شخص آخر فيما يفعله ويظهر من
السيد المرتضى ان القضاء عن الميت ليست نيابة حقيقة وانما هو واجب اصلي خوطب به القاضي نعم سببه فوات الفعل عن الميت وقد ادعى ذلك انه
لا ثواب عليه غير الانقضاء بعد ما حقق ان الولي يقضي الصوم عن الميت اذ الركن للميت مال يتصدق به عنه لكل يوم بمد مدعيا عليه الاجماع وانفراد
الامامية به ومخالفة الفقهاء في ذلك الا ابا ثور قال وقد طعن فيما نقوله بقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله اذا
مات المؤمن انقطع عمله الا من ثلث صدقة جارية او ولد صالح او علم ينتفع به ولم يذكر الصوم والجواب عن ذلك ان الآية انما تقتضي ان لا انسان لا ثواب الا بسعيه
ونحن لا نقول ان الميت يثاب بصوم الولي عنه وبحثنا والقول في هذا الموضع ان من مات وعليه صوم فقد جعل الله هذه الحالة سببا في وجوب صوم
الولي وسماه قضاء لان سببه التفريط المتقدم والثواب في هذا الفعل لفاعله دون الميت فان قيل فما معنى قولهم صام عنه اذا كان لا يلحقه وهو
ميت ثواب ولا حكم لاجل هذا الفعل قلنا معنى ذلك انه صام وسبب صومه عن تفريط الميت وقيل صام عنه من حيث كون التفريط المتقدم سببا في
لزوم هذا الصوم واما الخبر الذي رووه فمحمول على هذا المعنى ايضا وان المؤمن ينقطع بعد موته عمله فلا يلحقه ثواب الا عن غيره والذي ذهبنا اليه
لا يخالف ذلك وجرى هذا يعارض ما رووه عن عايشة ثم ساق اخبارا نبوية تدل على النيابة انتهى وتبعه في جميع ذلك السيد ابو المكارم ابن
زهرة في الغنية ثم من بعده الفاضل في لف في الجواب عن الآية المتقدمة مع ان الشهيد في الذكرى حكى عنه انه قال فما يلحق الميت بعد موته الا الدعاء
والاستغفار والصدقة واداء الواجبات التي تدخلها النيابة بالاجماع واما علامة فقد نا انه يصل اليه **اقول** كلام السيد ومن بعده اراد
بما ذكر من الجواب عن الآية والرواية رد استدلال العامة بهما على نفي وجوب القضاء الذي هو المط لان القضاء لا يستلزم الثواب حتى ينتفى بانتفاء
الملزوم عن انتفاء اللازم والانصاف ان السيد اجل من ان يخفى عليه الاخبار الكثيرة الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام في انتفاع
الميت بما يفعله الاحياء على طريق النيابة والهدية وقد حكى اكثرها في الذكرى عن كتاب غياث سلطان الورى للسيد الاجل ابن طاوس ولنذكر
بعضها تبركا **فمنها** قضية الخثعمية التي اتت النبي ص فقالت ان ابي ادركته الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال
لها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء **ومنها** ما عن كتاب حماد بن عثمان قال قال
ابو عبد الله عليه السلم من عمل من المسلمين عن ميت عملا صالحا اضعف له اجره ونفع به ذلك الميت ورواه الصدوق ايضا في الفقيه مرسلا **ومنها**
ما عن كتاب المسائل لعلي بن جعفر ع عن الرجل هل يصلح له ان يصلي او يصوم عن بعض موتاه قال نعم يصلي ما احب ويجعل ذلك للميت فهو للميت اذا
فعل ذلك له ومنها ما حكاه عن اصل علي بن ابي حمزة الذي هو من رجال الصادق والكاظم ع قال وسألته عن الرجل
يحج ويعتمر ويصلي ويصوم ويتصدق عن والديه وذوي قرابته قال لا بأس به يؤجر فيما صنع وله اجر آخر بصلة قرابته قلت وان كان لا يرى ما ادرى هو مؤمن
قال يخفف عنه بعض ما هو فيه **ومنها** ما عن اصل هشام بن سالم قال قلت ويصل الى الميت الصلوة والدعاء ونحو هذا قال نعم قلت ويعلم
من صنع ذلك قال نعم ثم قال يكون مسخطا عليه فيرضى عنه قال في الذكرى وفيه انه من الصلوات الواجبة التي تركها سبب في السخط **اقول** وفي هذا
الظهور تأمل ومنها ما عن ابن محبوب في كتاب المشيخة عن الصادق ع انه قال يدخل على الميت في قبره الصلوة والصوم والحج والصدقة والدعاء قال ويكتب
اجره للذي يفعله وللميت ونحوها رواه ابنا اسحق بن عمار وابن ابي عمير ومنها ما رواه ابان بن مسلم وابن ابي يعفور والبزنطي وصفوان بن يحيى عن الصادق
والرضا عليهما السلم انه يقضي عن الميت الحج والصوم والعتق وفعاله الحسن وعن كتاب الفاخر ان مما اجمع عليه وصح من قول الائمة ع انه يقضي اعماله
الحسنة كلها ومنها ما عن كتاب حماد بن عثمان قال قال ابو عبد الله ع ان الصلوة والصدقة والحج والعمرة وكل عمل صالح ينفع الميت حتى ان الميت
ليكون في ضيق فيوسع عليه فيقال هذا بعمل ابنك فلان وهذا العمل اخيك فلان ومثلها رواية عمر بن محمد بن يزيد ومنها ما عن عبد الله بن جندب
قال كتبت الى ابي الحسن ع الرجل يريد ان يجعل اعماله من الصلوة والبر والخير اثلاثا ثلثا له وثلثين لابويه او يفردهما بشيء مما يتطوع به وان كان احدهما
حيا والآخر ميتا فكتب اما الميت فحسن جائز واما الحي فلا الا البر والصلة ومثلها ما عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري من كتب الى الكاظم ع
مثله واجاب بمثله قال في الذكرى قال السيد لا يراد بهذه الصلوات المندوبة لان الظ جوازها عن الاحياء في الزيارات والحج وغيرهما **اقول**
ولعل ما ذكره من التوجيه للجمع بينها وبين ما دل على جواز ذلك من الحي ايضا مثل ما عن الكليني باسناده الى محمد بن مروان قال قال ابو عبد الله
عليه السلام ما يمنع منكم ان يبر والديه حيين وميتين يصلي عنهما ويتصدق عنهما ويصوم عنهما فيكون الذي صنع لهما

وله مثل ذلك فيرزقه الله بره وصلته خير اكثير انعم احتمال هذه الرواية اراده عدم قطع البر عنهما بعد الموت بفعل هذه الافعال عنهما يكون قد مضى
جبين وميسر بن عبيد حكى عن الحسين بن الحسن الطوسى المدنى فى كتابه الغسل ما بسنده الى على بن حمزة قال قلت لابى ابراهيم عليه السلام احج واصلى واتصدق عن الاحياء
والاموات من قرابتى واصحابى قال نعم تصدق عنه وصل عنه ولك اجر آخر بصلتك اياه وظاهر الصلوة عن الغير النيابة عنه لا فعلها واهداء الثواب اليه
فيدل على جواز النيابة عن الحى فى الصلوة واطلاق الصلوة والبر على ذلك يشعر بعموم رجحان النيابة عن الحى فى كل فعل حسن نعم اذا جاز الصلوة عنه جاز
غيرها لعدم القول بالفصل ظاهرا بينها وبين غيرها بل قد يدعى جواز الاستنابة فى الصوم الواجب بالنذر على الحى فقد روى فى الفقيه عن عبد الله بن جبلة
عن اسحق بن عمار بل يمكن استفادة عموم النيابة فى كل الاعمال الواجبة عدا ما دل الاجماع على عدمه من الاخبار الدالة على شرعية قضاء دين الله عن
الحى وعليه يترتب اثبات شرعية النيابة فى المستحبات بعدم القول بالفصل وكيف كان فانتفاع الميت بالاعمال التى يفعل عنه او يهدى اليه ثوابها مما
اجمع عليه النصوص بل الفتاوى على ما عرفت من كلام الفاضل وصاحب الفاخر المعتضد بقضية تعاقد صفوان بن يحيى وعبد الله بن جندب وعلى
ابن نعمان على ان من مات منهم يصلى من بقى صلوته ويصوم عنه ويحج عنه فبقى صفوان فيصلى كل يوم وليلة مائة وخمسين ركعة فان دعوى كفاية اتفاق هذه
الثلثة فى الكشف عن رضا الامام تبعية بعيدة فكيف اذا ضم الى ذلك دعوى الفاضل صاحب الفاخر الاجماع على ذلك واما الآية فيمكن توجيهها بعد
مخالفة ظاهرها للاجماع والاخبار المتواترة بان الثواب على سعيه حال الحيوة فان تحصيل الاخوة للمؤمنين تعريض للنفس فى هذه المثوبات واما الرواية
النبوية فهى مسوقة لذكر ما يعد عملا للميت بعد موته من الافعال المتولدة من فعله تولد الغاية دون التى يترتب على عمله اتفاقا من دون قصد ترتبها فالحصر
فى الرواية بالنسبة الى اعمال الميت المقصود منها الاستمرار بعد الموت كاعانة الناس بحفر بئر وغرس الشجر ووقف مال عليهم او اظهار سنة حسنة او ذو
من يستغفر له فما يقصد منه البقاء فهى بمنزلة الافعال التوليدية للميت بعد عمل الرواية الامر فى المقام فى ما يعمل الغير عنه كما ان ما ورد من ان من سن سنة
كان عليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمة لا ينافى قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وانما ينافيه ما يكذب على النبى صلى الله عليه وآله من ان الميت
ليعذب ببكاء اهله لذا ردت عائشة بتلك الاية وقد خرجنا بايراد الاخبار المذكورة عما هو المقصود فى هذه الرسالة من وجوب القضاء عن الميت مع
قطع النظر عن انتفاع الميت بذلك وقد عرفت انه مجمع عليه فتوى ونصا سيجيء ما يدل عليه من النصوص بالخصوص ثم المشهور ان القضاء معين على الولى
لا انه مخير بينها وبين الصدقة كما عن الاسكافى والسيد المرتضى والسيد ابن زهرة مدعيا عليه الاجماع لعدم الدليل على اجزاء الصدقة نعم ورد ذلك فى
النافلة مضافا الى ظهور الادلة فى تعيين الصلوة والاجماع المدعى كما ترى اضعف منه الاستدلال عليه بالاحتياط واما القاضى فالمحكى عن المعتمد
النص على انه ان لم يكن له ولد من الرجال قضى عنه اكبر اوليائه من اهله وان لم يكن فمن النساء وعن الاسكافى ولى الناس بالقضاء عن الميت اكبر ولده
الذكور واقرب اوليائه اليه ان لم يكن له ولد وفى كلام الصدوقين والرضوى انه يقضى الولى فان لم يكن له ولى من الذكور قضى عنه وليه من النساء
ونسب هو المفيد فى الدروس الى ظاهر القدماء والاخبار واختاره ولعله لاطلاق صحيحة حفص بن البخترى عن ابى عبد الله عليه السلام فى الرجل يموت و
عليه صلوة او صيام قال يقضى عنه اولى الناس بميراثه قلت فان كان اولى الناس به امراة قال لا الا الرجل ومرسلة حماد قال سألت ابا عبد الله
فى الرجل يموت وعليه دين من شهر رمضان من يقضيه عنه قال اولى الناس به قلت فان كان اولى الناس به امراة قال لا الا الرجال ورواية ابن سنان عن الصادق عليه السلام
المحكية فى الذكرى عن كتاب السيد الاجل ابن طاوس قال الصلوة التى حصل وقتها قبل ان يموت الميت يقضيه عنه اولى الناس به الى غير ذلك فما اطلق
فيه الولى المراد منه الاولى من غيره وهو يختلف باختلاف الموجودين من الناس المنتسبين الى الميت فان ولده اولى به من اخيه واخوه اولى
به من عمه وهكذا بل قد يدعى شموله للمولى المعتق وضامن الجريرة لانهما اولى الناس بالميت مع فقد الاقارب النسبية ولذا قيل بوجوب القضاء
عليهما مع فقد القريب هذا مضافا الى ان الحكم فى صحيحة حفص معلق على الاولى بالارث ولا اشكال فى صدقه على ما عدا الاولاد مع عدمهم
بل وعلى المولى وضامن الجريرة واما وجه تقديم الولد على الاب فلعله لان اكثرية نصيبه يدل عرفا على كونه اولى بالميت من الاب مع ان
النص ورد بان الاكثر نصيبا اولى بالميت من الاقل كما فى صحيحة الكناسى ابنك اولى بك من ابيك وابوك اولى بك من اخيك لامك مع ان حكم المشهود
باستحقاق الولد خصوص مجانا الحبوة التى هى عبارة من خصائص الاب التى يعز على اولياء الميت بروحها عن غير الميت يدل على اولويته بابيه
من غيره حتى جده نعم بناء ذلك كله حكم المشهور فى باب الجنائز بان الاب اولى من الولد فى تجهيز الميت ولذا تنظر فيه هنا بعض مائلا الى مراعاة
الاطلاقات هنا وهنا ان من تقديم الاب على الولد ويمكن ان يكون مستند المشهور هناك ان الاولى بالميت من حيث احكام اموره التى لا بد ان تصدر
بانتسبوا الاوليا هو الاب دون غيره ويمكن استفادة ذلك من قولهم يصلى بالجنازة اولى الناس بها فان الاولى بالجنازة من حيث انها
جنازة لا بد من التصرف فيها وتقلبها فى الغسل والصلوة والدفن هو الاب عرفا والحاصل ان الموضوع للحكم فى باب القضاء هو الميت من حيث
شخصه ونفسه الانسانى وفى الجنائز هو جسده وجنازته التى يتصرف فيها ويقلب الا ولوية هنا عليه وفى القضاء الرقبة وعلى كل حال فالمراد
من اكثرية النصيب اكثرية نصيب النوع لا افرادها الكاشفة عرفا وشرعا عن اولوية ذلك النوع فلا عبرة لتخصص الولى قلة النصيب لتعدد

اشخاص نوعه كما لو اجتمع له اب مع عشرة اولاد فلا يسقط اكبرهم عن الاولوية لكونه اقل سهما من الاب لان نوع الولد اكثر سهما فهو اولى فما يظهر من بعض
المعاصرين من اعتبار الاكثرية بنصيب الشخص حتى انه فصل فى المسئلة بين ما دون الخمسة من الاولاد اذا اجتمعوا مع الاب وبين الخمسة فالازيد لم اجد
له وجها ظاهرا ثم ان اطلاق الاولى بالارث فى الصحيحة المتقدمة يشمل المولى المعتق وضامن الجريرة على الترتيب عند عدم غيرهما من الورثة الا ان العبارة
المحكية عن المعتمد وجماعة من الفقهاء خالية عن التصريح به لان المحكى عن المعتمد المتقدم والدروس الى ظاهر القدماء انه لو فقد اكبر الذكور فاكبر
اوليائه من اهله ولفظ الاهل ظاهر فيمن عدا المعتق وضامن الجريرة وما ابعد ما بين هذا القول وبين ما اختاره الشيخ واكثر من تاخر عنه من اختصاص
التكليف باكبر اولاد الذكور وكانهم فهموا من صحيحة حفص ومرسلة حماد المتقدمتين ان المراد من الاولى بالميت الاولى للناس به على الاطلاق و
بعبارة اخرى الاولى من كل احد بعرض وجوده من الناس لا اولى الموجودين فعلا حين موت الميت ولا شك ان الاولى على الاطلاق بذلك المعنى هو الولد
الذكر واما اولوية غيره من طبقات الورثة فاولوية اضافية بلاحظ فيها الموجودون عند الموت وهذا غير بعيد مع انه لو فرض احتمال الرواية لما ذكرنا
احتمالا مساويا وجب الرجوع الى اصالة البراءة وما يؤيد ارادة ما ذكرنا بل يدل عليه صحيحة حفص ومرسلة حماد صريحان فى نفى التكليف عن النساء
وكل من نفاه عنهن نفاه عمن عدا الولد من الذكور وكل من اثبته على من عدا الولد من الذكور اثبته على النساء فحمل الرواية على ما يعم الولد يوجب شذوذ
الرواية وترك العمل بظاهرها بين الاصحاب من التفصيل بين ما عدا الولد وبين النساء فيجب لاجل ذلك الحمل الاولى على الاولوية على الاطلاق دون الاضافية
نعم يظهر من المدارك العمل بظاهرها من التفصيل المراد فى كلامهم من الاكبر من لا اكبر منه فيعم المنحصر كما هو مقتضى اطلاق النص وصريح الفتاوى
ولو تعدد الاولاد بعد الاكبر فان اسنوا اما فى البلوغ للاجماع ولكتابة العتقاء وفى دلالتها تامل باى وجه ولو استووا فى السن فالبالغ مقدم على غيره
اما لانه اكبر عرفا واقرب الى حد الرجال واما لان التكليف يتعلق به عند بلوغه فصار اولى الناس به عليه بحسب النوع اذ لو اعتبر الاولوية الشخصية
من كل احد لم يجب عليهما بعد بلوغ الصغير ايضا فاذا تعلق التكليف به فانتفاؤه عنه عند بلوغ الاخر يحتاج الى دليل فتدبر ولو اختلفوا فى البلوغ وكبر السن
ففى اعتبار البلوغ او كبر السن وجهان مما ذكرنا فى تقديم البالغ على غيره مع المساوات ومن اطلاق تقديم الاكبر فى النص والفتاوى والاول
لا يخلو عن قوة ولو استووا فى السن والبلوغ فهى سقوط القضاء عنهما كما عن الحلى لعدم وجود الاكبر او ثبوته عليهما على طريق الكفاية وتخيرهما فان اختلفا
فالقرعة كما عن القاضى او على طريق التوزيع كما عن المشهور وفاقا للشيخ اقوال اقواها الاخير لان الحكم متعلق بجنس الاولى بالناس الصادق على الواحد و
الاثنين لما عرفت من ان المراد بالاولى بالناس الاولى بالنوع وهو جنس الاولاد فكانه قال يقضى عنه ولده ولما وجوبه على الكل كفاية فلم يثبت لان
الوجوب على الجنس اعم من التوزيع ومن الوجوب الكفائى فالاصل عدم تكليف كل منهما بازيد من حصته لو على طريق الكفاية وبعبارة اخرى
يعلم بانه يستحق العقاب اذا ترك حصته ولم يات بها صاحبه على اى تقدير ولا يعلم بانه بعد قضاء حصته يعاقب على ترك الباقى اذا تركه مع حصته
ثم ان حكم القضاء بالقرعة عند اختلافهما الاوجه له لعدم الاختلاف بعد وجوب قيامهما بالواجب الكفائى لانه لا يسقط عنهما الا بعد حصوله فى الخارج
فيتوجه كل منهما الوجوب كما فى صلوة الميت ودعوى وجوب فعل احد عنه على ان يكون الوحدة شرطا لصحة الفعل مع تعددهما ممنوعة وما ذكرنا يعلم
حكم ما اذا كان الواجب مما لا يتبعض كصلوة واحدة او صوم يوم واحد وفى ثبوت الكفارة عليهما مع افطار الصوم بعد الزوال على القول بوجوبها فى القضاء
عن الغير وجهان اقواها الوجوب عليهما مع افطارهما معا وعلى المتاخر افطارا مع التراخى فتدبر ثم ان هنا وجوبا كفائيا فى الصلوة من جهة اخرى
وهى ان الترتيب لما كان شرطا فى صحة الصلوة فبعد الحكم بتوزيعها يكون الواجب كفائيا منهما الشروع فى القضاء فاذا فرغ من صلوة واحدة كان فى
الشروع فى الاخرى ايضا واجبا كفائيا وهكذا الى ان يصلى احد قدر نصيبه فيتعين الباقى على الاخر فان اختلفا فى السبق بان اراد كل منهما السبق و
اللحوق فلا يبعد القرعة ولا يشترط فى القاضى الحرية لان الاولوية بالميت الذى هو مناط الحكم لا يتوقف على استحقاق الارث بل بتحققه مع عدم
المانع ولهذا لا يعرف فى الحرية الوارث بالفعل الممنوع عن الارث للقتل وتعلق الحكم فى صحيحة حفص على الاولى بالارث يراد به الاولى بالارث
من جهة القرابة لو خليت ونفسها ولا يشترط ايضا خلوه عن صلوة فائتة نعم سيجىء حكم الترتيب بين الفائتة والمتحملة فى احكام القضاء واما النوع
فالمحكى عن المشهور انه يجب ما فات عن الميت وعن الشهيد الثانى نسبته الى ظاهر النص والاطلاق الفتوى وظاهر عبارة الغنية الاجماع عليه وعن الحلى وسبطه
ابن سعيد انه لا يقضى الا ما فاته فى مرض موته والمحكى عن المحقق فى بعض مسائله انه يقضى ما فاته لعذر كالمرض والسفر والحيض بالنسبة الى الصوم
لا ما تركه عمدا مع قدرته عليه وعن الذكرى نسبته الى السيد عميد الدين ثم اختاره كما عن الشهيد الثانى والاقوى الاول لاطلاق ما تقدم من
النصوص خصوصا رواية ابن سنان المتقدمة ودعوى انصرافها الى ما فات لعذر ان سلم فهو تبادر ابتدائى كتبادر بعض افراد المطلق
من الاطلاق لغلبته مع ان بعض صور النزاع مما لا اشكال فى عدم خروجه عن منصرف الاطلاق مثل ما اذا وجب عليه الصلوة فى حال المرض
مع النجاسة او مع المفقود او الاضطجاع او وجب عليه الصلوة حال المطاردة مع العدو فضيع فى فعلها كذلك على ما هو الغالب فى احوال
المرضى المفارقين من ترك الصلوات اذا لم يتمكنوا من فعلها كذلك ثم مات فى هذه الحال او بعد ذلك فان دعوى خروج مثل هذا عن منصرف

اطلاق الاخبار المتقدمة بعيد عن الانصاف واذا شمل هذا غيره من الصلوات المتروكة عمدا او المفعولة فاسدة لعدم القول بالفصل بل يمكن
دعوى شمول الروايات للمفعولة فاسدة قبل المتروكة عمدا لعدم الفصل فتأمل وكيف كان فدعوى اختصاص الروايات بمن فاتته الصلوة لعذر يسقط
شرعا معه الصلوة كالاغماء وفقد الطهورين ونحو ذلك في غاية البعد خصوصا الرواية من علة تعدد الفوت علة التمكن من قضائه ايضا بحيث لا
يتم ما تسامح في قضائه حتى مات ثم الظاهر ان النسبة بين قول الحلي ومختار المحقق عموما من وجه لان الفوات في مرض الموت بتمام الترك عمدا او على
اي حال فالظاهر انصراف الاطلاق في النص والفتوى الى ما وجب عليه اصالة فلا يعم ما تحمله بالولاية او الاستيجار وان كان العمل بالاطلاق احوط
بناء على احتمال كون الانصراف هنا نظير الانصراف السابق واما المقضي عنه فهو الوالد لا غير بناء على اشتراط اختصاص القضاء بالولد الاكبر نعم
اختلفوا في دخول الام من جهة اختصاص رواية الحماد بالرجل انصراف رواية ابن سنان اليه فالحاق المراة بالرجل كما صرح الحلي والمحقق والشهيد الثانيان
في حاشيتي الشرايع بل حكي عن جماعة بل الاقوى الدخول وفاقا لصريح المحكي عن صوم المبسوط وتبعه والنهج وهي كذلك بناء على عدم الفرق بين الصوم و
الصلوة وحكي في خصوص الصلوة عن الرسالة المحكية سابقا عن المحقق في جواب سؤال جمال الدين الاشعري وعن الذكرى والموجز بل حكي نسبته
الى ظاهر اطلاق الاكثر الا ان الموجود في الروضة ان اختصاص الحكم بالاب وعدم التعدي الى الام هو المشهور وكيف كان فالاقوى اللحوق ودعوى
الانصراف في رواية ابن سنان ممنوعة مضافا الى صحيح ابي حمزة عن امراة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان
هل يقضى عنها قال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم بناء على عدم القول بالفصل بين الصوم والصلوة كما يظهر من بعض وعلى ان المسؤول
عنه وجوب القضاء لما ذكره في المنتهى من الاتفاق على الاستحباب في هذه الصور ويمكن ان يكون طرح الحلي لهذه الاخبار لكونها احادا عنده و
هل يشترط في المقضي عنه الحرية قولان اقواهما العدم لاطلاق الروايات ودعوى انصرافها الى الحر في غاية البعد وتوهم كون الاولى بالعبد
مولاه ولا يجب عليه القضاء اجماعا مدفوع بان المراد بالاولوية الاولوية في النسب والاشدية في علاقة القرابة التي هي المقتضية للاولوية بالارث
لو اجتمع سائر شروط الارث ولذا يجب على القاتل لابيه دون لمرثه وحكي عن فخر الدين عدم الوجوب قال ومنشاء الاشكال عموم قولهم عليهم السلام فعلى وليه
ان يتصدق عنه من تركته دل بالمفهوم على الحرية فهذه المسئلة ترجع الى ان الضمير اذا رجع الى البعض هل يقتضي التخصيص ام لا وقد حقق ذلك
في الاصول والحق عندي عدم القضاء لما تقدم انتهى واعترضه شارح ضه بعد نقل هذا الكلام بانا لم نظفر بخبر فيه ذلك وانما الخبر الذي
تعرض فيه للتصدق خبر ابي مريم وليس فيه ذكر الصوم لا بعد التصدق في احدى طرفيه ولفظه وان صح ثم مرض حتى يموت وكان له مال تصدق عنه مكان كل
يوم بمد وان لم يكن له مال صام عنه وليه انتهى ولا يخفى ضعف ما ذكره فخر الدين اذ لو سلم وجود خبر مشتمل على المذكور فمقتضى التبادر و
ان كان تقييد المطلق وليس هذا من قبيل العام المتعقب بالضمير الراجع الى بعض افراده كما لا يخفى الا ان تخصيص الخبر المشتمل على هذا لا
يقتضي تخصيص ما في المطلقات لعدم التنافي بينهما ثم ان حكم الجارية حكم العبد الميت واما احكام القضاء فيحصل توضيح المهم منها في ضمن مسائل

الاولى ان الظاهر من النص والفتوى ان ما يقضي عن الميت ان القضاء عن الميت نيابة عنه في الفعل لا انه تكليف اصلي على الولي فلا بد فيه من نية
النيابة كما في الحج والزيارة عن الغير ولا يبرء ذمته باهداء ثواب العبادة الى الميت من دون قصد النيابة بل لا يشرع هذا الفعل بمجرد هذه الغاية
مع عدم اشتغال ذمته به اصالة لكن اراد ان يصلي ظهرا في غير وقته ويهديه الى الميت لان اهداء الثواب فرع وجوده المتوقف على تحقق الامر
المفروض عدمه ويعتبر في القضاء جميع ما كان معتبرا في فعل الميت مع قطع النظر عما يعرض باعتبار خصوص المباشرة الفاعل له فيقصر ما فاته
سفرا ويتم ما فاته حضرا ولا يجب عليه الاخفات في اولى الجهرية لو كان النائب رجلا والميت امراة ويجب الاخفات لو انعكس الفرض وكذا الكلام
في ستر تمام البدن والفرق بينها وبين القصر والاتمام ان القصر والاتمام ماخوذان في ماهية الصلوة واما الجهر والاخفات فانما هو باعتبار
كون المباشر للفعل امراة يطلب خفض صوتها وسترها عند الصلوة فهما احكام خصوص الفاعل لا الفعل ومثلها الاحكام الثابتة
للفاعل باعتبار العجز والقدرة فان المعتبر فيها حال المباشر للفعل فيصلي القادر قائما عمن فاته قاعدا ويصلي العاجز قاعدا عمن فاته
قائما ولا يجب على الولي الاستنابة مع عجزه للاصل وربما يحتمل ذلك بناء على ان الواجب على الولي تحصيل الاجزاء والشرائط التي كانت على الميت و
ابراء ذمته بصلوته بنفسه او بالاستنابة فاذا لم يتمكن من الصلوة الاختيارية بنفسه تعين عليه الاستنابة ويضعفه ان الاستنابة مع جوازها
مسقطة للواجب المعين على الولي لا احد فردي الواجب المخير فلا يتعين عند تعذر الصلوة الاختيارية بل ينتقل الى بدلها الاضطراري
كالصلوة قاعدا او قائما اذا كان غير راج لزوال العذر بل وان كان راجيا بناء على عدم وجوب التاخير الى الاعذار وعلى جواز المبادرة
الى براءة ذمة الميت ولكن الاقوى وجوب الانتظار مع رجاء زوال الاعذار فالاحوط الاستنابة مع عدمه وفي حكم العجز والعذر العلم
والجهل المعتبر فيه موضوعا او حكما كمن جهل القبلة فصلى الى الجهة المظنونة او الى اربع جهات مع عدم الظن او صلى في ظاهر كان
يعتقد الميت نجسا فان هذه الامور واشباهها تلحق الفعل لا باعتبار مباشرته لا باعتبار ذاته ومن هذا القبيل اختلاف الميت والنائب

في مسائل الصلوة فان العبرة فيها بمعتقد الفاعل تقليدا او اجتهادا دون الميت حتى لو فاته صلوة يعتقدها قصرا كما اذا سافر الى اربع
من دون الرجوع ليومه واعتقدها الولي تماما لاعتقاده اعتبار الرجوع ليومه في الاربعة وجب القضاء عنه تماما نعم لا يجب قضاء صلوة الميت
صحيحا اذا اعتقد الولي فساده وهو واضح والفرق ان فعل الميت بدل عن الواقع اذا كان مخالفا له اما اذا لم يعمل فالفعل يصير تكليفا للولي
يوقعه بحسب اعتقاده حتى لو اعتقد عدم وجوبه على الميت اشار لم يجب على الولي ان كان الميت قد اعتقد وجوبه كقضاء صلوة الخوف الذي لم يعلم
بها الميت حتى يجب فلا يجب على الولي قضاؤها اذا اعتقد عدم وجوبه وان كان الميت قد اعتقد وجوب القضاء ويحتمل وجوب القضاء هنا على الولي اذا
اعتقد استحبابا على تقدير عدم الوجوب لصيرورة الميت مشغول الذمة في اعتقاده ويمكن ابراء ذمته فيجب اما اذا لم يعتقد الولي استحبابه على تقدير
عدم الوجوب فلا يجوز له الاتيان لعدم تأتي قصد القربة لكن فرض المسئلة خلافية لا ينفك عن رجحان الاتيان من باب الاحتياط الثانية هل ما
يفعله الولي اداء لما فات عن الميت باعتبار الامر الاداتي فيكون فعله تداركا للاثم كما لو فرض موته قبل خروج وقت الصلوة التي فاتته كما اذا
مات بعد مضي مقدار الصلوة والطهارة او انه في غير الفرض المذكور اداء لما فات عن الميت باعتبار الامر القضائي فيكون تداركا لقضاء الميت
الذي هو تدارك لفعل الاداتي لا تداركا اوليا لفعل الاداتي وبعبارة اخرى لا شك ان الصلوة عن الميت كاداء الدين عنه فهل الملحوظ في كونه دينا
الامر الاداتي او الامر القضائي بدعوى ما اذا مات بعد تكليفه بالقضاء وجهان اظهرهما من ادلة العبادة عن الميت انها كاداء الدين عنه الاول لان الظاهر
اطلاق الدين على العبادة انما هو باعتبار مطلوبيتها الاولية ولا يقضيها الا امر باداء ذلك الدين فاذا لم يؤده بنفسه اداه عنه الولي ففعل الولي
بدل الاداء لا القضاء وتظهر الثمرة في اعتبار الامور المعتبرة في القضاء في فعل الولي توضيح ذلك ان ما كان من الشروط معتبرا في الاداء فلا
اشكال في اعتباره في القضاء سواء كان القاضي نفسه حيا او وليا بعد موته لان تدارك الفائتة لا يحصل الا بمراعاتها الا ان المفروض كونها ما
ماخوذة في الفائت واما الشروط المعتبرة في قضاء الصلوة التي دل عليها الدليل الخاص من دون كونها معتبرة في الاداء فلا بد من الاقتصار
في اعتباره على مقدار دلالة الدليل فاذا دل الدليل على اعتبارها في قضاء الشخص عن نفسه فلا يسري الى قضائه عن غيره نعم لو قلنا ان الغير
انما يفعل ذلك القضاء الذي كان واجبا على الميت وامتثالا للامر القضائي فلا مناص من مراعاة هذه الشروط وهذا مثل الترتيب بين الفوائت
بناء على اعتباره في القضاء باعتبار دليل خارج وليس باعتبار كونه شرطا في الاداء اذ ليس تاخير المغرب عن عصره المتقدم شرطا شرعا له وانما هو
عارض اتفاقي له حصل من تدريج الزمان بل تاخير العصر عن الظهر ايضا ليس الا باعتبار الامر الاداتي بالظهر فاذا فات الظهر والعصر فقد ارتفع
الامر الاداتي بالظهر وبرئت الذمة وجوب وقوع العصر بعد براءة الذمة من خطاب الامر بالظهر ولو كان امر القضاء باقيا غير معلوم فقد حتى لا يتوهم
انه رجوع عن لزوم اتحاد القضاء والاداء في الشروط لانا نلتزم ايضا ان كلما هو شرط في العصر الاداتي شرط في العصر القضائي لكن ندعي ان
الشرط في العصر الاداتي وقوعها بعد براءة الذمة عن الامر الاداتي وهذا شيء حاصل دائما فالعمدة في وجوب الترتيب بين الفوائت الاجماع
المنقول وبعض الاخبار وهي مختصة بقضاء الشخص عن نفسه والمفروض ان الولي نائب عن الميت في تدارك الاداء لا في تدارك القضاء حتى يقتضي ذلك
وجوب مراعاة ما وجب على الميت في قضائه عن نفسه نعم لا يستبعد ان يستظهر من ادلة الترتيب في قضاء عن نفسه كون مطلق القضاء كذلك سواء كان عن
نفسه او عن الغير الثالثة هل يسقط القضاء عن الولي بفعل الغير كما عن الشيخ وجماعة ام لا كما عن الحلي واخرين الاقوى الاول لعموم ما دل على
ان الصلوة والصوم عن الميت يكتب له وما دل على ان العبادة في ذمة الميت كالدين فكما يبرء ذمته باداء كل احد الدين عنه [illegible] فقد
في رواية الخثعمية قوله ص ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال ص فدين الله احق بالقضاء فاذا برء ذمة الميت بفعل كل
من فعل عنه فلا يبقى في ذمته شيء حتى يجب على الولي قضاؤه ففعل الغير مسقط للوجوب عن الولي بسقوط موضوعه اعني اشتغال ذمة الميت لا ان
الغير نائب عن الولي ومتحمل عنه حتى يقال ان الصلوة والصوم لا يتحملان عن الحي او يقال ان المخاطب هو الولي فيجب عليه المباشرة فانا لم نحكم بامتثال
الولي اذا استناب غيره وانما نحكم ببراءة ذمة الميت فلا يكون عليه صلوة او صيام حتى يقضيه الولي فظهر من ذلك كله ان الاستدلال على المنع بظهور
الادلة في وجوب المباشرة او ان الصلوة والصوم لا تدخلهما النيابة عن الحي في غير محله فاذن ما ذكرنا يأتي في التصريح عن الشيخ بوجوب مباشرة
الولي لم يدل على السقوط مضافا الى ما ذكرنا الموثقة في الرجل يكون عليه صلوة او صوم هل يجوز ان يقضيه رجل غير عارف قال لا يقضيه
الا مسلم عارف دل على عدم اجزاء قضاء غير العارف بالائمة عليهم السلام وان كان وليا وجواز قضاء العارف وان لم يكن وليا ولا يجوز ان يكون المراد
بغير العارف في السؤال وبالعارف في الجواب خصوص الولي كما لا يخفى ومرسلة الفقيه عن الصادق عليه السلام اذا مات الرجل و
عليه صوم شهر رمضان فليقض عنه من شاء من اهله فانه بعد قيام القرينة على عدم ارادة ظاهر الخبر وهو الوجوب الكفائي ظاهر في ان كل
من اهله مرخص في ابراء ذمته وتخصيص الاهل مع ان غيرهم ايضا مرخص لاجل حصول مشية القضاء منهم غالبا دون غيرهم والموثقة
كالصحيح المحكي عن زيادات التهذيب عن ابي بصير قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل سافر في رمضان فادركه الموت قال يقضيه افضل

اهل بیته دل بعد قیام الدلیل علی عدم وجوبه القضاء علی فضل اهل البیت علی استحباب تفویض الولی القضاء الیه ان لم یکن هو ولیا وعلی عدم تفویضه الی غیره ان کان هو الولی واستدل الحلی ومن تبعه علی عدم سقوطه بفعل الغیر بما یرجع حاصله الی اصالة عدم السقوط بعد کون الولی هو المخاطب وزاد فی کری ان الصلوة لا یقبل التحمل عن الحی ویعرف الجواب عن ذلک کله بما ذکرنا من ان الغیر لیس متحملا عن الولی وانما یبرء ذمة المیت فیرتفع الوجوب عن الولی ثم یمکن ان یستدل لهم بمکاتبة الصفار الی ابی محمد العسکری ع رجل مات وعلیه قضاء من شهر رمضان عشرة ایام وله ولیان هل یجوز ان یقضیا عنه جمیعا عشرة ایام خمسة ایام احد الولیین وخمسة ایام الاخر فوقع ع یقضی عنه اکبر ولیه عشرة ایام ولاء ان شاء الله تعالی فان المنع عن اقدام الولیین علی القضاء بالتوزیع مع کون احدهما اکبر یدل علی عدم جواز تبرع الاصغر بقضاء خمسة ایام وحمل الامر بالقضاء علی الاستحباب ینافیه مع کون السؤال عن اصل الجواز لا المستحب هو یتحمل ابراء ذمة المیت الکامل بقضاء کل منهم خمسة دون صوم الاکبر عشرة ولاء فالظاهر ان الامر بالولاء لوجوب المبادرة الی ابراء الذمة مضیقة لا لانه علی عدم جواز تبرع غیر الولی مضافا الی ان القضاء ظاهر فی الجواب فی السؤال لذلک وعلی ای تقدیر فقوله ع یقضی عنه لیس مستعملا فی الوجوب بقرینة تقییده بالولاء فلیت شعری کیف استدل به المشهور علی وجوب تقدیم الاکبر عند تعدد الاولی بالارث الا ان یقال ان الاستحباب مناف لوجوب المبادرة الی ابراء ذمة المیت فلو جاز لغیر الولی القضاء لم یرجح انفراد الولی به علی المشارکة فظ الروایة لو حمل علی الوجوب نافی مذهبهم فی جواز تبرع الغیر ولو حمل علی الاستحباب لم یدل علی مذهبهم بتعیین القضاء علی الاکبر ثم ان ما ذکرنا من سقوط القضاء عن المیت بفعل الغیر یعم المتبرع والموصی الیه والمستاجر اما المتبرع فلا فرق فیه بین ان یقع باذن الولی وبدونه اذ المفروض عدم تحمله شیئا عن الولی حتی یحتاج الی اذنه واما الموصی الیه فان قبل الوصیة وجب علیه الفعل ولو کان متبرعا او اوصی بالاستیجار من مال الموصی الیه علی ما یظهر من کری والمحکی عن ابن طاوس وغیر واحد من المعاصرین بل فی المناهل دعوی ظهور الاتفاق علیه وعن التذکرة انه اذا اوصی لانسان بوصیة فان وصیته تنفذ ویجب العمل بها اجماعا وفی دلالته علی المدعی نظر نعم استدل علیه بعموم حرمة تبدیل الوصیة المستفاد من الایة ومن الاخبار المستشهدة بالایة ویظهر من العبارة المحکیة عن التذکرة ان هذا النحو من قبول الوصیة بمنزلة الوعد لا یجب الوفاء به فان فی مقام الاستدلال علی وجوب قضاء الصوم عن المرءة بروایة ابی بصیر عن امرءة مرضت فی شهر رمضان وماتت فی شوال فاوصتنی ان اقضی عنها قال هل برئت من مرضها قال لا قال لا تقضی عنها فان الله تعالی لم یجعله علیها قلت فانی اشتهی ان اقضی عنها وقد اوصتنی بذلک قال کیف تقضی ما لم یجعله الله علیها فان اشتهیت ان تصوم لنفسک فصم علیه السلام عن حصول البرء ولا ولو لم یجب القضاء مع البرء لم یکن للسؤال معنی ثم قال لا یقال قد حصلت الوصیة فجاز ان یکون الوجوب بسببها لانا نقول الوصیة لا تقتضی الوجوب اما مع عدم القبول فظ واما مع القبول فلانه راجع الی الوعد انتهی وکیف کان فیظهر ان الوصیة الناقدة تسقط الوجوب عن الولی ام لا صریح الشهید وصاحب الموجز وشارحه وصاحب الذخیرة ذلک لان بعد فرض وجوب العمل بوصیته لا یجب الفعل الواحد عینا علی مکلفین وارجاعه الی الوجوب الکفائی مخالفة لظاهر التکلیفین فی الحکم بالوجوب علی الولی مناف لفرض نفوذ الوصیة فان التحقیق ان دلیل وجوب العمل بالوصیة حاکم علی ادلة مثل هذا الحکم اعنی الوجوب علی الولی والافکل واقعة قبل تعلق الوصیة بها لها حکم غیر ما تقتضیه الوصیة ولذا لم یستدل الشهید ومن تبعه علی السقوط بان یعلم ان العمل بما رسمه الموصی واجب ثم زاد صاحب الذخیرة ان المتیقن من موارد الوجوب علی الولی ما اذا لم یوص المیت ولا باس به لان الظ من قول السائل یموت الرجل وعلیه صلوة او صیام من یقضیه فرض عدم وجود من اقدم علی برائته ووجب علیه ذلک وربما یقال ایضا ان النسبة بین ادلة الوجوب علی الولی وادلة وجوب العمل بالوصیة عموما من وجه والترجیح مع ادلة الوصیة وفیه نظر بل التحقیق الحکم بحکومة ادلة الوصیة کما یحکم فی سائر الموارد لما عرفت من ان کل وصیة فهی مزدحمة علی واقعة لها حکم ودلیل لولا الوصیة فلا یعارض بدلیلها ادلة الوصیة فلاحظ فادلة العمل بالوصیة شبیهة بادلة النذر وشبهه ویظهر من شرح الوحید البهبهانی عدم السقوط عن الولی بالوصیة بل یکون الوجوب علیهما نظیر الکفائی فان اراد بکون الوجوب کذلک من اول الامر حین موت المقضی عنه ففیه نظر عرفت وجهه وان اراد ان السقوط مراعی بفعل الوصی فلا یبرء ذمته بمجرد الامر بعد فعله ولو ترکاه استحقا العقاب فلا باس به لکن لا یجب تحصیل العلم والظن علی الولی بقیام الوصی به بل لو ظهر له فوات من الوصی بحیث لا یمکن له الاتیان بموت ونحوه تعین علی الولی للعمومات السلیمة عن المعارض الا ان یقال بعد تسلیم ما ذکرنا سابقا من کون مورد الحکم فی الاخبار غیر صورة ایصاء المیت لا دلیل علی عود الوجوب بعد تحقق السقوط واما الاستیجار فلا کلام فیه من حیث برائة ذمة المیت بفعل الاجیر اذا فعلها علی الوجه الصحیح سواء کان له ولی وکان المستاجر هو او غیره ام لم یکن له ولی وانما الکلام فی صحة الاستیجار وعدمها والثمرة بعد الاتفاق علی الصحة لو وقع من الاجیر بحکم الوقوع من غیره فی امرین احدهما انتقال مال الاجرة الی الاجیر والثانی ان کون الداعی للعامل هو تحصیل استحقاق الاجرة غیر قادح فی نیة القربة المعتبرة فی جمیع العبادات فنقول اما صحة الاستیجار فالمحکی صحته فالمعظم لوجوه الاول الاجماعات المستفیضة عن جماعة کالشهید حیث قال فی کری کان هذا النوع مما انعقد علیه اجماع الامامیة الخلف والسلف

وقد تقرر ان اجماعهم حجة قطعیة انتهی وحکی الاجماع ایضا عن الایضاح ومتعمد وارشاد الجعفریة بل عن ظاهر مجمع الفائدة ایضا وعن بعض الاجلة وکانه صاحب الحدائق عدم الخلاف فی المسئلة ویؤید ذلک مضافا الی الشهرة العظیمة اذ لم یخالف فی ذلک عدا صاحب الکفایة والمفاتیح استقرار سیرة الشیعة فی هذه الاعصار وما قاربها من المجتهدین والعوام والمطالبین علی الاستیجار والایتمام ویدل علی المسئلة مضافا الی ما عرفت من ان صحة الاستیجار موجود والمانع مفقود لاتفاق المسلمین علی ان کل عمل مباح مقصود للعقلاء لا یرجع نفعه الی خصوص العامل ولم یجب علیه یجوز استیجاره علیه ومنع تحقق الاجماع فی خصوص کل مقام مع قیام الدلیل عند ادنی محصل اذ لم یسمع المناقشة فی هذه القاعدة ومطالبة الدلیل علی الصحة فی کل مورد مورد من الاعمال المستاجر علیها کما فی الاعیان المستاجرة هذا کله مضافا الی العمومات الدالة علی صحة اجارة الانسان لنفسه کما فی روایة تحف العقول وغیرها وعمومات الوفاء بالعقود وحل اکل المال بالتجارة عن تراض وعمومات الصلح اذا وقعت المعاوضة علی جهة المصالحة وبالجملة فالاظهر لی من ان یحتاج الی الاثبات ثم انما ذکره المخالف فی المقام لا یوجب التزلزل فیما ذکرناه من الدلیل اذ المحکی عن المحدث الکاشانی فی المفاتیح ما هذا لفظه اما العبادات الواجبة علیه التی فاتته فما شاب منها المال کالحج یجوز الاستیجار لها کما یجوز التبرع به عنه بالنص والاجماع واما البدنیة المحض کالصلوة والصیام فی النصوص انه یقضیها عنه اولی الناس به وظاهرها التعیین علیه الا ان الاظهر جواز التبرع عنها من غیره ایضا وهل یجوز الاستیجار لها عنه ثم وفیه تردد لفقد نص فیه وعدم حجیة القیاس سیما قیاس علی الحج او علی التبرع وعدم ثبوت الاجماع بسیط الامر کیا اذ لم یثبت نقل من قال بجواز التبرع قال یجوز الاستیجار لها وکیف کان فلا یجب القضاء بالعبادات البدنیة المحضة بتبرع ولا استیجار الا مع الوصیة انتهی والظاهر ان الاستثناء الوصیة من نفی الخبر واستثناء مع الوصیة فی الجملة لا مطلقا حتی یشمل الوصیة بالاستیجار کما زعم بعض فورد علیه بانه لا اثر للوصیة فی صحة الاستیجار وکیف کان فحاصل ما ذکره مما بعض یرجع الی التمسک بالاصل فان اراد اصالة الفساد بمعنی عدم سقوطه عن الولی وعدم براءة ذمة المیت فیما انه لا یعقل الفرق بین فعل الاجیر اذا وقع جامعا للشرائط الصحة وفعل المتبرع فی براءة ذمة المیت والولی فی الثانی دون الاول وان قلنا بفساد اصل الاجارة ودعوی عدم وقوع فعل الاجیر صحیحا لعدم الاخلاص مع انه کلام اخر یاتی الاشارة الیه مدفوعة بانه قال لا یفعله الاجیر لا بنیة القربة اذ الاستیجار لا یوجب منافاة قصد القربة وان اراد باصالة فساد الاجارة بمعنی عدم تملک الاجیر للاجرة المسماة وعدم تملک المستاجر العمل علی الاجیر لیترتب علیه اثارة ففیه ما عرفت سابقا من انه لا تحتاج مطالبة النص الخاص علی صحة الاستیجار لهذا العمل الخاص من بین جمیع الاعمال التی یعترف بصحة الاستیجار علیها من غیر توقف علی نص خاص وهل تجد منه نفسک التوقف فی الاستیجار لزیارة الائمة ع من جهة عدم النص الخاص فی کونها لها شیئا محترما والحاصل ان التوقف فی صحة الاستیجار فی هذا المورد الخاص من جهة عدم الدلیل فی غایة الفساد مضافا الی ما عرفت سابقا من وجود النص علی صحة الاستیجار کالجعالة والمصالحة مثل ما عن الصدوق فی الفقیه عن عبد الله بن جبلة عن اسحق بن عمار عن ابی عبد الله علیه السلام فی رجل جعل علیه صیاما فی نذر قال یعطی من یصوم عنه کل یوم مدین فان غایة الامر حملها علی الاستحباب علی فرض انعقاد الاجماع علی عدم وجوب الاستنابة عند العجز لکنه کاف فی اثبات المشروعیة ثم ان لصاحب المفاتیح دعوی اخری فی هذا المقام من جهة عدم قصد التقرب فیما یفعله الاجیر تبع فیه بعض من تقدمه قال فی المفاتیح علی ما حکی عنه ما هذا لفظه الذی یظهر لی ان ما یعتبر فیه التقرب لا یجوز علیه الاجرة مطلقا فان الاخلاص فان النیة کما فیه ما یبعث علی الفعل دون ما یخطر بالبال نعم یجوز الاخذ ان اعطی علی وجه الاسترضاء او الهدایا او الادرار من بیت المال من غیر تشارط واما ما لا یعتبر فیه ذلک بل یکون الغرض منه مجرد صدور الفعل علی ای وجه اتفق فیجوز اخذ الاجرة علیه مع عدم الشرط فیما هو من العبادة واما جواز الاستیجار للحج مع کونه من القسم الاول فلانه انما یجب بعد الاستیجار وفیه تعلیب لجهة المالیة فانه انما یاخذ المال یصرفه فی الطریق حتی یتمکن من الحج ثم یاتی فی صرف المال فی الطریق بین ان یصله من صاحب المال او ما شابه ثم ان للنائب اذا وصل الی مکة وتمکن من الحج امکن التقرب به کما اذا لم یکن اخذ الاجرة کالمتطوع او نقول ان ذلک ایضا علی سبیل الاسترضاء للمتبرع اما الصلوة والصوم فلم یثبت جواز الاستیجار لهما وربما یستثنی هذا من کلام بعض من سبقه کما سیجیء الجواب عنه اولا بالنقض ببعض الواجبات والمستحبات المعتبر فیها التقرب کالحج وصلوة الطواف والزیارات المندوبات اذا وقعت الاجارة علی نفس الافعال فقط او مع المقدمات ودعوی خروجها بالنص والاجماع ان رجعت الی دعوی الفرق بینها وبین الصلوة والصوم فی منافاة الاجرة لقصد القربة فیهما دونها فالاظهر فسادها من الاول ضرورة اتحاد القربة المعتبرة فی جمیع العبادات واما ثانیا فبالحل وقد تقرر بما حاصله جعل التقرب صفة للفعل واستحقاق الاجرة غایة فیقال ان النیة مشتملة علی قیود منها کون الفعل خالصا لله سبحانه تعالی ومنها کونه اداء او قضاء عن نفسه او عن الغیر باجرة او بغیرها وکل من هذه القیود غیر مناف لقصد الاخلاص والاجرة فیما نحن فیه انما وقعت ولا بالذات بازاء القید الثانی اعنی النیابة عن زید بمعنی انه مستوجر علی النیابة عن زید بالاتیان بهذه الفریضة المتقرب بها وقید القربة فی محله علی حاله لا تعلق للاجارة الا من حیث کونه قید للفعل المستاجر علیه نعم لو اشترط فی النیابة عن الغیر التقرب وزیادة علی التقرب المشروط فی صحة العبادة انتجه منافاة الاجرة لذلک الا انه لیس بشرط اجماعا وبالجملة فان اصل له ما لکون مورد

بها وجهه سبحانه لكن الداعي عليها والباعث ثم ان التقرب هو هذا المبلغ الذي فرغنا له ولذلك نظائر في الشرع يوجب رفع الاستبعاد مثل صلوة الاستسقاء والاستخارة وطلب الحاجة والولد والرزق ونحوها مما كان الباعث عليها احد الاغراض فان اصل الصلوة مقصود بها وجهه سبحانه وتعالى بها اليه جل ذكره ولكن الحامل عليها احد الامور المذكورة بمعنى انه يأتي بالصلوة خالصة لوجه الله لاجل هذا الغرض الحامل عليها انتهى ولا يخفى ما فيه لابتنائه ما ذكره المحدث المتقدم على اعتبار كون القربة والاخلاص داعيا وحاملا على الفعل بحيث لا يشركه غيره وهو الحق الذي لا محيص عنه فجعل الغرض والداعي امرا آخر مخالف لذلك مع ان كون القربة والاخلاص من قبيل الاداء والقضاء من قيود الفعل لا يحصل الا بناء على ان قصد القربة في عن قصد امتثال امر الله وطلب رضا الله بذلك الفعل فالتحقيق في الجواب ان يقال قد عرفت ان معنى النيابة هو تنزيل الشخص منزلة الغير في اتيان العمل الخاص وقد عرفنا ايضا مشروعيته ورجحانه ومقتضى هذا التنزيل كون الفعل المقصود حصول التقرب والثواب هو ثبات التقرب لذلك الغير لا العامل لانه لو تقرب بذلك الفعل لا بعد تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه فصار المنوب عنه هو المتقرب لا يعود النفع اليه ثم ان هذا التنزيل هو بنفسه فعل يمكن ان يقع للدواعي المختلفة فقد يكون الداعي ما حكم العقل والنقل من حسن هذا التنزيل وانه محبوب لله تعالى وان الفاعل يثاب عليه فلا يوقع هذا التنزيل الا لله تعالى وقد يكون الداعي عليه حب ذلك الغير لامر دنيوي ككونه ابا او صديقا واحبابه لذلك كما فاته وغير ذلك من غير النظر الى كون هذا التنزيل مما امر به استحبابا واراده الشارع وهذا هو الاكثر في العوام حيث يكون الداعي والحامل لهم على العمل الا ما يسمع من وصول النفع الى الميت بهذه العبادة او هذه القصد ولا يلتفتون الى وصول نفع وثواب اليهم بل لا يعتقدون بل فلا يصدقون من يخبرهم بذلك قائلين انا نفعل هذا وثوابه لميتنا ولا شك ان النيابة بهذا القصد لا يوجب عدم صحة العمل لان التقرب على وجه النيابة حاصل ثم النيابة على وجه التقرب غير حاصل الموجب لصحة الفعل على وجه النيابة هو الاول والثاني معتبر في صحة نفس النيابة التي هي عبادة باعتبار تعلق الامر الاستحبابي بها عقلا ونقلا اذا عرفت هذا فنقول كون الداعي على النيابة وتنزيل نفسه منزلة الغير في اتيان الفعل تقربا الى الله هو مجرد استحقاق الاجرة انما يوجب عدم الخلوص والتقرب في موافقة اوامر النيابة وعدم حصول ثواب للنائب لعدم امتثاله اوامر النيابة وعدم اخلاصه فيها وهذا لا يوجب عدم صحة العمل الذي جعل نفسه فيه بمنزلة الغير اي بدلا عنه تقربا الى الله فالنيابة عن الميت لمجرد استحقاق الاجرة كالنيابة عنه لمجرد محبة الميت لكونهما وجها للنائب قد شغفته حبا لحنها بحيث لا يريد بقصده وعبادته عنها الا مجرد ايصال الثواب اليها او كالنيابة عنه لكونه محبا في ايام حيوته ومعينا له في امر دنياه او دينه نعم لو نوى الاجير النيابة عن الميت لاجل ايصال النفع الى اخيه المؤمن ولاجل امتثاله للوجوب الحاصل من جهة وجوب الوفاء بالعقود كان مثابا في عمله ماجورا في الدنيا والآخرة وعليه يحمل ما ورد من قول الصادق عليه السلام لمن استاجره للحج عن اسمعيل بعد ما شرط له الكثيرة انه اذا فعلت ذلك كان لاسمعيل حجة بما انفق من ماله وكان لك تسعة بما اتعبت من بدنك ثم ان كلمات الفقهاء الا ما يراد بها بالعلم حاشا بمغايرة ما ذكرنا من التوجيه في نية التقرب ان ما ذكره المحدث الكاشاني موافق لبعضها فنقول تعويلا على ما حكي عنهم قال في القواعد وكذا لو آجر نفسه للصلوة الواجبة عليه فانها لا تقع عن المستأجر وهل يقع عن الاجير الاقوى العدم انتهى وحكى اختيار عدم وقوعها عن الاجير عن الايضاح وجامع المقاصد معللا بان الفعل الواحد لا يكون له غايتان متنافيتان اذ غاية الصلوة التقرب والاخلاص خاصة وغاية العبادة في الفرض حصول الاجرة ولانه لم يفعلها عن نفسه لوجوبها عليه بالاصالة ووجه غير الاقوى ان ذلك عنه وبلغت في حصول الداعي الى الصلوة الجامعة لما يعتبر في صحتها فكان كالامر بالصلوة ونحوها ممن يطاع وكما في الاستيجار للصلوة عن الميت والحج وغيرهما من العبادات فغلبة الداعي لا تبطل الفعل واجاب في جامع المقاصد بان العلة متى نافت الاخلاص وكانت غاية اقتضت الفساد والعلة والغاية هنا حصول الاجر وحكي عن الايضاح ما في معنى هذا وزاد ان الاجماع فرق بين هذه الصلوة والاستيجار عن الميت وعن جامع المقاصد انه متى لحظ في الصلوة عن الميت فعلها لحصول الاجرة كانت فاسدة انتهى ما حكي عنهم ولا هو هذا المقام عليك بالتامل فيها وفيما ذكرنا قبل ذلك ثم ان مما ذكرنا يعلم انه لا حاجة في صلوة الاستيجار الى قصد التقرب باعتبار الوجوب الحاصل بالاجارة كما زعمه بعض لان ذلك الوجوب توصلي لا يحتاج سقوطه الى قصد وجعل غايته والتقرب المحتاج اليه في صحة الصلوة لتبرئ ذمة المنوب عنه لا يعقل ان يكون باعتبار ذلك الوجوب التوصلي الزائد فان صحة الاستيجار التي توقف عليها حصول الوجوب موقوفة على فعل الصلوة عن النائب متقربا الى الله فكيف يكون فعله بقصد التقرب موقوفا على حصول الوجوب اللهم الا ان يقال فعله عن الميت متقربا الى الله شيء يمكن قبل الاجارة باعتبار رجحان النيابة عن الغير في العبادات عقلا ونقلا فاذا وقع في حيز الاجارة تبدل صفة ندبه بصفة الوجوب كما في صلوة التحية التي تقع في حيز النذر وفيه نظر مع ان ما ذكر من قصد التقرب باعتبار الوجوب الحاصل بالاجارة انما يصح لو الفعل المستأجر عليه فيما اذا وقعت المعاوضة على وجه الجعالة او امره بالعمل عن الميت فعمل رجاء للعوض من دون سبق معاملة فلا يجري ما ذكره لعدم الوجوب فينبغي ان لا يصح فعله اعني استحقاق العوض مع ان الظاهر عدم القول بالفصل بين الاجارة والجعالة وفعل العمل عقيب امر الامر به غير ناوي للتبرع ثم ان المحقق القمي قدس في بعض اجوبة مسائله ذكر ان الاعتماد في صحة الاستيجار للعبادة على الاجماعات المنقولة دون ما ذكره الشهيد في الذكرى من الاستدلال عليه بمقدمتين اجماعيتين الراجع الى ما ذكرنا في الوجه الثامن من وجوه المقتضي وانتفاء المانع احديهما ان العبادة عن الغير يقع عنه ويصل اليه نفعه هذه المقدمة ثابتة بالاجماع الا ما لعله والنصوص المتواترة والثانية ان كل امر مباح يمكن ان يقع للمستاجر يجوز الاستيجار له وهذه ايضا اجماعية وعلل عدم الاعتماد على هذا الاستدلال بانه مستلزم للدور ولم يبين جهته في

ذلك

ذلك الموضع بل احاله الى بعض مؤلفاته وكانه اراد بالدور ما ذكرنا بناء على ان قصد التقرب المعتبر في المقدمة الاولى من دليله هي وقوع العمل عن الغير ووصول نفعه اليه موقوف على التقرب وهي صحة الاستيجار للعمل عن الغير لتحصيل الامر فيقصد التقرب بامتثال هذا الامر اذ مع قطع النظر عن الاجارة لم يتعلق امر بايقاع العمل عن الغير في مقابل العوض حتى يتصور فيه قصد التقرب بعد تعلق الامر في الاخبار الكثيرة بايقاع العمل عن الميت تبرعا وهذا ليس متعلقا وقد عرفت مما ذكرنا في بيان قصد التقرب ان التقرب انما يقصد في العمل الذي يتعلق به النيابة لا في نفسها والحاصل ان النائب ينزل نفسه لاجل العوض او غرض دنيوي آخر منزلة الغير في ايقاع الفعل تقربا الى الله لا انه ينزل نفسه قربة الى الله وامتثالا للامر منزلة الغير في ايقاع الفعل حتى يقال انه موقوف على وجوب النيابة او استحبابها ولم يثبت الا تبرعا ووجوبها فرع صحة الاجارة المتوقفة على احراز القربة المصححة قبل الاجارة حتى يصح تعلق الاجارة ثم ان ما ذكرنا من الاتفاق على صحة الاستيجار لا ينافي ما تقدم من الخلاف في جواز استيجار الولي لان الكلام هناك في سقوطه عن الولي بالاستيجار لا في صحته فالقائل بالاستيجار وبعد جوازه من الولي لا يمنع من الاستيجار اذا لم يكن ولي او اوصى الميت بالاستيجار او استاجر متبرع من ماله لكن المانع من الاستيجار لا يمنع تبرع غير الولي بالعمل كما عرفت من المحدث الكاشاني فالنسبة بين القول بصحة الاستيجار وصحة قيام غير الولي بالعمل باذنه وبدون اذنه عموم من وجه **فرع** الظاهر انه لا يجوز استيجار العاجز عن الافعال الواجبة كالقيام ولو كان الفائت من الميت كذلك لا لانصراف امر القضاء والاستيجار الى الفعل التام ولو آجر نفسه للعمل فطرء عليه العجز عن افعال الصلوة الاختيارية كالقيام فاحتمل في الجعفرية انفساخ العقد وتسلط المستاجر على الفسخ والرجوع بالتفاوت والاتيان بمقدوره قال وهذا اضعفها انتهى والظاهر ان هذه الاحتمالات مع تعيين المباشرة عليه والاوجب الاستنابة كالموقتات ثم ان الاوفق بالاصول الانفساخ العقد لتمكنه من العمل المستاجر عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئلة اختلفوا في وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة على اقوال احدها عدم الوجوب مطلقا وهو المحكي عن الحلبي في كتابه الذي استنسخه ابو عبد الله صلوات الله عليه بعد عرضه عليه عن الحسن بن سعيد بل عن اخيه الحسين ايضا بناء على ان مالهم من الكتب كان لاخيه ايضا وعن ابي جعفر احمد ابن محمد بن عيسى الاشعري القمي ومحمد بن علي بن محبوب الصدوقين وعن الجعفي صاحب الفاخر المعروف في كتب الرجال بابي الفضل الصابوني الذي يروي عنه الشيخ والنجاشي بواسطتين وعن الشيخ ابي عبد الله الواسطي من مشايخ الكراجكي والمعاصر للمفيد فانه حكي قال في مسئلة من ذكر صلوة وهو في اخرى انه قال اهل البيت عليهم السلام يتم التي هو فيها ويقضي ما فاته وبه قال الشافعي ثم ذكر خلاف باقي الفقهاء وفي المحكي عن موضع آخر من كتابه انه قال دليلنا على ذلك ما روي عن الصادق عليه السلام انه قال من كان في صلوة ثم ذكر صلوة اخرى فائتة اتم التي هو فيها ثم قضى ما فاته وعن الشيخ قطب الدين الراوندي من مشايخ ابن شهر اشوب وعن الشيخ سديد الدين محمود الحمصي والشيخ الامام ابي طالب عبد الله بن حمزة الطوسي والشيخ ابي علي الحسن بن طاهر الصوري وعن الشيخ يحيى بن حسن بن سعيد جد المحقق وعن ولد ولده ابن سعيد ابن عم المحقق في الجامع وعن السيد الاجل علي بن طاوس وعن العلامة في كثير من كتبه وعن والده وولده وابن اخته السيد عميد الدين واكثر من عاصره والشهيد والمحقق الثاني وولده والسيوري وابن القطان وابن فهد والصيمري والشهيد الثاني وولده وتلميذه وولد ولده والشيخ البهائي والمحقق الاردبيلي والمحقق الجواد الكاظمي والفاضل الهندي والسيد المحدث نعمة الله الجزائري وولد ولده السيد عبد الله في شرح النخبة والمحقق الوحيد البهبهاني واكثر تلامذته منهم السيد محمد مهدي الطباطبائي والشيخ الوحيد الفقيه الشيخ جعفر وجماعة من علماء البحرين واكثر المعاصرين بل كلهم وقد صرح جماعة بدعوى الشهرة عليه مطلقا او بين المتاخرين وهؤلاء مع اتفاقهم على جواز تقديم الحاضرة بين من ظهر منه وجوبه كما عن ظاهر جماعة من القدماء كالكوفيين بالنسبة الى الحاضرة بالنسبة اليها عند جماعة وبين من يظهر منه استحبابه كما عن ظاهر بعضهم وصريح ابي علي الصوري المتقدم اليه الاشارة وبين من نص على استحباب تقديم الفائتة ومن نص على استحباب تاخير الحاضرة استنادا الى الاحتياط لاجلها ومن ظهر منه التخيير المحض بالنسبة الى ما عدا الفائتة الواحدة وفائتة اليوم كما عن رسالة المولى للصفوي المجلسي حيث حكم بان الاحوط تقديم الفائتة الواحدة وفائتة اليوم واما مطلق الفوائت فالظاهر عدم وجوب تقديمها بل ولا افضليته انتهى لكن الانصاف ان هذا ليس قولا بالتخيير لان عدم افضلية تقديم الفائتة يلزمه القول برجحان تقديم الحاضرة لعمومات رجحان تقديمها فان من يقول برجحان تقديمها لا يقول الا لاجل العمومات والنصوص الدالة على رجحان تقديمها على الفائتة لاجل ادراك فضيلة وقت الحاضرة وعلى كل حال فيمكن القول باستحباب تاخير الحاضرة لمراعاة الاحتياط الغير اللازم مع استحباب تقديم الحاضرة اما لعموم فضيلة اول الوقت واما للنصوص الخاصة ولا منافاة بين الاستحبابين كما نقول ان الاتمام في الاماكن الاربعة افضل والقصر احوط بل يمكن القول باستحباب تقديم الحاضرة من جهة عمومات فضيلة اول الوقت واستحباب تقديم الفائتة اما بالخصوص ولادلة المسارعة الى الخير فيه والحاصل انه كل من استحباب تقديم الحاضرة واستحباب تقديم الفائتة وجوه ما لمثله النص الخاص المحمول على الاستحباب وعمومات المبادرة الى الطاعات والاحتياط بناء على القول بوجوب تقديم الحاضرة كالقول بوجوب تقديم الفائتة وبين استحباب تقديم الحاضرة بوجه رابع وهو ما دل على فضيلة اول

الوقت

الوقت لها حيث ان يخصوا الجزء الاول من الوقت بها الا ان ذلك لمجرد رجحان المبادرة الى ابراء الذمة على ما يومى اليه بعضها فعليك بالتامل فيما يمكن اجتماعه من وجوه استحباب تقديم الفائتة مع وجوه استحباب تقديم الحاضرة وسيجيء لهذا مزيد بيان عند ذكر الاخبار الواردة في الطرفين ان شاء الله وكيف كان ففي صورة الاجماع نحكم باستحباب كل من الامرين على سبيل التخيير فان علم من دليل خارج اهمية احدهما حكم بمقتضاها من دون سقوط الاخر عن الاستحباب وهذا بخلاف الواجبين المتزاحمين اذا علم من الخارج اهمية احدهما فانه يحكم بسقوط وجوب الاخر خلافا لمن انكر الترجيح بالاهمية كالفاضل التوني في حاشيته على الوافية ولمن اعترف به مع حكمه ببقاء الاخر على صفة الوجوب على تقدير اختيار المكلف له لا الاهم وضعف كلا القولين وبيان الفرق بين المستحبين المتزاحمين مع اهمية احدهما والواجبين كذلك موكول الى محله الثاني القول بعدم وجوب الترتيب مع تعدد الفائتة وبوجوبه مع وحدتها ذهب اليه المحقق في كتبه وتبعه الفاضل الديلمي فيما حكي عنه وتبعه صاحب المدارك وقواه الشهيد في نكت الارشاد وان عدل عنه في باقي كتبه وحكي عن صاحب هداية المؤمنين وعن المختلف نسبة القول بالمضايقة الى الديلمي لكن المحكي من بعض كلماته التفصيل المذكور حيث قال ان الصلوة المتروكة على ثلثة اضرب فرض معين وفرض غير معين ونفل فالاول يجب قضاؤه على ما فات والثاني على ضربين احدهما ان يتعين له ان كل الخمس قد فاتت في ايام لا يدري عددها والثاني ان يتعين له انها صلوة واحدة ولا يتعين اي صلوة هي فالاول يجب عليه فيه ان يصلي مع كل صلوة صلوة حتى يغلب على ظنه انه وفى والثاني يجب عليه ان يصلي ثنتين وثلثا واربعا انتهى وظاهره كما ترى المواسعة في الفوائت المتعددة وممن يظهر منه اختيار هذا المحقق الآبي تلميذ المحقق فيما حكي عنه من كشف الرموز حيث قال بعد ما اختار القول بالمضايقة والترتيب مط وذكر تفصيل شيخه المحقق وهو مستند وهو حسن اذهب اليه جزما وعلى التقديرات لا يجوز لصاحب الفوائت الاخلال باداءها الا الضرورة و عند اصحاب المضايقة الا الاكل او شرب ما يسد الرمق وتحصيل ما يتقوت به هو وعياله ومع الاخلال بها يستحق المقت في كل جزء من الوقت انتهى ثم ان هؤلاء انما صرحوا بالتفصيل في الترتيب واما وجوب المبادرة فظاهر صاحب المدارك عدمه مط كما ان صريح المحكي عن هداية المؤمنين ثبوته مط حيث قال يجب المبادرة الى القضاء فورا الا في الاوقات المتسعة في كل ساعة بل لم يرخص المرتضى الا اكل ما يسد الرمق والنوم الحافظ للبدن وان لا يسافر سفرا ينافيه وبالغ في التضييق كل مبلغ ثم قال واما الترتيب بين الحاضرة والفائتة فان كانت واحدة قدمها على الحاضرة وان كانت اكثر قدم الحاضرة عليها وان زاد تقديم الفوائت المتعددة عليها مع سعة الوقت فجائز ايضا انتهى وظاهره جواز فعل الفريضة الحاضرة مع فورية الفوائت المتعددة بل استحبابه فيه بل المحكي عنه التصريح بجواز فعل النافلة على كراهية لمن كانت ذمته مشغولة بصلوة واجبة والظ انه لا يحكم بفساد العبادة مع فورية ضدها الواجب فينبغي الحاضرة على حكم استحباب المبادرة اليها الا ان الحاضرة والنافلة مستثنيان من فورية فعل الفائتة لا انه لا يتعرض لحرمة منافيها حتى فعل الاستثناء بل نسب حرمة الاضداد الى السيد المرتضى واما المحقق فالمحكي عنه فيما عدا الشرائع التصريح باستحباب تقديم الفائتة المتعددة بل عن المعتبر والغرية التصريح بعدم فوريتها واما في الواحدة فليس في كلماته الموجودة والمحكية عنه الا وجوب تقديمها على الحاضرة من غير تعرض للفورية بل استظهر من كلامه في المعتبر والغرية نفي الفورية فيها ايضا واما الشرائع فقد قال فيها بعد ذكر اصل وجوب قضاء ما فات من الصلوات المفروضة ويجب قضاء الفائتة وقت الذكر ما لم يتضيق وقت حاضرة وتترتب السابقة على اللاحقة كالظهر على العصر والعصر على المغرب والمغرب على العشاء وان فاتته صلوات لم تترتب على الحاضرة وقيل تترتب والاول اشبه انتهى فقوله ويجب قضاء الفائتة وقت الذكر ما لم يتضيق وقت الحاضرة يحتمل وجوها لان المراد بالفائتة اما ان يكون خصوص الواحدة كما عبر به في المسالك والمدارك واما ان يكون المراد مطلق الفائتة وعلى التقديرين اما ان يراد وجوب المبادرة الى القضاء وقت الذكر واما ان يراد بيان وقت القضاء بعد بيان اصل وجوبه فيكون المراد ان الاوقات كلها صالحة لقضاء الفوائت الا وقت ضيق الحاضرة فهذه اربعة احتمالات فعلى التقدير الاول منها يدل العبارة على فورية الفائتة الواحدة مطابقة ويدل بالالتزام على وجوب الترتيب بناء على ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص او على ان الترتيب واجب مستقل يرجع الى وجوب تقديم الفائتة لا انه شرط يرجع الى اعتبار تاخر الحاضرة واشتراطها به الذي هو عين الفائتة في صحتها لكن لا يخفى ان هذا الاحتمال خلاف ظاهر العبارة من جهة عدم مساعدة السياق له من وجهين احدهما انه قد فصل بين التفصيل بين الواحدة والمتعددة بمسئلة وهي ترتيب الفوائت بعضها على بعض واحتمال ان يكون قد فرغ من حكم الواحدة ثم تعرض للمتعددة اولا لعدم الترتيب بينها ثم لعدم الترتيب بينها وبين الحاضرة يناسبه عنوان المسئلة الثانية بقوله وان فاتته صلوات لم تترتب على الحاضرة وهذا بخلاف ما اذا اريد بالفائتة مطلقها فيكون في مقام بيان فورية القضاء مط او بيان وقته فيكون قد تعرض بعد بيان وجوب اصل القضاء لوقته ثم لاعتبار الترتيب فيه مع التعدد ثم لعدم ترتب الفائتة المتعددة على الحاضرة فيكون حكم الفائتة الواحدة مسكوتا عنه او مستفادا من مفهوم العبارة او مما سيجيء في كلامه في مسئلة العدول والثاني انه ان كان الترتيب لازما لوجوب المبادرة لا حسن التعبير عنه بوجوب الترتيب في المتعددة بعد وجوب المبادرة اليها والا فلا حسن في التعبير عن وجوبه في الواحدة بوجوب المبادرة اليها ثم انه قد تفرع على هذا القول ان من عليه فوائت اذا قضاها حتى بقيت واحدة

لم يجز له الاشتغال بالحاضرة وان جاز له قبل ذلك كما ان من عليه فائتة واحدة اذا فاتته اخرى سقط عنه وجوب الترتيب في الفرع الاخير ظ واما الاول فلا يخلو عن شيء لامكان دعوى ظهور كلمات اصحاب هذا القول كادلتهم فيما اذا اتحدت الفائتة بالاصل فلا يعم لما اذا بقيت من المتعددة ولعله وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في انه اذا كانت الفائتة واحدة بالذات وعرضت لها التعدد لاجل تخييرها او لاشتباه القبلة او اشتباه الثوب الطاهر بالنجس ان حكمه في وجوب الترتيب حكم الواحدة اذ اليقين من المكلف لا فائتة واحدة الا ان البراءة منها بل العلم بها يتوقف على متعدد الثالث القول بالمواسعة في غير فائتة اليوم وبالمضايقة في فائتة اليوم واحدة كانت او متعددة وهو المحكي عن لف حيث قال الاقرب انه اذا ذكر الفائتة في يوم الفوات وجب تقديمها على الحاضرة ما لم يتضيق وقت الحاضرة سواء اتحدت ام تعددت ويجب تقديم سابقتها على لاحقتها وان لم يذكرها حتى يمضي ذلك اليوم جاز له فعل الحاضرة في اول وقتها ثم اشتغل بالقضاء سواء اتحدت الفائتة او تعددت ويجب الابتداء بسابقتها على لاحقتها والاولى تقديم الفائتة ما لم يتضيق وقت الحاضرة انتهى وحكي هذا القول عن بعض شراح الارشاد ايض والظ ان المراد بيوم الفوات في كلامه هو ما يشمل الليل اذ النهار فقط لا يمكن ان يكون ظرفا لفوات الصلوات المتعددة ولذكرها فقوله اذا ذكر الفائتة في يوم الفوات لا يستقيم الا على ان يكون الذكر في الليل والفوات في النهار او بالعكس فالظرف الواحد للذكر والفوات كليهما ليس الا اليوم بالمعنى الشامل لليل وهل المراد الليلة الماضية والمستقبلة الطويل المتعين هو الثاني كما يظهر بالتدبر في كلامه واعلم انه قد ذكر في لف في مسئلة العدول عن الحاضرة الى الفائتة انه لو اشتغل بالحاضرة في اول وقتها ناسيا ثم ذكر الفائتة بعد الاتمام صحت صلوته اجماعا وان ذكرها في الاثناء فان امكنه العدول الى الفائتة عدل بنيته استحبابا عندنا ووجوبا عند القائلين بالمضايقة انتهى وظاهر هذه العبارة يوهم العدول عن التفصيل المذكور الى القول بالمواسعة مط الا ان الذي يعطيه التدبر في كلامه ان مراده الفريضة الحاضرة المختلف فيها بينه وبين ارباب المضايقة المطلقة لا بينهم وبين ارباب المواسعة المطلقة ويحمل قوله ايضا ذلك على خروج فوائت اليوم عنده عن محل النزاع بين ارباب المواسعة والمضايقة تبعا لما سبق عن شيخه المحقق في الغرية فلا يكون هذا القول تفصيلا بين القولين ثم ربما يحكى عدوله عن هذا القول الى المواسعة في المسائل الدينية المتاخرة تاليفها عن كتاب المختلف ثم ان ظاهر العبارة السابقة انما تفصيل فيما اذا فات الاداء للنسيان واما اذا فات لغيره من الاعذار او عمدا فلا تعرض فيها لحكمه كما لا تعرض فيها لحكم ما اذا اجتمع فوائت اليوم مع ما قبله في وسع الوقت للجميع فهل يقدم الجميع على الحاضرة لثبوت الترتيب بين الحاضرة وفوائت اليوم وثبوت الترتيب بين فوائت اليوم وبين ما قبلها بناء على القول بترتيب الفوائت بعضها على بعض او لا يجب الاشتغال الا بالمقدم لعدم التمكن من فعلها الا بعد ما اذن في تاخيره مع امكان دخاله في اطلاق كلامه الراجع الى عدم وجوب الترتيب اذا كان عليه اكثر من يوم فقضاها ويجب الاقتصار على فائتة اليوم لدعوى اختصاص وجوب الترتيب بين الفوائت بما اذا كانت متنافية في وجوب تداركها فلا يعم ما اذا كان بعضها واجب التقديم لامر الشارع بالخصوص خصوصا لو قال بوجوب الفورية في فائتة اليوم دون غيرها وجوه لا يبعد ثالثها ثم انها على القول بالفورية مع الترتيب الرابع ما حكي عن المحقق في الغرية حيث قال في عنوان هذه المسئلة ما هذا لفظه ويحرر موضع النزاع ان نقول صلوة كل يوم مترتبة بعضها على بعض حاضرة كانت او فائتة فلا يقدم صلوة الظهر من يوم على صبحه ولا عصره على ظهره ولا مغربه على عصره ولا عشائه على مغربه الا مع تضيق الحاضرة واما اذا فاته صلوات من يوم ثم ذكرها في وقت حاضرة من اخر فهل يجب البدأة بالفوائت ما لم يتضيق الحاضرة قال اكثر الاصحاب نعم وقال اخرون ترتيب الفوائت في الوقت الاختياري ثم تقدم الحاضرة والذي يظهر لي وجوب تقديم الفائتة الواحدة واستحباب تقديم الفوائت فلو اتى بالحاضرة قبل تضيق وقتها والحال هذه جاز انتهى وظاهره عدم الخلاف في وجوب الترتيب في فوائت اليوم وهو خلاف اطلاق كلمات ارباب القولين بل صريح بعضها الخامس ما عن ابن جمهور الاحسائي من التفصيل بين الفائتة الواحدة اذا ذكرها يوم الفوات دون المتعددة والواحدة المذكورة في غير يوم الفوات السادس القول بالمواسعة اذا فاتت عمدا وبالمضايقة اذا فاتت نسيانا وهو المحكي عن الشيخ عماد الدين بن حمزة في الوسيلة حيث قال اما قضاء الفرائض فلم يتعين وقت الا تضيق وقت وهو ضربان اما فاتته نسيانا او تركها قصدا اعتمادا فان فاتته نسيانا وذكرها فوقتها حين ذكرها الا عند تضيق وقت الفريضة فان ذكرها وهو في فريضة حاضرة عدل بنيته اليها ما لم يتضيق الوقت وان تركها قصدا جاز له الاشتغال بالقضاء الى اخر الوقت والافضل تقديم الحاضرة عليه ان لم يشتغل بالقضاء واخر الاداء الى اخر الوقت كان مخطئا انتهى و ظاهره وجوب العدول عن الحاضرة الى الفائتة المنسية وهو اما لاعتبار الترتيب ولايجاب المبادرة الى المنسية وان ذكرها في اثناء الواجب وان قلنا بعدم اعتبار الترتيب بناء على القول بالفورية دون الترتيب كما سبق عن صاحب رسالة هداية المؤمنين واما للدليل الخاص على وجوب العدول وان لم نقل بالترتيب ولا بالفورية وهذا اوجه الاحتمالات كما ان الاول اقوى وما هذا كله في المنسية واما المتروكة قصدا فظاهره عدم وجوب الترتيب مع استحباب تقديم الحاضرة ولازمه عدم وجوب الفور الا ان يجعل مقدار زمان فعل الحاضرة مستثنى من وجوب المبادرة وكون المكلف مخيرا فيه مع استحباب تقديم الحاضرة كما ينبئ عنه قوله وان لم يشتغل بالقضاء واخر الاداء الى اخر الوقت كان مخطئا بناء على ان المراد بالخطاء الاثم كما فهمه الشهيد هذا على تقدير ارجاع الخطاء الى عدم الاشتغال بالقضاء واما اذا ارجع الى تاخير الاداء الى اخر الوقت بناء

على ان المراد باخر الوقت مجموع الوقت الاضطراري الذي لا يجوز التاخير اليه الا لصاحب العذر على ما ذهب اليه صاحب هذا القول وبناء على اطلاق الاخر
على مجموع ذلك الوقت تبعا للروايات الواردة في ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله امكن ايضا استنباط توسعة القضاء منه من جهة
دلالة كلامه بالمفهوم على انه لو اشتغل بالقضاء واخر الاداء الى اخر الوقت لم يكن مفرطا ولا يكون ذلك الا اذا كان القضاء من الاعذار والعذر على ما ذكره
صاحب هذا القول قبل عبارته المتقدمة باربعة اسطر السفر والمرض والشغل الذي يضر تركه بدينه او دنياه فلو لم يكن القضاء منه لما خرج عن الاعذار
الاربعة الا ان يقال ان العذر في كلامه ما عدا الصلوة فقد واما المراد بالوقت في قوله ما لم يتضيق وقت الحاضرة فيحتمل ان يكون وقت الاختيار ويؤيده
ما تقدم عن المحقق في العزية من ذهاب جماعة الى ان الفوائت تترتب في الوقت الاختياري ثم تتقدم الحاضرة وان يكون مطلق الوقت بناء على
جعل القضاء من الاعذار المسوغة للتاخير الا انه ليس في كلامه تعرض لحكم المتروكة لعذر غير النسيان ولا لحكم اجتماع المتروكة نسيانا مع المتروكة عمدا
بناء على وجوب الترتيب بين الفوائت عند هذا القائل فانه يجيء فيه مع فرض تاخر المنسية الاحتمالات الثلثة المتقدمة في فروع القول المتقدم عن
المختلف السابع ما تقدم عن العزية من الترتيب في الوقت الاختياري دون غيره الثامن القول بالمضايقة المطلقة وهو المحكي عن ظاهر كلام القديمين
والشيخين والسيد والقاضي والحلبي والحلي وعن المعتبر نسبته الى الديلمي وهو المحكي ايضا عن الشيخ ورام بن ابي فراس وعن الشيخ الجليل الحسن بن
ابي طالب اليوسفي الابي تلميذ المحقق وحكاية هذا القول عن اكثر القدماء مستفيضة وحكي عن غير واحد ان المشهور اصول اقوال المسئلة واذا لو
حظ الاقوال المختلفة بين اهل المواسعة التي تقدمت اليها الاشارة زادت الاقوال على الثمانية وذكر بعض المحققين ان جملة المطالب التي يدل عليها
هذا القول الاخير ويدل عليها كلام القائلين كلا او بعضا نصا او ظاهرا سبعة الاول ترتيب الاداء على القضاء وهو المحكي عمن عدا الديلمي والشيخ
ورام ممن تقدم ذكره من الفقهاء الثاني التسوية بين اقسام الفوائت واسباب الفوائت في مقابل التفاصيل المتقدمة الثالث فورية القضاء
المحكية عن صريح المفيد والسيد والحلبي والحلي وظاهر الشيخ والقديمين والابي بل عن المفيد والقاضي وابي المكارم والحلي الاجماع على ذلك
الرابع بطلان الحاضرة اذا قدمت على الفائتة في السعة وهو المحكي عن صريح الشيخ والسيدين والقاضي والحلبي والحلي وعن الغنية الاجماع
عليه الخامس العدول عن الحاضرة الى الفائتة اذا ذكرها في الاثناء وهو المحكي عن المرتضى والشيخ والقاضي والحلبيين والحلي وعن المسائل الرسية
للسيد والخلاف للشيخ وخلاصة الاستدلال للحلي وشرح الجمل الاجماع عليه السادس وجوب التشاغل بالقضاء الا عند ضيق الاداء والاشتغال
بما لا بد منه من ضرورات المعاش من الكسب والاكل والشرب والنوم وهو المحكي عن صريح المرتضى والشيخ والقاضي والحلبي والحلي بل هو لازم كل من قال
بالفورية ولذا ذكر الابي فيما حكي عنه ان عند اصحاب المضايقة لا يجوز الاخلال بالقضاء الا لاكل او شرب ما يسد به الرمق او تحصيل ما يتقوت به هو
وعياله ومع الاخلال بما يستحق العقوبة في كل جزء من الوقت انتهى السابع تحريم الافعال المنافية للقضاء عدا الصلوة الحاضرة في اخر وقتها وضروريات
الحيوة وهو المحكي عن صريح المرتضى والحلي وظاهر المفيد والحلبيين حيث نفوا تحريم الحاضرة في السعة على تضيق الفائتة وبنى المفيد تحريم النافلة لمن
عليه فائتة على تحريم الحاضرة ومقتضاه اسناد التحريم الى القضاء فيطرد في جميع الاضداد وقد ذكر المحقق والعلامة في المعتبر والمنتهى ان لازم
هؤلاء تحريم جميع المباحات المنافية للقضاء وفي تخصيص جماعة نسبة القول بتحريم الاضداد الى المرتضى والحلي خط محمول على ارادتها اختصاصهما
بالتصريح بذلك ولذلك نسبه في محكي التذكرة الى السيد وجماعة ثم اعلم ان هذه المسئلة معنونة في كلام بعضهم بوجوب ترتيب الحاضرة على الفائتة و
عدمه وفي كلام اخرين بالمضايقة والمواسعة ولا ريب ان الترتيب والتضييق غير متلازمين بانفسهما لجواز القول بالترتيب من دون المضايقة من جهة
النصوص وان افضى الى التضييق احيانا كما اذا كانت الفوائت كثيرة لا تقضى الا اذا بقي من الوقت مقدار فعل الحاضرة ويجوز القول بالفورية من دون
الترتيب كما تقدم عن صاحب جملة المؤمنين وان افضى الى التزام الترتيب بناء على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فالقول بان الفورية و
الترتيب متلازمان لا يتجه عن نظر سواء اريد تلازمهما في انفسهما او اريد تلازمهما بحسب القائل يعني ان كل من قال باحدهما قال بالاخر لما عرفت من
وجود القائل باحدهما دون الاخر لكن الانصاف ان معظم القائلين بالترتيب انما قالوا به من جهة الفورية فما ذكره الصميري فيما حكي عنه ان منشا
القول بالترتيب وعدمه القول بالمضايقة وعدمها محل تامل الا ان يريد بها الاكثر او يريد جميع القائلين بالترتيب بالنسبة الى زمانه واولى بالتامل
ما يظهر من بعض من ان القول بالترتيب اصل مسئلة المضايقة بل الحق ان القول بالترتيب والقول بالفورية ليس احدهما متفرعا على الاخر في كلمات جميع
الاصحاب نعم القول بالترتيب متفرع على الفورية في كلمات اكثر اهل المضايقة واما وجوب العدول فهو من فروع الترتيب ويحتمل ضعيفا كونه
غير متفرع عليه ويكون المدرك فيه مجرد النص واضعف منه كونه من فروع الفورية وان لم نقل بالترتيب وجه مع ضعفه يظهر بالتامل واما
بطلان الحاضرة وصحتها في سعة الوقت فيحتمل تفرعه على الفورية بناء على اقتضاء الامر المضيق النهي عن ضده الموسع او عدم الامر به ويحتمل
تفرعه على الترتيب وان لم نقل بالفورية واما حرمة التشاغل بالاضداد فلا اشكال في انه من فروع الفورية هذا خلاصة الكلام
في الاقوال فلنشرع في ذكر ادلتها مقدما لادلة القول بالمواسعة المطلقة متبعا اياها بادلة المضايقة المطلقة ثم نتكلم

في ادلة ما في الاقوال جميعا بحسب الحال فنقول احتج للقول بالمواسعة المطلقة بوجوه احدها الاصل وتقريره من وجوه منها الاول اصالة
البراءة عن التعجيل فان وجوب التعجيل وان لم يكن تكليفا مستقلا بل هو من انحاء وجوب الفعل الثابت في الجملة الا ان الوجوب الثابت على نحو
التضييق ضيق لم يعلم من قبل الشارع والناس في سعة ما لم يعلموا فالتضييق الذي حجب الله علمه عن العباد موضوع عنهم وتوهم ان اصالة البراءة
مختصة بصورة الشك في تكليف مستقل مدفوع في محله بل التحقيق ان مقتضى ادلة البراءة ان كل ضيق يلجئ الانسان شرعا في العاجل وكل عقاب يترتب عليه
في الاجل لا بد ان يكون معلوما تفصيلا او اجمالا ولا يرد شيء من الضيق والعقاب مع عدم العلم فان قلت ان الاحتياط على خلافه وتقريره على ما ذكره بعض
المحققين من المعاصرين ان الوجوب لما اقتضى تحتم الفعل وحرمة الترك فثبوته يقتضي لزوم الامتثال والخروج عن صفة المخالفين للامر وحيث ثبت في
اول اوقات التمكن فترك الامتثال بقصد التاخير عنه او بدونه انما يجوز باحد امرين احدهما اذن الشارع فيجوز الترك وان ادى الى تركه لا الى بدل
الثاني الانتقال الى بدل ثبت بدليته عنه او عن تعجيله معلوم تمكنه منه فيجوز الترك ايضا وان لم ياذن الشارع صريحا وكلا الامرين غير معلوم اما
الاذن فلانه المفروض فانه انما يثبت في الموسع لمكان وجوبه من جهة حرمة تركه عند ظن ضيق الوقت لمضرة او ضيق وقت التمكن وان كان هذا
خلاف مقتضى اطلاق الوجوب لان انتفاء الظن المذكور يقتضي انتفاء خاصية الوجوب ومصلحة الفعلية فان من جرى في علم الله انه يموت فجاءة
في سعة الوقت ان فعل ادى واجبا وان ترك ترك ما جاز له تركه وهو من خواص الندب نعم قد يترتب اثر الوجوب باعتبار وجوب القضاء او بتلك حكمة
نية الوجوب ظاهرا واستحقاق ثواب الواجب وحرمة ازالة التمكن من نفسه كل ذلك خارج عن الظاهر او باعتبار ايجاب العزم على الفعل بدلا عنه
ولم يثبت شيء منها فيه كما ياتي وكان ما ذكر هو الداعي لتخصيص بعضهم الوجوب باول الوقت واخر من اراد والتخصيص حقيقة الوجوب باول وقت
التمكن او اخرها المعلوم او المظنون وكيف كان فحيث ثبت الاذن في التاخير فلا محيص عن القول بجوازه وبعدم الاثم في الفوات المترتب عليه
ان كان مما هو الظاهر من اطلاق الوجوب واشتراكه بين الجميع ولما لم يثبت هنا وجب العمل بمقتضى ظاهر الوجوب كما ذكر ولم يصح قياسه على المؤقت
الموسع ولا سيما مع ما بينهما من الفرق لان تجويز التاخير في المؤقت لا يفضي الى تفويته غالبا بخلاف المطلق واما الثاني وهو الانتقال الى البدل
فموقوف على اثباته هنا على نحو ما تقدم وهو اما العزم على الفعل في وقت اخر او نفس ذلك الفعل والاول لم يثبت بدليته هنا وانما قيل بها في
المؤقت المأذون في تاخيره تحقيقا لحقيقة الوجوب المشترك بين الجميع وتاديه لمقتضى الامتثال الواجب عليهم وحيث تعلق الامر هنا بالقضاء بعينه
ولم يثبت الاذن في تاخيره وكان مقتضى الايجاب ظاهرا هو المنع عن التاخير لم يتجه هنا دعوى بدلية العزم عنه وعن تعجيل فعله مع ان كثيرا من
العلماء وارباب المواسعة ينكرون بدلية العزم في الموسع فلا يستقيم الالتزام بذلك هنا منهم واما نفس الفعل في وقت اخر فلم يثبت بدليته عما كلف
به فيما ولا يعلم التمكن منه فضلا عن وقوعه اما الاول فلان ارادة الشارع ابتداء للفعل في اول اوقات التمكن معلومة واما في ثاني الاوقات فمما لا نعلم
الامر انه لو تركه اولا وجب عليه الفعل ثانيا وكان مجزيا عما كلف به في ذلك الوقت لامتثال التكليف الثابت والا فلا يلزم التخيير ابدا بين جميع الاوقات
واما الثاني فظاهر لعدم احاطة العلم عادة بالعواقب فلو قطع النظر عن عدم ثبوت بدليته لكان في عدم العلم بادراكه كفاية في وجوب المبادرة اذ
يتفق فراغ الذهن عما اشتغل به الذهن يقينا فان المبادر يحتمل قطعه على اي حال وان عرض ما يمنع الاكمال وربما يموت وكان فيبقى ذمته مشغولة بما
وجب عليه فيصير مستحقا للعقاب على تركه الواقع باختياره اذ لا يعتبر في الترك الموجب لذلك ان يكون بحسب جميع الاحوال الممكنة في حصر بل بما هو الثابت
واقعا في شانه ولما كان الواقع غير معلوم قبل وقوعه لم يكن احالة التكليف بالامتثال عليه مع تخلف ما اختلافه فيكون مضيقا لجماعة وموسعا
لاخرين بحسب مراتبها الايات والساعات والشهور والاعوام فيتعين ان يكون منوطا بالتضييق الذي يعلم به حصول الامتثال بالنسبة الى الجميع
من ادخل نفسه في صنف التاركين ثم تداركه فضل الله سبحانه بان ابقاه الى ان ادى المامور به دخل في صنف [illegible] ولكن لا يمكن البناء
على ذلك ابتداء اولا فاولا وان ادت الى فوات الحاضرة الماذون في تاخيرها واما البناء على ظن ضيق وقت التمكن وعدمه كما في الموسع فموقوف
على الدليل وهو منتف هنا فوجب البناء على ما ذكرناه انتهى تقرير الاحتياط ملخصا والجواب ان الامر المطلق انما يقتضي وجوب الكلي المشترك بين الواقع
في اول ازمنة التمكن والواقع فيما بعده من اجزاء الزمان التي يمكن ايقاع المامور به فيها وح فالتاخير عن الجزء الاول ترك لبعض افراد الواجب وهو
لا يحتاج الى اذن من الشارع لان العقل حاكم بالتخيير في الامتثال بين مصاديق المامور به ومن هنا ظهر فساد ما ذكره من ان الوجوب في الواجب الموسع
باعتبار حرمة تركه عند ظن الضيق بل وجوبه باعتبار حرمة تركه المطلق المتحقق بتركه في جميع الاجزاء واما عدم مؤاخذة من فاجاه العجز في اثناء الوقت فليس
لعدم اتصاف الفعل حقيقة بالوجوب فيما قبل الجزء الاخير من الوقت بل لاجل ان الواجب لا يعاقب على تركه الا اذا وقع الترك على جهة العصيان
لاستقلال العقل ودلالة النقل على انه لا عقاب الا مع العصيان ولا عصيان في الفرض المذكور فحصول ما ذكرنا ان الفعل الماتي في كل جزء من الزمان
من افراد المامور به وامتثال لتمامه فلا يتوهم انه بدل من الواجب نظير بدلية العزم بل هو نفسه واما الاحتياط والعجز عن الفرد الاخر فهو انما يوجب حسن
المبادرة بحكم العقل المستقل الحاكم بحسن احراز مصلحة الوجوب ومرجوحية التاخير المفضي احيانا الى تفويتها وان لم يوجب عقابا على المكلف [illegible]

سل قوله عليه السلام اذا دخل الوقت فصل فانك لا تدري ما يكون واما وجوب هذا الاحتياط فلم يثبت بعد حكم العرف والشرع باصالة بقاء التمكن وعدم طرو العجز واجماع العلماء والعقلاء على عدم وجوب المبادرة في الموسع المؤقت وحمل الامر في الرواية المذكورة وامثالها احتمال طرو العجز علة لاستحباب المبادرة دون وجوبها الى غير ذلك مما يقطع معه بعدم كون الاحتمال المذكور سببا لوجوب الاحتياط نعم ربما قيل باستحقاق العقاب لو اتفق ترك الواجب الموسع الغير المؤقت ولا رمية وجوب المبادرة عقلا من باب الاحتياط تحرزا عن الوقوع في عقاب الترك وان لم يجب شرعا لكون من قبيل التضيق الذي يعاقب على تاخيره وان لم يتفق العجز لكن هذا القول مع ضعفه لا ينفع فيما نحن فيه لان الكلام في التوسعة والتضيق المستلزم لوجوب المبادرة شرعا وان علم المكلف بالتمكن في ثاني الحال وتمكن واتى بالفعل وبالجملة فلا اشكال في ان الاصل هو عدم وجوب المبادرة شرعا الثاني من وجوه تقرير الاصل استصحاب صحة صلوته الحاضرة على انها حاضرة اذا ذكر الفائتة في اثنائها فان القائل بالمضايقة يدعي فساد الصلوة اذا استمر على نيتها الاولى عند تذكر الفائتة والاصل عدمه ويرد عليه انه قد حققنا في الاصول عدم جريان استصحاب الصحة اذا شك في اثناء العمل في شرطية امر فقدا ومانعية امر وجد كالترتيب بين الحاضرة والفائتة فيما نحن فيه هذا كله بناء على كون صحة الاجزاء السابقة على الذكر واقعية واما اذا قلنا بان وجوب القضاء واقعا موجب لفساد الحاضرة واقعا غاية الامر ان المكلف ما لم يتذكر القضاء معذور فالتذكر كاشف عن وجوب القضاء وعدم صحة الاداء في متن الواقع فصحة الاجزاء السابقة على التذكر صحة ظاهرية عذرية من جهة النسيان ترتفع بارتفاع العذر فلا يقبل الاستصحاب ولا يتأتى ذلك الاجماع على صحة الحاضرة اذا لم يتذكر الفائتة الا بعد الفراغ عنها لان هذا لا يكشف الا عن كون الترتيب شرطا علميا لا واقعيا بالنسبة الى الجهل المستمر الى تمام الحاضرة فلا ينافي كونه شرطا واقعيا بالنسبة الى الجهل المرتفع في اثناء الصلوة فان كون الشروط علمية او واقعية تختلف في الموارد حسبما تقتضيه الادلة الا ترى ان النجاسة مانع عليه للصلوة بالنسبة الى الجهل المستمر فلا يبعد من صلى جاهلا الى اخر الصلوة واما الجاهل الذي علم في الاثناء فلا يتم على ما ذهب اليه بعض الثالث من وجوه تقرير الاصل اصالة عدم وجوب العدول من الحاضرة الى الفائتة وفيه انه ان اريد اصالة البراءة عن التكليف بالعدول فلا ريب ان الشك في المكلف به لان اتمام الصلوة واجب اما بنية الحاضرة او بنية الفائتة مع ان اتمامها بنية الفائتة مجمع على جوازه بل رجحانه اما وجوبا واما استحبابا فالامر مردد بين تعيين اتمامها بهذه النية وبين التخيير بينه وبين اتمامها بنية الحاضرة فمقتضى وجوب تحصيل اليقين بالبراءة نقل النية الى الفائتة وان اريد استصحاب عدم وجوب العدول قبل التذكر ففيه انه كان معللا بعذر لاجل النسيان وقد زال العذر والحكم المنوط بالاعذار العقلية كالعجز والنسيان ونحوهما لا يجوز استصحابه بعد رفع العذر فان قلت ان المعلوم عدم وجوب العدول حال النسيان واما كونه لاجل النسيان فغير معلوم قلت لا ريب ان النسيان علة مستقلة لعدم وجوب العدول فاذا شك في كون عدم الوجوب السابق مستندا الى هذه العلة او الى علة اخرى وهي مشروعية فعل الحاضرة مع اشتغال الذمة بالفريضة الفائتة فمقتضى الاصل عدم مشروعيتها ح والحاصل ان الكلام اما ان يقع في حكم الناسي بوصف انه ناسي ولا شك انه حكم عذري يدور مدار النسيان وجودا وعدما فلا معنى لاستصحابه بعد ارتفاع العذر واما ان يقع في حكم المكلف واقعا من حيث انه مكلف فاتت عنه فريضة ودخل عليه وقت اخرى ولا علم له من نسيان او غيره ولا ريب ان الشك في مشروعية الحاضرة وعدمها ومن المعلوم ان الاصل عدم المشروعية فاذا ثبت بحكم الاصل عدم مشروعية الحاضرة مع عدم العذر وهو النسيان ترتب عليه وجوب العدول اذ النية شرع فيها فافهم فانه لا يخلو عن دقة الرابع اصالة اباحة فعل الحاضرة وعدم حرمتها اذا شك في فسادها وصحتها من جهة الشك في حرمتها واباحتها المسببة عن الشك في فورية القضاء وعدمها بناء على القول باقتضاء الامر المضيق النهي عن ضده واصالة عدم اشتراطها بخلو الذمة عن الفائتة اذا كان الشك من جهة الشك في اعتبار الترتيب بينها وبين الفائتة ويرد على الاصل الاول ان فساد الحاضرة ان كان من جهة القول بان الامر المضيق يقتضي عدم الامر بضده فيفسد الضد من هذه الجهة اذا كان من العبادات فاصالة الاباحة وعدم التحريم لا تنفع في شيء بل الاصل هو عدم تعلق الامر بذلك الضد في هذا الزمان نعم هذا الاصل مدفوع باصالة عدم التضييق المتقدمة لكنه اصل مستقل قد عرفت جريانه واعتباره والكلام هنا في غيره وان كان من جهة ان الامر المضيق يقتضي حرمة ضده فيرجع الكلام الى الشك في حرمة الحاضرة واباحتها والاصل الاباحة وعدم التحريم ضبانه ان اريد اصالة البراءة فيرد عليه اولا ان حرمة الضد لو ثبت في الواجب المضيق فانما يثبت عند المشهور من باب كون ترك الضد مقدمة لفعل المضيق فيجب والظاهر عدم جريان الاصل في مقدمة الواجب لما كان الشك فيها مسببا عن الشك في وجوب ذيها او عن الشك في اصل وجوب المقدمة في المسئلة الاصولية نعم يجري الاصل في صورة ثالثة وهي ما اذا كان الشك في وجوب الشيء مسببا عن الشك في كونه مقدمة كما اذا شك في شرطية شيء للواجب او جزئيته له والسر في ذلك ان اصل البراءة انما ينفي المؤاخذة على ما لم يعلم كونه منشأ للمؤاخذة ويوجب التوسعة والرخصة فيما يحتمل المنع وهذا انما يتحقق في الصورة الثالثة واما الصورتين الاولتين فلا يلزم من الحكم بوجوب المقدمة مؤاخذة عليها ولا منع ولا ضيق حتى ينفي بادلة البراءة الدالة على نفي المؤاخذة عما لم يعلم وتوجب الرخصة فيه وثانيا ان اصالة عدم الحرمة للحاضرة معارضة باصالة البراءة وعدم اشتغال الذمة بها وان شئت فقل ان الامر دائر بين حرمة الحاضرة ووجوبها

فلا اصل فيه ويمكن ان يجاب لو اريد باصالة عدم الحرمة استصحابها بان يقال انه يشك في ان الوجوب الحادث للقضاء كان على الفور حتى يوجب حرمة الحاضرة او على التوسعة حتى يبقى الحاضرة على حالها من عدم الحرمة فالاصل بقائها فان قلت انا نفرض ثبوت الوجوب للحاضرة في اول وقتها قبل تذكر الفائتة ثم نقول الاصل بقاء وجوبها بعد التذكر قلت قد عرفت ان تذكر الفائتة ليس محدثا لوجوبها بل السبب له واقعا هو فوت الاداء وانما يرتفع بالتذكر العذر المسقط للتكليف وهو النسيان وح فالوجوب الثابت للحاضرة قبل التذكر وجوب ظاهري يرتفع بارتفاع مناطه وهو النسيان الكل الا ان ما ذكرنا من معارضة استصحاب عدم الحرمة باستصحاب عدم الوجوب غير مستقيم لان الشك في مجرى الاصل الثاني مسبب عن الشك في مجرى الاصل الاول فالاول حاكم على الثاني لما تقرر في الاصول فالصواب الجواب عن الاستصحاب المذكور بما سيجيء في الوجه الخامس من تقرير الاصل مما كله في اجراء الاصل في الحكم التكليفي وهي حرمة الحاضرة واما اصالة عدم اشتراطها بخلو الذمة عن الفائتة فان اريد بها اصالة البراءة بناء على القول بجريانها عند الشك في شرطية شيء للعبادة فهو حسن على هذا القول الا ان ظاهر كلام المستدل به ارادة اصالة اطلاق الامر بالحاضرة وسيأتي الكلام في الاطلاقات الخامس ان الحاضرة كان يجوز فعلها في السعة قبل اشتغال الذمة بالفائتة فكذا بعده للاستصحاب وهذا الاستدلال حكاه بعض المعاصرين عن المختلف وقال انه فاسد لتعدد الحاضرة في الحالتين وعدم ثبوت الحكم لكل حاضرة والا استغنى عن التمسك بالاستصحاب وهو لا يجري مع تعدد المحل ثم قال واما الاستدلال بانه لو لم يكن عليه قضاء لجاز له فعل الحاضرة في السعة فكذا مع ثبوته ففاسد ايضا لان مرجعه الى القياس او استصحاب الحكم الغير الثابت من اصله الا على سبيل الفرض في نفس ما نحن فيه وكلاهما باطل اقول استصحاب الحكم الشرعي على قسمين احدهما استصحاب الحكم الجزئي الثابت بالفعل كما اذا مضى من الوقت مقدار الفعل مع الشرائط ثم سافر الى اربع فراسخ وشككنا في حدوث وجوب القصر عليه بعد وجوب الاتمام عليه بالفعل بناء على ان العبرة بحال الاداء دون الوجوب ومات مجتهد الذي افتى بوجوب الجمعة عليه فشك في حدوث وجوب الظهر عليه بعد وجوب الجمعة فعلا او رأت دما شبيها بالحيض فشك في ارتفاع وجوب الصلوة الثابت عليه بالفعل الى غير ذلك من الامثلة والثاني استصحاب الحكم الكلي الثابت عليه بطريق القضية الشرطية مثل حكم الشارع بان التمام يجب بشروطها على الحاضر والجمعة يجب بشروطها على المقلد من قال بوجوبها والصلوة يجب بشروطها على الطاهر من الحيض والنفاس في هذه الاحكام شرطية لا يتوقف صدقها على صدق شروطها بل تصدق مع فقد الشرائط كدخول الوقت ووجدان الطهور فلا يعتبر في استصحاب ما كان من هذا القبيل تنجز الحكم الشرعي وتحققه فاذا فرضنا ان الشخص كان في بلده فاقدا للطهورين او لم يدخل عليه الوقت ثم سافر الى محل يشك في بلوغه المسافة لشبهة في الحكم او الموضوع فلا يجدي شيء في استصحاب حكم التمام في حقه انه لم يتنجز عليه وجوب التمام في السابق من جهة عدم دخول الوقت وفقد الطهور بل يكفي كونه في السابق ممن يجب عليه التمام اذا وجد في حقه شرائط الصلوة وكذا استصحاب وجوب الجمعة ان مات مقلده واستصحاب وجوب الصلوة على من رأت دما شك في كونه حيضا لشبهة في الحكم او الموضوع فانه يحكم باستصحاب وجوب الصلوة عليه ان في الزمان السابق غير واجد للشروط ولا يضر عدم ثبوت الحكم بالفعل في استصحاب الحكم الكلي بل لو عورض استصحاب الحكم الكلي باستصحاب عدم الحكم الفعلي كان الاول حاكما لان الشك في الثاني مسبب عن الشك فيه اذا عرفت هذا فنقول ان تحقق الفعل موسعا في اول وقتها حكم شرعي كلي وخطاب الهي يتعلق بالمكلف وان توقف تنجزه وثبوته فعلا على شروط لكن فقد تلك الشروط لا يقدح في صدق الحكم الكلي على وجه القضية الشرطية بان يقال ان هذا المكلف ممن يجب عليه الصلوة ويصح منه بمجرد دخول وقتها واجتماعها في شرائط الصلوة فاذا حدث وجوب القضاء عليه لفوات بعض الفرائض يقع الشك في ارتفاع الحكم الكلي المذكور فيبقى الاصل بقائه فالمستصحب هو الحكم الكلي الخاص بالصحة والوقوع في اول الوقت لا على خصوص الحاضرة المتنجزة عليه حين فراغ الذمة عن الفائتة حتى يمنع التساري الى الحاضرة التي يدخل وقتها حين اشتغال الذمة بالفائتة الا بالقياس ابدا لان الدليل العام المغني عن الاستصحاب وما ذكره اخيرا من تقرير الاستصحاب فهو ايضا راجع الى ما ذكرنا وتوهم كونه من القياس او من استصحاب الحكم الفرضي مدفوع بما ذكرنا فان استصحاب الحكم المعلق على شروطه قبل تحقق شروطه راجع الى استصحاب امر محقق منجز كما يظهر بالتأمل ولا يخفى ان وجود مثله في المسائل الشرعية والمطالب العرفية اكثر من ان يحصى واعتماد ارباب الشرع والعرف عليه امر لا يكاد يخفى وهذا الاصل بعينه هو استصحاب عدم حرمة الحاضرة الذي تمسك به المعترض في التقرير الرابع من تقرير الاصل الا ان ذلك عدمي وهذا وجودي لكن جريان كليهما على الوجه الذي ذكرنا هنا وما ذكره من الاعتراض جار في ذلك ايضا فلا يسلم احدهما ومنع الاخر يحكم الا ان يريد من الاصل هناك اصالة البراءة لا الاستصحاب وقد عرفت ضعف التمسك بالبراءة وكيف كان فالاستصحاب على الوجه الذي ذكرنا لا غبار عليه وقد عرفت سابقا ضعف معارضته باستصحاب عدم وجوب الحاضرة لانه حاكم عليه نعم من لا يجري الاستصحاب في الحكم الشرعي اما مطلقا كما هو مذهب بعض او فيما يحتمل مدخلية وصف في الموضوع مفقود في الحال اللاحق كما هو المحتمل لم يمكن له التمسك بما نحن فيه لاحتمال كون الحكم الكلي المستصحب وهو وجوب الصلوة في الجزء الاول من الوقت في الحال السابق اعني قبل الاشتغال بالقضاء منوطا بخلو الذمة عن القضاء فكون المكلف فارغ الذمة من القضاء يجوز له فعل الحاضرة في اول وقتها والشك في المدخلية

يرجع الى الشك في بقاء الموضوع فلا يجري الاستصحاب لا شرطه بقاء الموضوع يقينا لكن الاستدلال المذكور مبني على المشهور بين العلامة ومن تأخر عنه من اجراء الاستصحاب في امثال المقام المتأسس اصالة عدم حرمة المنافيات لفعل الفائتة من المباحات الذاتية وهذا الاصل حسن بعد الاستصحاب دون البراءة لما عرفت في التقرير الرابع والخامس على اى تقدير فهذا الاصل انما يثمر في رد من قال بوجوب الترتيب من جهة فساد القضاء بحرمة الحاضرة والقول بان الحرمة المقدمية توجب الفساد لو كان المنافي المحرم من باب المقدمة من العبادات واما لو لم نقل كما هو مذهب جماعة منهم المحقق الثاني في شرح القواعد في باب الدين بل ربما نسبه بعضهم ككاشف الغطاء قده الى كافة الاصحاب فلا ثمرة لهذا الاصل لان اثبات الترتيب من باب الاخبار الدالة على تقديم الفائتة لا من وجوب المبادرة اليها من باب ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده فيفسد الحكم بالفساد من هذين الوجهين يجامع عدم حرمة الحاضرة فلا يترتب على اصالة عدم الحرمة الحكم بصحة الحاضرة في السعة بعد القول بالفصل مع ان التمسك بالاجماع المركب في عدم القول بالفصل فيما اذا ثبت احد شطري المسألة بالاصول الظاهرية محل اشكال فقد انكره غير واحد ولا يخلو عن قوة وكيف كان فالاصل المعتمد في المسألة هو الاصل الاول وهو اصالة عدم الفورية وقد يعارض باقتضاء اصالة الاشتغال الترتيب في سبيل الكلام عليها في ادلة القائلين بالمضايقة الثاني من حجج القائلين بالمواسعة الاطلاقات وقد ضبطها بعض المعاصرين في طوائف من الكتاب والسنة الاولى ما دل على وجوب الحاضرة على كل مكلف حين دخول وقتها ووجوب قضائها على كل من فاتته مع مضي ما يسعها عن وقتها او على ولية بعد موته ان لم يقضها بنفسه فلو وجب تاخيرها عن الفوائت لزم ان لا يجب على من عليه فائتة معلومة الا بعد ضيق وقت الحاضرة او مضي زمان يسع الفائتة وايضا يلزم ان لا يجب عليه قضاء حاضرة الا اذا ادرك وقت منها او مضي زمان يسع الجميع فلو مات قبل ذلك او عرض حيض او شبهه لم يكن مشغول الذمة بالقضاء ولم يجب على وليه تداركه بعد موته وكل هذه مخالفة للاطلاقات المذكورة ويرد عليه ان القائل بالترتيب ووجوب تاخير الحاضرة عن الفائتة اما ان يقول به من جهة فورية القضاء عنده نظرا الى ان الامر بالشيء يقتضي عنده النهي عن الضد الخاص واما ان يقول به من جهة وجود الدليل على اشتراط الترتيب في الحاضرة وان لم يقل بفورية القضاء وكل تقدير فلا يرده الاطلاقات المذكورة ولا يلزم تقييد لتلك الاطلاقات من جهة قوله بالترتيب اما اذا قال به من الجهة الاولى فلانه يدعي ان الصلوة التي هي واجبة في اول الوقت من حيث هي لو خلي وطبعها قد عرض لها عدم الوجوب لاجل عروض الحرمة لها من باب المقدمة او واجب فوري وان شئت فقل ان وجوبها في اول الوقت مقيد عقلا بعدم الامتناع العقلي او الشرعي فاذا فرض الحرمة لها من باب المقدمة صار ممتنعا شرعا لان المانع الشرعي كالمانع العقلي فهو نظير ما اذا عرض واجب فوري اخر في اول الوقت كاداء دين فوري او انقاذ نفس محترمة ونحوهما فانه لا يلزم التقييد في تلك الاطلاقات بعد هذه العوارض بل انما نقول ان تلك الاطلاقات مسوقة لبيان حكم الصلوة في اول الوقت لو خليت نفسها فلا ينافي عدم الوجوب لها لعارض يعرضها كما ان قول الشارع لحم الغنم حلال او طاهر لا ينافي حرمة اللحم المسروق ونجاسة اللحم الملاقي للنجس لان الحلية والطهارة الذاتيتين لا ينافيان الحرمة والنجاسة العرضيتين واما ان نقول انها مقيدة بالتمكن وعدم الامتناع عقلا او شرعا فاذا ادعى مدعي الامتناع الشرعي فيما نحن فيه لاجل الحرمة المقدمية فلا ينفي ادعائه بالاطلاقات نعم لبطال دعوى الحرمة المقدمية الموجبة لعروض عدم الوجوب والامتناع الشرعي بالاستدلال عليه هذا غير الاستدلال على نفي قوله بالاطلاقات بل وجوب الاطلاقات كعدمها لانعقاد الاجماع والضرورة على ان الحاضرة لو لم يمنع عن فعلها في اول الوقت مانع عقلي او شرعي متصفة بالوجوب والصحة وهذا القدر كاف في صحة الحاضرة بعد ثبوت عدم المانع ولو بحكم الاصل المتقدم الدال على عدم الفورية الموجبة لطرو الحرمة على فعل الحاضر نعم لو انكر احد ثبوت تلك الاطلاقات لتجردها لبيان حكم الصلوة في نفسها على حد قول الشارع الغنم حلال او طاهر في مقابل قوله الكلب حرام او نجس وادعى سوقها لبيان التكليف وحمل المكلف في اول الوقت على الفعل بحيث يظهر من اطلاق بعث المكلف على الفعل عدم كونه ممنوعا من طرف الامر صح التمسك بها في كل مورد شك في فوريته ما يزاحمها وانتفاء الفورية عنه بحكم تلك الاطلاقات وحكم مزاحمها بعد المنع الشرعي كان كلما وجد من الدليل على فورية شيء يتوقف على تاخير الحاضرة مقيدا لتلك الادلة معارضا لها لكن المتأمل في تلك الاطلاقات اذا انصف لا يجد من نفسه الا ما ذكرنا اولا هذا كله مضافا اذا قيل بالترتيب من جهة الفورية واما اذا قيل به من جهة ورود الدليل على اشتراطه في الحاضر فيصير حاله كحال سائر الشروط المعتبرة في الصلوة فان وجوب الصلوة في اول الوقت انما هو مع التمكن من فعلها جامعة للشروط فاذا شك في شرطية شيء للصلوة كطهارة ما على موضع الجبهة من مكان المصلي وانه هل يجب تحصيله اذا كان مفقودا عند دخول الوقت ام لا فلا يجوز التمسك بالاطلاقات المذكورة لنفي شرطية المشكوك لاجل اطلاق الحكم فيها بثبوت الوجوب في اول الوقت وعدم وجوب التاخير للصلوة وكذا لو شك في جزئية شيء يجب معرفته كالسورة بعد الحمد فانه لا يجوز ان يتمسك بالاطلاقات المذكورة لعدم وجوب تاخير الصلوة حتى يتعلم السورة وبعبارة اخرى تلك الاطلاقات دالة على وجوب الصلوة في اول الوقت ومسئلتنا ان الصلوة هل يعتبر فيها الشرط الفلاني كتاخرها عن الفائتة وطهارة ما على موضع الجبهة مثلا او قراءة السورة بعد الحمد لا تتم بثبوت شرط او جزء للصلوة يوجب تقييد لفظ الصلوة بناء على وضعها

للاثم لا تقييد اطلاق وجوبها عند دخول الوقت فيكون هذه الاطلاقات كاطلاق اقيموا الصلوة بل التحقيق عدم جواز التمسك بها وان جوزنا التمسك باطلاق اقيموا الصلوة لنفي الشرطية والجزئية عند الشك لان اطلاق الصلوة في هذه الاطلاقات مسوق لبيان حكمها من حيث وقت وجوبها فلا تقييد مطلوبية كل ما يسمى صلوة فحالها كسائر الاطلاقات المسوقة لبيان احكام الصلوة بعد الفراغ من بيان اجزائها كاحكام الجماعة والخلل والقضاء ونحو ذلك واما اطلاقات وجوب القضاء على من مضى عليه من الوقت مقدار الفعل فان كان المراد مقدار الصلوة والطهارة دون غيرها من الشروط فلا دلالة فيها على المقام وان كان المراد مقدار الصلوة وتحصيل جميع الشروط فهي ساكتة عن بيان الشروط فاذا ادعى شرطية شيء للصلوة فلا دلالة فيها على نفيها كما لا دلالة في الثانية ما دل بعمومه او اطلاقه على صلاحية جميع اوقات الحواضر لادائها بالنسبة الى جميع المكلفين فيشمل من عليه فائتة ايضا فيصح له فعل الحاضرة في السعة ويرد عليه ما في سابقه من عدم فائدة في اطلاقها سواء جعلنا اعتبار الترتيب من جهة الفورية ام من جهة ثبوت اشتراط الحاضرة بتاخرها عن الفائتة اذ لا دلالة لها في صلاحية كل جزء من الوقت للحاضرة وهذا غير منكر عند اهل المضايقة فانهم لا يقولون بعدم الصلاحية للحاضرة وانما يقولون بعروض ما اوجب تاخرها او يكون مشروطا بشرط سقوطه يحتاج الى تحصيله وهو فراغ الذمة عن الفائتة نعم ربما يظهر من بعض العبارات المحكية عن السيد المرتضى ما يوهم عدم صلاحية زمان الاشتغال بالفائتة لاداء الحاضرة وح فيصلح هذه الاطلاقات للرد عليه لكن من المقطوع ان مراده من عدم صلاحية ذلك الوقت للفعل عدم صلاحية الفعل في ذلك الوقت الثالثة ما دل على انه اذا دخل وقت الفريضة لا يمنع من فعلها شيء الا اذا تاملها الرواتب مثل قولهم ع اذا زالت الشمس فلا يمنعك الا سبحتك وقولهم ع اذا زالت الشمس دخل وقت الصلوتين الا ان بين يديها سبحة وذلك اليها طولت او قصرت ويرد عليه ان هذه الروايات في مقام توهم رجحان تاخير الظهر الى حد محدود كالقدمين والذراع والقامة على ما يتراءى من بعض الاخبار الدالة على هذه التحديدات فبين الامام بذلك انه ليس بعد دخول الوقت مانع عن فعل الفريضة الا النافلة فلا ينتظر القدمين ولا الذراع ولا القامة ولا غيرها والذي يكشف عما ذكرنا ما عن محمد بن احمد بن يحيى قال كتب بعض اصحابنا الى ابي الحسن ع انه روي عن ابائك القدم والذراع والقامة والقامتين وظل مثلك والذراعين فكتب لا القدم ولا القدمين اذا زال الشمس فقد دخل الصلوة وبين يديها سبحة فان شئت طولت وان شئت قصرت الحديث والحاصل ان من لاحظ الاخبار المذكورة يظهر له ما ذكرنا في معنى الرواية غاية الظهور ثم انه كيف يمكن الاستدلال بهذه الاخبار مع ان المراد بالمنع قوله ع لا يمنعك المنع الكمالي لا منع الصحة والاجزاء بقرينة استثناء النافلة والمطلوب في مسئلة المضايقة منع الفائتة عن صحة الحاضرة قبلها فافهم الرابعة ما دل على تاكد استحباب فعل الصلوة جماعة مع استمرار السيرة في الجماعات على المبادرة اليها في اوائل الاوقات وما دل على تاكد استحباب فعل الصلوة في المساجد وعلى استحباب الاذان والاقامة وتاكدهما في بعض الصلوات واستحباب اختيار السور الطوال في بعضها والاتيان بتمام سننها فان امتثال هذه المستحبات في الحاضرة يقتضي عدم تاخيرها الى آخر الوقت وفي الفوائت يقتضي عدم المبادرة الى كل منهما والجواب عن هذه كلها يظهر مما ذكرنا من ان هذه الاطلاقات لا تنفي فورية القضاء ولا اشتراط الاداء بخلو الذمة عن القضاء والمتأمل يجد بعد الانصاف ان هذه كلها اجنبية عن المطلب الخامسة ما دل على استحباب المستحبات ويرد عليها ما ورد في السابق وهي نظير ادلة اباحة المباحات السادسة ما دل على انه لا تعاد الصلوة الا من خمسة وعلى ان فروض الصلوة سبعة او عشرة ويرد عليه ان المراد عدم الاعادة من الاخلال سهوا بشيء غير الخمسة وان الفروض الشرعية بحسب اصل الشرع في الصلوة سبعة واكثر اهل المضايقة يدعون ان فورية القضاء يمنع عقلا عن صحة الاداء وكيف كان فالتمسك بهذه وامثالها مما لم نذكره وان ذكره بعض المتتبع للقرطاس فضلا عن العمر اليضا ما دل على تاكد استحباب المبادرة مطلقا الى الصلوة في اوائل اوقاتها فيشمل من عليه فائتة ويرد عليه ما تقدم في اطلاقات الوجوب في اول الوقت وصلاحية كل جزء من الوقت للحاضرة من انها لا تنفي وجوب تقديم الفائتة سواء اخذناه من فورية القضاء بناء على اقتضائها النهي عن الحاضرة او من دليل اعتبار الترتيب في الحاضرة وان لم يحكم بفورية الفائتة مضافا الى ان الاستحباب المذكور انما يتوجه الى فعل الحاضرة في اول الوقت بعد الفراغ عن وجوبها وصحتها لان استحباب بعض افراد الواجب فرع وجوبه في الواقع وفي لحاظ الحاكم بالاستحباب والكلام في هذه المسئلة في ثبوت اصل وجوب الحاضرة في الجزء الاول من الوقت لمن عليه فائتة فالحكم بالاستحباب مقصور على من لا مانع في حقه عن وجوب الحاضرة عليه في اول الوقت وقد يرد هذه الاطلاقات بوجوب رفع اليد عنها من جهة تسليم اهل المواسعة لاستحباب تقديم الفائتة فلا يجامع استحباب الحاضرة في اول وقتها وفيه نظر اما اولا فلان بعض اهل المواسعة كالصدوقين وعبيد الله الحلبي وغيرهم الى استحباب تقديم الحاضرة وذهاب بعض الى التخيير بين تقديم الحاضرة وتقديم الفائتة ولان هذا القول كالقدماء في اول المسئلة القول بافضلية فعل الحاضرة في وقت فضيلتها واما ثانيا فلان القول باستحباب تقديم الفائتة اما ان يكون من جهة الاخبار فلا ينافي افضلية الحاضرة من حيث الفضيلة التي هي مقتضى الادلة الاجتهادية فيكون المسئلة نظير الحكم بافضلية الاتمام في المواطن

الاربعة لظاهر الادلة وان القصر احوط وكذا الحكم بافضلية صلوة الجمعة وكون الظهر احوط واما ان يكون من جهة الاخبار الدالة على استحباب تقديم الفائتة بحملها على الاستحباب بعد فرض اخبار المواسعة لكن نقول لا تنافي بين استحباب تقديم الفائتة وبين استحباب فعل الحاضرة في وقت فضيلتها فان امكن الجمع بين المستحبين بان يقضي الفائتة ويعقبها بالحاضرة قبل خروج وقت فضيلتها فقد فاز بالمصلحتين ان لم يمكنه الا احدهما بعينها فيتخير ولا يعينها بجزاء وقد الحاضرة لكثرة ما دل من الاخبار على الحث عليها في ذلك الوقت وتوعيد مؤخرها عن اول الوقت من غير عذر الا لاهل الاعذار او لصلوة الصبيان ونحو ذلك كيف كان ذكر في كل من فعل الحاضرة في وقت الفضيلة وتقديم الفائتة عليه مستحبا تاما لم يمنعه مانع وقد ذكرنا ايضا في اوائل المسئلة ان جهات استحباب تقديم الفائتة ثلاث وجهات تقديم استحباب الحاضرة اربع وتلك بمراحظة ما يمكن اجتماعه من جهات تقديم احدهما مع جهات تقديم الاخرى فتدبر الثالث من وجوه الاحتجاج لاهل المواسعة الاخبار الخاصة في المختص بحكم قضاء الفوائت وهي طوائف الاولى ما دل على توسعة القضاء في نفسها من جملة ذلك اطلاق الاخبار الكثيرة المشتملة على الامر بالقضاء من دون تقييد بما ورد في الحائض والنفساء ويرد عليه ان الاستدلال بالاوامر المطلقة خصوصا الاوامر الواردة في الحائض والنفساء في مقابلة اصل الوجوب من غير تعرض لوجوب المبادرة وعدمها فان الامر مبنيا على عدم دلالته بالوضع على الفور لا يدل على عدمه بل غايته الامر سكوته عنه فلا ينافي ارادة الامر المبادرة اليه بامر اخر وليس بلزوم تصريح في تلك الاوامر بالمبادرة للفور وان كان عليه فانما الدليل الا ان الاطلاقات لا تدل على خلافه نعم ظاهر الامر حيث انه موضوع لطلب الفعل الغير المقيد بزمان حصول الامتثال بالاتيان به في الزمان الثاني والثالث وان قلنا بدلالته على الفورية جدا ومنها ما عن اصل الحلبي الذي عرض على الامام الصادق صلوات الله عليه واستحسنه خمس صلوات يصلين على كل حال ومتى احب صلوة فريضة نسيها يقضيها مع طلوع الشمس وغروبها وصلوة ركعتي الاحرام وركعتي الطواف الفريضة وكسوف الشمس عند طلوعها وغروبها ويرد عليه ان قوله يصلين على كل حال يدل على مشروعيتها في مقام رفع توهم المنع عنها عند طلوع الشمس وغروبها لما استفاض من الاخبار الظاهرة في النهي عن الصلوة عند طلوع الشمس وغروبها وانها تطلع بين قرني الشيطان وليس المراد سعة فيها واختيار المكلف في تعجيلها وتأخيرها لان هذا غير ممكن في الكسوف والطواف وصلوة الميت المذكورة في بعض الاخبار معها فلا ينافي هذا وجوب تعجيل القضاء متى ذكرها ولذا جمع في بعض الاخبار بين الفقرة المذكورة وبين وجوب القضاء متى ذكرها مثل رواية زرارة المحكية عن الخصال عن ابي جعفر عليه السلام قال اربع صلوات يصليها الرجل في كل ساعة صلوة فاتتك فمتى ذكرتها اديتها وركعتي طواف الفريضة وصلوة الكسوف والصلوة على الميت اما قوله متى احب فظاهر في تبدل على جواز التأخير لعدم جوازها في باب الصلوات المذكورة في الرواية فلا بد من تأويلها على وجه لا ينافي التعجيل لا يحضرني الان تأويل حسن له ولا يهمنا ايضا هذا مع ان العبارة المذكورة لم تثبت بروايته لان الحلبي لم يسندها الى امام فلعلها فتوى استنبطها من ظاهر بعض الروايات الدالة على التوسعة ومنها ما عن الجعفي في كتاب الفاخر الذي ذكر في اوله انه لم يرو فيه الا ما اجمع عليه وصح عنده عن قول الائمة عليهم السلام من قوله والصلوات الفائتات تقضى ما لم يدخل عليه وقت صلوة فاذا دخل وقت صلوة بدأ بالتي دخل وقتها وقضى الفائتة متى احب ويرد عليه ان الظاهر عدم كون القول المذكور متنا بالرواية وانما هو معنى مستنبط من الروايات الظاهرة في المواسعة فليس دليلا مستقلا ومنها رواية عمار المشتملة على مسائل متفرقة منها ما عن الرجل يكون عليه صلوة في الحضر هل يقضيها وهو مسافر قال نعم يقضيها بالليل على الارض فاما على الظهر فلا يصلي كما يصلي في الحضر فان الظاهر بقرينة المنع عن القضاء على ظهر الراحلة والامر بفعلها كما في الحضر ان المراد قضاء ما يجب فلو كان القضاء مضيقا لجاز فعله على الراحلة كما في الفريضة المضيقة لضيق وقتها او وقت التمكن منها ونحو ذلك وانه لا دلالة لها الا على عدم جواز فعل الفريضة على الراحلة واما وجوب النزول عنها لاجل القضاء ان تمكن وعدمه ان لم يتمكن فلا تعرض لها في الرواية نعم ربما كان في قوله يقضيها بالليل دلالة على انه يؤخرها الى الليل ليقع على الارض فلا يقضيها بالنهار ليقع على الراحلة على ما هو الغالب من اداب المسافرين خصوصا العرب المشي بالنهار فيكون وجه الدلالة ظهورها في ترخيص تأخير القضاء الى الليل وعدم وجوب المبادرة اليها بالنهار ثم يمكن للقائلين بالمضايقة ان يقولوا ان المبادرة انما تجب اذا امكن فعل القضاء مستجمعا لجميع الشروط الاختيارية لا مطلقا لان التضييق انما جاء من دلالة الامر على الفور او من ورود الدليل على وجوب التعجيل على كل تقدير فالفعل المشروط في نفسه بشروط اذا اخره المكلف لتحصيل شرط من شروطه لا يعد متوانيا فيه غير متعجل اذا لم يكن التأخير لا يمكن لتحصيل الشرط ولهذا لا يلتزم اهل المضايقة بسقوط السورة وطهارة الثوب والبدن بل مقدار الطهارة المائية اذا اوجب التأخير وكان التعجيل يحصل بالتيمم والسر في ذلك ان ترخيص الفعل بدون الشرائط الاختيارية انما يكون عند الاضطرار والاضطرار انما يحصل اذا دار الامر بين فوت اصل الواجب اما لضيق الوقت او لطرو المانع ولو بحسب ظن المكلف وفوات شروطه واجزائه الاختيارية واما اذا دار الامر بين فوات التعجيل الى الفعل وفوات تلك الشروط والاجزاء الاختيارية فلا يهمل جانب الشروط ويراعى التعجيل الا من ان التعجيل المطلوب انما عرض للفعل بعد اعتبار الشروط والاجزاء المطلوب تعجيل الفعل المستجمع لها فمتى لم يمكن تعجيل الفعل المستجمع لها وارتقب زمان

الاطاعة مرعاة جانب الشروط والاجزاء وان تأخر زمان الفعل

الاستجماع فلا يعد عاصيا في التعجيل وهذا هو السر في التزام العقلاء في مقام ... واما توهم ان الامام عليه السلام انما امر بالفصل بين السفر والحضر بل لا يبعد هذا تأخير الان التأخير والتعجيل انما يعتبران بالنسبة الى ازمنة الامكان فاما ... ان كما لا يخفى فترك الاستفصال لا يجدي وعزوه فيامره بترك عن الضرر والمسلم لتأخير القضاء الى الليالي فمدفوع بان مقتضى السؤال الا يقضي ... قضيها بالنهار فقال لا يقضي ومنها رواية اخرى عن عمار قال سئلته عن الرجل ينام عن الفجر حتى تطلع الشمس وهو في سفر كيف يصنع الجواب ... يقضي بالنهار صلوة نافلة ولا فريضة بالنهار ولا يجوز ولا يثبت له ولكن يؤخرها ويقضيها بالليل ويرد عليه ان المنع التحريمي من قضاء ... الا في السير مما اجمع على خلافه الفتاوى والاخبار فاما يحمل على التقية فلا يجدي واما على الكراهة وهي بعيدة عن سياقها ومخالفة لظاهر الاخبار الكثيرة منها فان لم يكن هذا كله موجبا لطرحها جاز الافضاء على موردها ولا داعي الى صرفها عن الحرمة الى الكراهة اذ كما ان الحرمة منافية للفتاوى والاخبار فكذلك الكراهة كما لا يخفى ومنها ما رواه في البحار عن السيد ابن طاوس في رسالة غياث سلطان الورى لسكان الثرى عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له رجل عليه دين من صلوة قام يقضيه فخاف ان يدركه الصبح ولم يصل صلوة ليلته تلك قال يؤخر القضاء ويصلي صلوة ليلته تلك والتقريب ان الظاهر من الدين اما خصوص الفريضة الفائتة او الاعم ولا وجه للتخصيص بالنافلة فيدل على جواز تأخير القضاء النافلة الليل ثم عدم الامر بفعلها قبل الصبح يدل على عدم الترتيب ويرد عليه ان ظهور لفظ الدين في الفريضة محل نظر بل لا يبعد عند من له ذوق سليم ان يراد من الدين في مقابل صلوة ليلته تلك صلوات الماضية من الليالي فيكون حاصل الجواب ترجيح الاداء نافلة تلك الليل على قضاء نافلة ساير الليالي ولو اغمض عن ذلك فنقول ان التمسك بعمومه حسن لنفي الفورية واما نفي الترتيب فلا لاشتماله على خصوص ... على تفصيل المحقق والعلامة ومنها ما عن السيد ابن طاوس ايضا في رسالة المواسعة عن امالي السيد ابي طالب الحسيني باسناده الى جابر بن عبد الله قال قال رجل يا رسول الله صلى الله عليه وآله كيف اقضي قال صل مع كل صلوة مثلها قال يا رسول الله قبل ام بعد قال قبل وفيه ان الامر بالصلوة ليس للوجوب قطعا فيمكن ان يكون ارشاد الكيفية قضاء ذلك الشخص فلعله كان القضاء مستحبا في حقه فيستحب له قبل كل صلوة ان يقضي صلوة ومنها ما عن الذكرى عن اسمعيل جابر قال سقطت عن بعيري فانقلبت على ام راسي فمكثت سبعة عشر ليلة مغمى عليه فسئلته عن ذلك قال اقض مع كل صلوة صلوة وفيه وان الاستدلال به مبني على وجوب القضاء على المغمى عليه كما اعترف به في الذكرى وهو مخالف للاخبار الكثيرة مع ان الرواية غير مذكورة على ما قيل في كتب الحديث فلعل الشهيد اخذها من كتاب اسمعيل جابر او من كتاب اخر استند فيه الى اسمعيل وهذا مما يوهن التمسك به ومنها الاخبار المستفيضة الدالة على رجحان قضاء الفريضة او مطلق الصلوة عند طلوع الشمس حتى يذهب شعاعها ويرد عليه انها مخالفة للاخبار الكثيرة المتواترة الدالة على خلافها وان ما يقوله الناس ان الشمس تطلع بين قرني الشيطان كاذب انه لو صح فما ارغم انف الشيطان بشيء مثل الصلوة فصلها وارغم انف الشيطان والاخبار الدالة صريحا على عدم المنع عن قضاء الفريضة متى ما ذكرها بل مطلق الصلوة بل فعل ذات السبب فالاولى حملها على التقية وان اشتمل بعضها على ما يخالف العامة فانه غير مناف للحمل عليها خصوصا اذا لم يكن محمل غيرها من جهة ورود الاخبار المعتبرة على خلافها ومنها الاخبار المرخصة لقضاء صلوة الليل في النهار وقضاء صلوة النهار بالليل ان شاء بعد المغرب وان شاء بعد العشاء مثل صحيح ابن مسلم عن الرجل يفوته صلوة النهار قال يقضيها ان شاء بعد المغرب وان شاء بعد العشاء ونحوها صحيح الحلبي الى غير ذلك من الاخبار الدالة على الرخصة المزبورة فان الصلوة المقضية فيها اعم من الفريضة والنافلة بل يتعين حملها في الصحيحين على الفريضة بناء على القول بحرمة النافلة في وقت الفريضة بل وعلى القول بالكراهة ايضا لظهورها في التساوي وعدم مزية في فعلها بعد العشاء ويرد عليها ان الظاهر من صلوة النهار في هذه الروايات نافلتها اذ الغالب التعبير عن الفرائض باسمائها كالظهرين او المغرب والعشاء مع ان الظاهر من فوت صلوة النهار وفوت صلوة الليل في الليل ودخ لا اشكال في ان الحكم قضاء الاول في الليل والثاني في النهار ثم هذا لا يمشي في بعضها مثل قوله اقض صلوة النهار اي ساعة شئت من ليل او نهار ونحوها الا انه يمكن حملها على دفع توهم المنع الحاصل عن مثل رواية عمار المتقدمة المانعة عن قضاء فائتة النهار الا في الليل مع امكان حمل النهار فيها على النهار الاخر لا يوم الفوات الطائفة الثانية من الاخبار ما دل على انه يجوز لمن عليه فائتة ان يصلي الحاضرة في السعة وان يمهل بقيتها اذا ذكر الفائتة في اثنائها فمن جملة ذلك ما عن اصل الحلبي المتقدم من قوله ومن نام او نسي ان يصلي المغرب والعشاء الاخرة فان استيقظ قبل الفجر مقدار ما يصليهما فليصلهما وان استيقظ بعد الفجر فليبدأ المغرب ثم العشاء ودلالته على المطلوب واضحة بناء على ان وقت العشائين يمتد للمضطر الى طلوع الفجر وحمل قوله بعد الفجر على القريب من طلوع الشمس بعيد جدا فحمل الامر بتقديم الفجر على الاستحباب اولى من ذلك التقييد فتم المطلوب لكنها لا تنفي التفصيل المتقدم عن المختلف ومنها ما تقدم عن كتاب الفاخر الذي ذكر في اوله انه لا يروي فيه الا ما اجمع عليه وصح من قول الائمة عليهم السلام من قوله والصلوات الفائتات تقضى ما لم يدخل عليه وقت صلوة فاذا دخل وقت صلوة بدأ بالتي دخل وقتها وقضى الفائتة متى احب ظاهر وجوب التقديم الا ان يحمل على الاستحباب فتم المطلوب في المواسعة المطلقة من دون تفصيل

لكن لا اختصاص ان عدّ هذه الكلام من الرواية مشكل فالظاهر كون الحكم المذكور من هذين الجليلين فتوى مستنبطة من ظاهر الروايات ومنها
ما ارسله الواسطي في كتابه عن الصادق ع ان من كان في صلوة ثم ذكر صلوة اخرى فاتته اتم التي هو فيها ثم قضى ما فاته وحكى عنه نسبة هذا الى
اهل البيت ع في موضع اخر من كتابه ودلالته على المطلوب ظاهرة فلا كلام الا في سنده ومنها رواية ابي بصير المصححة ان نام رجل ولم يصلّ صلوة
المغرب والعشا الاخرة او نسي فان استيقظ قبل الفجر مقدار ما يصليهما جميعا فليصلهما وان خشي ان يفوته احدهما فليبدأ بالعشا الاخرة وان استيقظ
بعد الفجر فليبدأ فليصل الفجر ثم المغرب ثم العشا قبل طلوع الشمس فان خاف ان يطلع الشمس فيفوته احدى الصلوتين فليصل المغرب ثم ليدع العشا
الاخرة حتى يطلع الشمس ويذهب شعاعها ثم ليصل العشا وحكى نحوها عن نسخة السيد طاوس عن كتاب الحسين بن سعيد ونحوها ما عن الفقه
الرضوي مسندا الى العالم بزيادة قوله وان خاف ان يعجله طلوع ويذهب عنهما جميعا فليبدأ اخرهما حتى يطلع الشمس ويذهب شعاعها والدلالة
فيهما ظاهرة على ما سبق في نظيره لا لعبارة الحلبي واما الحكم فيهما بتاخير القضا الى ذهاب شعاع الشمس فهو غير موهن للرواية كما ان صحيحة
زرارة التي هي العمدة في ادلة الترتيب مشتملة على هذا الحكم ايضا لان غاية الامر حمل هذه الفقرة على التقية ولا يوجب حمل ما في الخبر عليها خصوصا
مع احتمال حدوث سبب التقية بعد ذكر الفقرات السابقة مع ان الرواية مروية عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابن مسكان او ابن سنان
خالية عن الفقرة المذكورة فالانصاف ظهورها في المدعى نعم لا ينهض لرد تفصيل المختلف كما عرفت ثم انه حكى عن المحقق في العزية انه اورد على
هذين الخبرين فقال ان خبر ابي بصير وابن سنان يدلان على ان وقت العشا ممتد الى الفجر وهو قول متروك واذا تضمن الخبر ما لا نعمل به دل على ضعفه
ثم قال وايضا فهما شاذان لقلة ورودهما وبعد العمل بهما ثم اجاب عن الاول بانا لا نم ان القول بذلك متروك بل هو قول جماعة من فقهائنا
المتقدمين منهم والمتاخرين منهم ابو جعفر بن بابويه وهو احد الاعيان وقد ذكر ذلك الشيخ ابو جعفر الطوسي في مسائله عن بعض اصحابنا فكانه مشهور
وقالوا هو وقت لمن نام او نسي ولو سلمنا ان الوقت ليس بممتد فما المانع ان يكون للتقية في القضا فان رواية زرارة التي هي حجة في ترتيب القضا
تضمنت تاخير المغرب والعشا حتى يذهب الشعاع ومن المعلوم ان الحاضرة لا يتربص بها ذلك فكيف ما يدعى انه يقدم على الحاضرة ثم اجاب عن
الثاني بانه لا نم شذوذهما وقد ذكرهما الحسين بن سعيد والكليني والطوسي في التهذيب والاستبصار وذكره ابو جعفر بن بابويه في الفقيه وقد اودع
فيه ما يعتقد انه حجة فيما بينه وبين ربه انتهى ومنها مرسلة الوشا عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلم قال قلت الرجل يفوته الاولى والعصر والمغرب
وذكرها عند العشا الاخرة قال يبدأ بالوقت الذي هو فيه فانه لا يأمن الموت فيكون قد ترك صلوة فريضة في وقت قد دخل ثم يقضي ما فاته
الاولى فالاولى وعن المحقق في المعتبر رواية عن جميل فلعله اخذه من كتابه ووجه الدلالة ان المراد من تذكر المنسي عند العشا ما تذكره عند دخول
مطلق وقته واما بدل هذا الجزء للغربية بنا على القول بانه اخر وقت المغرب كما هو مذهب جماعة واما زمان يختص الوقت له وهو ما بعد ثلث الليل
او ربعه بنا على انتهاء المغرب بذلك وبقاء العشا الى نصف الليل وعلى اي حال فدلالة الرواية على رجحان تقديم الحاضرة على الفائتة والتعليل
المذكور وامارة الاستحباب ولو ابيت الا عن كون وقت العشا قبل تضيقه وقتا للمغرب ايضا على ما هو المشهور بين المتاخرين امكن حمل قوله يبدأ
بالوقت الذي هو فيه على المغرب والعشا فيكون المراد نسيان المغرب في اول وقته لا مطلقا ويحتمل ايضا ارادة مغرب الليلة السابقة ويحتمل ايضا
ان يكون قد وضع ذكره على سبيل السهو من السائل في مقام ذكر المثال للفوائت كما جمع في السؤال عن تداخل الاغسال بين غسل العيد وعرفة
والجمعة وان ابيت الا عن كون الكل مخالفا للظاهر قلنا ان عدم مناسبة ذكر المغرب لظاهر السؤال لا يوجب سقوط الجواب عن قابلية الاستدلال
فان ظهور الرواية في تقديم العشا الحاضرة على قضا الظهرين مما لا ينبغي انكاره وهو كاف في اثبات المواسعة المطلقة خصوصا بملاحظة التعليل
المذكور فيها ومنها موثقة عمار قال سئلته عن رجل يفوته المغرب حتى يحضر العتمة فقال اذا حضر العتمة وذكر ان عليه صلوة المغرب فان احب ان يبدأ
بالمغرب بدأ وان احب بدأ بالعتمة ثم صلى المغرب بعد الخبر بناء على ان المراد بالمغرب الليلة السابقة او على القول المتقدم من انتهاء وقت المغرب بدخول
وقت العشا ودلالته على جواز تقديم الحاضرة واضحة ولا اباء فيه الحكم باستحباب تقديم الحاضرة ولا استحباب تقديم الفائتة لامكان حمل
التخيير فيه على ارادة دفع توهم تعين احد الامرين ومنها ما عن السيد ابن طاوس في رسالة المواسعة عن كتاب الحسين بن سعيد عن صفوان
عن العيص بن القسم قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل نسي او نام عن الصلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى فقال ان كانت صلوة الاولى فليبدأ
بها وان كانت صلوة العصر صلى العشا ثم صلى العصر بناء على ان المراد بصلوة الاولى هي مطلق الصلوة التي بعدها صلوة فتعم المغرب ويحتمل ان
يكون المراد بوقت صلوة الاخرى فيها الذي هو وقت اضطراري للاولى فيكون حاصل الجواب ان الصلوة الاولى مع بقاء وقتها الاضطراري
يقدم على الصلوة الاخرى واما مع فوات وقتها مط فيقدم عليها الحاضرة ويمكن ان يراد من الصلوة الاولى صلوة الظهر لشيوع اطلاق الاولى عليها
في الاخبار وكونها اول صلوة صليها رسول الله صلى الله عليه واله لكن تخصيصه بالذكر من باب المثال فيعم الحكم المغرب ايضا ويحتمل ان يراد
بالاولى خصوص الظهر فيكون وجه تقديم الظهر المنسية على العصر انه لا صلوة بعد العصر وفي الرواية احتمالات اخر باعتبار رجوع كل من

الضمير

الضمير في قوله وان كانت وقوله فليبدأ بها الى كل من الحاضرة والمنسية الا ان الاظهر ما ذكرنا مع ان دلالتها على تقديم العشا الحاضرة على العصر
المنسي واضحة على كل حال ومنها المروية عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه ع قال سئلته عن رجل نسي المغرب حتى دخل وقت العشا الاخرة
قال يصلي العشا ثم يصلي المغرب وسألته عن رجل نسي العشا فذكر بعد طلوع الفجر قال يصلي العشا ثم يصلي الفجر وسألته عن رجل نسي الفجر حتى حضرت
الظهر قال يبدأ بالظهر ثم يصلي الفجر كذلك كل صلوة بعدها صلوة فان صدرها وذيلها كالصريح في جواز تقديم الحاضرة على الفائتة واما الحكم فيها
بتقديم العشا المنسية على الفجر فعلى وجه الاولوية كالحكم بتقديم الحاضرة في الصورتين لما ذكر من الضابط في ذيلها لكن يرد عليها ان ظاهرها فوات
وقت المغرب للناسي مع سعة وقت العشا وهو خلاف المشهور والادلة وارادة اخر وقت العشا يوجب الحكم بوجوب تقديم العشا هذا مع ان
الضابط المذكور لا يخ من اجمال لان المشبه به المشار اليه بقوله كذلك كل صلوة بعدها صلوة الحاضرة ويحتمل ان يكون الفائتة ووجه الشبه
اما الحكم بالتقديم واما الحكم بالتاخير والمراد من ثبوت صلوة بعدها اما شرعية صلوة بعدها ولو نفلا لها واما وجوب قضيته بعدها
نعم في بعض الاخبار ما يبين المراد منها وهو ما عن الشيخ باسناده عن الحسن الصيقل قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل نسي الاولى حتى صلى ركعتين
من العصر قال فليجعلها الاولى وليستانف العصر قلت فانه نسي المغرب حتى صلى ركعتين من العشا ثم ذكر قال فليتم صلوته ثم ليقض بعد المغرب قال
قلت جعلت فداك حين نسي الظهر ثم ذكر وهو في العصر يجعلها الاولى ثم يستانف وقلت لهذا يتم صلوته ثم ليقض بعد المغرب قال هذا ليس مثل ذلك
ان العصر ليس بعدها صلوة والعشا بعدها صلوة وفي معناها ما عن دعائم الاسلام بزيادة قوله ان العصر ليس بعدها صلوة يعني لا يتنفل
بعدها والعشا الاخرة يصلي بعدها ما يشاء وهذا التفصيل محمول على الاولوية لشبهة التعليل فان قضا الصلوة بعد العصر جائز اجماعا او على
التقية فيدل على المواسعة وتفسير لما سبق من التفصيل في رواية علي بن جعفر المتقدمة الا ان ظاهره متروك عندنا معاشر القائلين بعدم خروج وقت
الظهر خصوصا للناسي الا اذا بقي مقدار صلوة العصر من فيها ودخ فعلى غير ذلك الوقت يجب العدول وفيه يحرم فلا مورد للاستحباب وهكذا الحكم
المذكور للمغرب فافهم ومنها ما عن الشيخ عن اسمعيل بن همام عن ابي الحسن ع في الرجل يؤخر الظهر حتى يدخل وقت العصر انه يبدأ بالعصر ثم يصلي الظهر وفيه
ما تقدم من انه لا يناسب ما هو المعروف من عدم خروج وقت الظهر الا اذا بقي مقدار صلوة العصر ومنها ما عن الصدوق والشيخ باسنادهما عن اسحق بن عمار قال
قلت لابي عبد الله ع تقام الصلوة وقد صليت فقال صلها واجعلها لما فات ودعوا خصوصا الصلوة التي يصليها او لا يصوره نسيانا وجوا القضا
بعينه نعم ظاهر الرواية الاستحباب فيمكن حملها على محتمل الفوات الطائفة الثالثة ما دل من الاخبار على جواز النفل لمن عليه فائتة
فمن جملة ذلك ما استفاض من قصة نوم النبي صلى الله عليه واله عن صلوة الصبح حتى طلعت الشمس فقام فصلى هو واصحابه او لا نافلة الفجر ثم صلى الصبح
ولا اشكال في سندها ودلالتها الا من جهة تضمنها نوم النبي صلى الله عليه واله وسلم بل في بعضها ما يدل على صدور السهو ايضا منه على ما يقول الصدوق
تبعا لشيخه ابن الوليد عن ظاهر الطبرسي في تفسير قوله تعالى واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا نسبة ذلك الى الامامية في غير ما يؤدونه عن الله
لكن الظاهر شذوذ هذا القول ومهجوريته خصوصا فيما يتعلق بفعل المحرمات وترك الواجبات نعم قال في الذكرى بعد ذكر رواية زرارة
الدالة على نوم النبي صلى الله عليه واله انه لم نقف على راد لهذا الخبر من حيث توهم القدح بالعصمة فيه وظاهره ان قدح مضمونها في
العصمة توهم مخالف لما عليه الاصحاب ممن تعرض لذكر هذه الروايات ويؤيد ما ذكره عن رسالة نفي السهو للمفيد قده انه قال الشاملة ان
يغلب النوم على الانبياء صلى الله عليهم في اوقات الصلوة حتى يخرج الوقت فيقضوها بعد ذلك وليس عليهم في ذلك عيب لا نقص لانه ليس
ينفك بشر من غلبة النوم ولان النائم لا عيب عليه وليس كذلك السهو لانه نقص عن الكمال في الانسان وهو عيب يختص به من اعتراه وقد يكون من فعل الساهي
تارة كما يكون من فعل غيره والنوم لا يكون الا من فعل الله وليس من مقدور العباد على حال ولو كان من مقدورهم لم يتعلق عيب ولا نقص لصاحبه
لعمومه جميع البشر وليس كذلك السهو لانه يمكن التحرز منه ولانا وجدنا الحكما يجتنبون ان يودعوا اموالهم واسرارهم من ذوي السهو والنسيان
ولا يمتنعون من ايداعها من يغلبه النوم احيانا كما لا يمتنعون من ايداعها من يعرضه الامراض والاسقام انتهى موضع الحاجة وعن شيخنا البهائي
في بعض اجوبة المسائل ان اخطر الرواية المتضمنة لنوم النبي صلى الله عليه واله الصحيحة السند وقد تلقاه الاصحاب بالقبول حتى قال شيخنا في الذكرى
انه لم يجد لها رادا فقبلوها من عدا الصدوق من الاصحاب لما شاهد ما فيه صدق على انهم لا يعدون فوات الصلوة بالنوم سهوا والا لردوها كما ردوا
غيرها مما هو صريح في نسبة السهو ومن شدة وثوقهم بها استنبطوا منها احكاما كثيرة ذكرناها في حبل المتين منها قضا النافلة ومنها ما
جواز النافلة لمن عليه فريضة انتهى وعن والده في رسالة منفردة مفردة معنونة ان الاصحاب تلقوا اخبار نوم النبي صلى الله عليه واله عن الصلوة
بالقبول انتهى ثم يقول انه لو لم نقل من جهة كثرة هذه الاخبار بتواتر صدور ذلك عن النبي صلى الله عليه واله وفاقا لمن عرفت لم يثبت بالعقل
ولا بالنقل امتناع ذلك عليه فلا يجوز رد الاستدلال بالاخبار بما لم يثبت امتناعه عقلا ولا نقلا ولا ادعى احد امتناعه نعم حكي عن العلامة
انه قال بعد ذكر بعض الاخبار في ذلك ان حديثهم باطل لاستحالة صدور ذلك عن النبي صلى الله عليه واله وعن رسالة نفي السهو والمنقولة بعد

الاعتراف بعدم امتناعه عقلا على ما عرفت ذكر ان الخبر في هذا المعنى من جنس الخبر في السهو وانه من الاخبار التي لا توجب علما ولا عملا وعن السيد طاب ثراه
بعد ما ذكر من بعض طرق العامة ان رسول الله صلى الله عليه وآله نام هو واصحابه آخر الليل الى ان طلعت الشمس الى ان قال من استيقظ ابو بكر ثم عمر فكبر
عمر تكبيرا عاليا فاستيقظ رسول الله صلى الله عليه وآله فامرهم بالارتحال وسار غير بعيد بمنزلة فصلى الصبح قال انظر ايها العاقل في وصفهم لنبيهم الله
سبحانه بنبيهم وانه سبحانه لا يصح ان ينام وان جبرئيل ما كان شفقة على نبيهم دون عمر حتى كان يوقظه الله او جبرئيل اذا نظرت الى رواياتهم
عن محمد صلى الله عليه وآله انه ينام عينه ولا ينام قلبه فتغيرهم لذلك بان نومه لا يمنع عن معرفة الله ونظرت في رواياتهم لوجوب قضاء ما فات عقيب
ذكره ثم يذكرون في هذه الرواية انه اخر القضاء الى بعد الارتحال فانه قد نام قلبه حتى لا يحس بخروج الوقت فكل ذلك يشهد بان قصة في رواياتهم
وهنا الاثم ويكذب بعضهم بعضا انتهى وعن الانتصار ان نوم النبي او احد المعصومين صلوات الله عليهم عن الواجب سيما اكد الفرائض نقص عليهم بنفسه
مادل من اخبارهم على كمالهم وكمال عناية الله تعالى بهم في تبعيدهم من الزلل بل الظاهر بعد التأمل ان هذا النقص من سهو النبي صلى الله عليه وآله
عن الركعتين في الصلوة وما تقدم من صاحب الشفاء نفي السهو ثم بل العقل والعقلاء يشهدون بكون السهو عن الركعتين في الصلوة اهون من النوم
عن فريضة الصبح وان هذا النائم احق بالتعيير من ذلك الساهي بل ذاك لا يستحق تعييرا وكون نقص السهو نقصا دون نقص النوم لا يناسب كون هذا
الفرد من النوم انقص لكشفه عن تقصير صاحبه ولو في المقدمات وبالجملة فصدور هذا مخالف لما يحصل القطع به من تتبع متفرقات ما ورد في كمالاتهم
وعدم صدور القبائح منهم فعلا وتركا في الصغر والكبر عمدا وخطأ ولعله لذا نسب في هذه الاخبار بعض المتأخرين على ما حكى عنهم منهم شيخنا
البهائي بعد اعترافه بان المستفاد من كلام الشهيد المتقدم عن الذكرى تجويز الاصحاب لذلك وعرفت ايضا عن المنتهى وغيره اللهم الا ان يقال انه يمكن
سقوط اداء الصلوة عنه صلى الله عليه وآله في ذلك الوقت لمصلحة علمها الله سبحانه فان اشتراكه صلى الله عليه وآله مع غيره في هذا التكليف
الخاص ليس الدليل عليه اوضح من الاخبار المذكورة حتى يوجب طرحها خصوصا بملاحظة بعض القرائن الواردة في تلك الاخبار منها قوله ع
في رواية سعيد الاعرج ان الله تعالى انام رسول الله ص الى ان قال واسهاه في صلوته فسلم في الركعتين الى ان قال وانما فعل ذلك رحمة لهذه الامة
لئلا يعير الرجل المسلم اذا هو نام عن صلوته او سهى الخبر فتامل وقوله صلى الله عليه وآله لاصحابه مخاطبا لهم تنحوا من وادي الشيطان ولم يقل بما فعلتم
ان النوم كان زللا منهم لا منه صلى الله عليه وآله ثم ان دلالة الاخبار المذكورة بعد تسليمها كغيرها من الاخبار المتضمنة لجواز النفل لمن عليه
قضاء على نفي المضايقة وفورية القضاء واما دلالتها على نفي الترتيب فهي مبنية على عدم المدرك له الا الفورية او انعقاد الاجماع المركب على ان كل
من قال بالمواسعة لم يقل بالترتيب وكلاهما ممنوعان الرابع من حجج القول بالمواسعة الاجماعات المنقولة منها ما تقدم عن الجعفي من نسبة ما ذكره
في كتابه الفاخر الى المجمع عليه ومنها ما عن المعتبر من ان القول بالمضايقة يلزم منه منع من عليه صلوات كثيرة ان ياكل وان ينام زائدا على الضرورة
ولا يشتغل الا بالكسب الذي يقوت يومه له ولعياله وانه لو كان له درهم حرم عليه الاكتساب حتى يخلو به والتزام ذلك مكابرة صرفة والتزام سوفسطائي
ثم قال ولو قيل قد اشار ابو الصلاح الحلبي الى ذلك فانا نعلم من المسلمين كافة خلاف ما ذكرنا فان اكثر الناس يكون عليهم صلوات كثيرة
فاذا صلى الانسان منهم شهرين في يوم استكثره الناس انتهى وعن ابن فهد ما محصله ان القول بتحريم الحاضرة في اول وقتها مع القول بتحريم غيرها
من الافعال مما لا يجتمعان والثاني ثابت بالاجماع على عدم افتاء احد من فقهاء الامصار في جميع الاعصار بتحريم زيادة لقمة او شرب جرعة او
طلب الاستراحة من غير تعب شديد او المنع من فعل العبادات الواجبة والمندوبة ممن عليه قضاء فيلزم انتفاء الاول انتهى والجواب عن هذه
الحجة انه ان اريد دعوى اجماع العلماء فهو واضح المنع مع ما عرفت من كثرة القائلين بالمضايقة من القدماء ودعويهم الاجماع وعبارة المحقق
يمكن حملها على ان ما ذكره في كتابه مضمون الروايات المجمع عليها بل يمكن دعوى ظهور قوله لا نذكر فيه الا ما اجمع عليه وصح من قول الائمة عليهم السلام
فيما ذكرنا فان كلمة من بيانية للموصول واما كلام المحقق فمرجعها الى دعوى سيرة المسلمين وهي غير معلومة على وجه يجدي في المقام مع احتمال كونها
ناشئة عن قلة مبالاتهم في الدين ولذا ترى اهلها يشتغلون بما ذكر من المباحات مع اشتغال ذممهم بحقوق من يطالبهم مستعجلا ولو تشبثا
الحال كتسليم الصدقات الواجبة مع اشتغال ذممهم بحقوق الله الفورية كتعلم العلم واكتساب الاخلاق الجميلة ودفع الاخلاق
الرذيلة وتراهم يعاملون بيعا وشراء مع الاطفال الغير المميزة والمجانين ولا يجتنبون عن النظر الى غير المحارم زائدا على الوجه والكفين كالشعر
والزند والرجل الى غير ذلك مما يطول الكلام بذكره هذا مع ان استلزام المضايقة لتحريم الامور المذكورة محل كلام في الاصول بين اعاظم
الفحول فلعل السيرة المذكورة دليل على عدم الاستلزام كما تمسك بها بعض الاعلام في هذا المقام ومنه يظهر ما في دعوى العلامة في لف مضافا
الى ان نفي القول من فقهاء الامصار بحرمة ما ذكر مع اعترافه بذهاب السيد وجماعة الى الحرمة كما ترى وبالجملة فالتمسك بالاجماع الخبري في هذا
المقام ليس الا لتكثير الادلة مع انه لا ينفي الترتيب الا اذا كان منوطا بالفورية ومبتنيا عليها الخامس من حجج القائلين بالمواسعة لزوم الحرج
العظيم الذي يشهد بنفيه الادلة الثلاثة بل الاربعة ويرد عليه ان الحرج لا يلزم الا مع كثرة الفوائت وح فان كان لزومه على وجه ترتفع به التكليف

حكم بنفيها كما يجب على القائل بالمواسعة عند طرو العجز كما يحكم بسقوط القضاء في الدماء عند خشية وقرابة على الى صيرورة عند لزوم الحرج لقلة
الفوائت وليس المقام مما يقتضي لزوم الحرج تشريع المواسعة في جميع الافراد حتى مع عدم الحرج بان يكون لزوم الحرج مؤسسا للحكم لان ذلك انما
هو فيما كان العسر في اغلب الموارد فيتبعها النادر كما في تشريع القصر في السفر للحرج وتشريع طهارة الحديد وغير ذلك وليس كذلك ما نحن فيه قطعا
فاندفع ما يقال ان غرض المستدل ان المشقة النوعية الثابتة في فورية القضاء يقتضي بحسب الحكمة المرعية في الشريعة السمحة السهلة نفيها مط وان انتفت
المشقة الشخصية في بعض الاحيان هذا مع امكان معارضته بان حكمة عدم وقوع المكلف في تهلكة بقائه مشغول الذمة بالفوائت
بعد الموت اقتضت ايجاب المبادرة اليها اذ قلما اتفق للمكلف ان يكون عليه فوائت كثيرة لم يبادر اليها في السعة الا وقد مات مشغول الذمة
بها او باكثرها وكيف كان فهذا الدليل في الضعف كسابقه الا انه ينفي الترتيب ايض ولو لم ينف المضايقة لان مقتضاه نفي الاشتغال بالفوائت
تحصيلا للترتيب بين الحاضرة وبين ما يمكن تقديمه عليها من الفوائت بل لو لم يشتغل بها ايض كان في نفس تاخير الحاضرة حرج من جهة ضبط اواخر الاوقات
بالساعات والعلامات الا اذا قلنا بان الواجب تاخير الحاضرة عن مجموع الفوائت لا عن كل فائتة حتى يجب الاشتغال بما امكن فافهم والحاصل ان لزوم
العسر على من كثر عليه الفوائت مسلم سواء قلنا بالمضايقة ام قلنا بلزوم الترتيب من دون المضايقة لكن الحكم بنفيهما عموما حتى في مورد عدم الحرج
يحتاج الى دليل اخر والتمسك بالاجماع المركب في غير موضعه لان الفصل في الاحكام التكليفية بين موارد الحرج وغيرها لكثرة وقوعه في الشريعة
لا يعلم مخالفته في هذه المسئلة لقول الامام ع وان كان القطع به في بعض الموارد ممكنا الا ان غلبة الفصل بين الموردين في المسائل مما يمنع القطع
غالبا فافهم فانه ناقض في كثير من الموارد وهذا اخر ما يحضرني من ادلة القول بالمواسعة قد عرفت ضعف اكثرها مع عدم الدلالة على الترتيب خصوصا
فيما عدا فوائت اليوم واما ما يمكن ان يستدل به للقول بالمضايقة فوجوه الاول الاصل والمراد به اصالة الاحتياط اما من حيث الفورية
ليتيقن عدم المؤاخذة على تقدير التعجيل وعدم الامن منه على تقدير التاخير مطلقا او مع اتفاق طرو العجز واما من حيث تيقن امتثال الحاضرة على تقدير
تاخيرها عن الفائتة او ايقاعها في ضيق الوقت والشك في الامتثال لو قدمها على الفائتة والجواب عنه عدم وجوب الاحتياط لا من جهة الفورية ولا
من جهة الترتيب لما تقرر في محله من دلالة العقل والنقل على عدم المؤاخذة على ما لم يعلم كونه منشأ لها سواء كان الشك في التكليف الاصلي ام كان
في التكليف المقدمي كالجزء والشرط ثم انه لو قلنا باصالة الاحتياط في الوجوب المقدمي من قبيل الجزء والشرط على ما هو مذهب جماعة وقد كنا نقويه
سابقا بدعوى اختصاص ادلة البراءة عقلا ونقلا بالشك في التكليف المستقل كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال او غسل الجمعة لكن وجوب
الاحتياط في التكليف الوجوبي المستقل مما لم يقل به احد من المجتهدين والاخباريين على ما ادعاه بعض الاخباريين من اختصاص الخلاف بين
الاخباريين والمجتهدين في وجوب الاحتياط وعدمه بغير هذه الصورة من صور الشبهة في الحكم الشرعي وعلى هذا فوجوب الاحتياط من جهة الفورية
ووجوب المبادرة الى القضاء لمجرد احتمال العقاب على التاخير مما لم يقل به احد واما اصالة الاحتياط من جهة الشك في اعتبار الترتيب على ما هو
مذهب جماعة في الشك في الشرطية والجزئية فهي ايض غير جارية في المقام وان قلنا بجريانها في غيره لان الترتيب عند اهل المضايقة من جهة لزوم
المبادرة فالشك في اعتبار الترتيب مسبب عن الشك في لزوم المبادرة واذا كان المرجع عند الشك في لزوم المبادرة اصالة البراءة عنه بالاتفاق
على ما ذكر لم يجب الاحتياط عند الشك في اعتبار الترتيب بل المرجع الى اصالة البراءة التي هي الاصل في الشك الذي هو منشأ لهذا الشك لما تقرر
في محله من ان احد الاصلين اذا كان الشك في مجراه مسببا للشك في مجرى الاخر فهو حاكم على صاحبه ولا يلتفت الى معارضة ولو شككنا في وجوب تقديم اخراج
النجاسة عن المسجد على الصلوة فيه لاجل الشك في وجوب اخراج النجاسة الغير الملوثة منه لم يكن هنا موضع اجراء اصالة الاشتغال باتفاق من القائلين بها
عند الشك في اعتبار شئ في العبادة المامور بها والحاصل ان اصالة البراءة حاكمة على اصالة الاشتغال مع كون الشك في مجرى الثانية مسببا عن الشك
في مجرى الاولى وهذا هو الضابط في كل اصلين متعارضين سواء كانا من جنس واحد كاستصحابين او من جنسين كما فيما نحن فيه والظاهر ان
تقديم البراءة على الاحتياط في مثل ما نحن فيه مما اتفق عليه الموجبون للاحتياط وان اختلفوا في الاستصحابين المتعارضين اذا كان من هذا
القبيل ثم ان ما نحن فيه ليس من الشك في شرطية شئ للعبادة او جزئيته لها بل الشك في صحة العبادة لاجل الشك في ثبوت تكليف اخر مانع منه اذا اشتغل
باصالة البراءة فلا مسرح للاحتياط الواجب فتامل واغتنم واعلم ان جميع ما ذكرنا انما هو على تقدير تسليم الصغرى وهي ان الاحتياط في تقديم القضاء
واما لو اخذنا بظواهر العبارات المحكية عن جماعة من القدماء كظاهر بعض الاخبار من وجوب تقديم الحاضرة وان كانت موسعة ولا اقل من جماعة
كثيرة بثبوت الوقت الاضطراري فلا احتياط في المقام الثاني الا ان اطلاق اوامر القضاء بناء على كونها للفور امالة كما عن الشيخ وجماعة واما شرعا
كما عن السيد مدعيا اجماع الصحابة والتابعين عليه واما عرفا كما يظهر من بعض ادلة بعض المتاخرين والجواب منع كونها للفور لا لغة ولا شرعا
ولا عرفا الثالث ما دل على وجوب المبادرة الى القضاء من ذلك قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فعن الطبرسي بعد ذكر جملة من معانيه وقيل معناه
اقم الصلوة متى ذكرت ان عليك صلوة كنت في وقتها ام لم تكن عن اكثر المفسرين وهو المروي عن ابي جعفر عليه السلام وعن القمي اذا نسيت

صلوة ثم ذكرها فصلها وفي ذكرى قال كثير من المفسرين اي الفائتة لقول النبي ص من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ان الله تعالى
يقول اقم الصلوة لذكرى وفي رواية زرارة عن ابي جعفر ع انه قال اذا فاتتك صلوة ذكرتها في وقت اخرى فان كنت تعلم انك ان صليت التي فاتتك
كنت من الاخرى في وقت فابدأ بالتي فاتتك ان الله عز وجل يقول واقم الصلوة لذكري ونحوها مثلها في تفسير الآية صحيحة اخرى لزرارة الواردة
في حكاية نوم النبي صلى الله عليه وآله وفيها قوله عليه السلم من نسي شيئا من الصلوة فليصلها اذا ذكرها ان الله تعالى يقول واقم الصلوة لذكري ومنها
الدالة على الامر بالقضاء عند ذكره مثل ما تقدم في تفسير الآية ومثل ما عن السرائر في الخبر المجمع عليه من جميع الامة من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
حين يذكرها ومثل رواية حماد عن نعمان الرازي قال سألت ابا عبد الله عليه السلم عن رجل فاته شيء من الصلوات فذكرها عند طلوع الشمس وعند
غروبها قال فليصلها عند ذكرها ورواية يعقوب بن شعيب عن الرجل ينام عن الغداة حتى تبزغ الشمس أيصلي حين يستيقظ او ينتظر حتى تنبسط
الشمس قال يصلي حين يستيقظ الى غير ذلك مما هو بهذا المضمون ومثل ما دل من الاخبار على ان عدة صلوات يصلين على كل حال منها صلوة فاتتك تقضى
حين تذكر ويرد الاستدلال بالآية والروايات ان توقيت فعل الصلوة بوقت الذكر ظاهر في جواز ايقاعها في ذلك الوقت فهو وقت للواجب
لا لمجرد الوجوب كما في قول القائل ادخل السوق عند طلوع الشمس او الزوال او افعل كذا حين قدوم زيد ونحو ذلك وحملها على الاستحباب
مخالف لظاهرها خصوصا ظاهر الآية حيث ان قوله تعالى اقم الصلوة عطف على قوله واعبدني الصريح في الوجوب وكذا حملها على مجرد الاذن في الاتيان
في مقام دفع توهم الحظر عنها في بعض الاوقات التي نهي عن الصلوة فيها تنزيها او تحريما ومنها ما دل على عدم جواز الاشتغال بغير القضاء مثل صحيحة
ابي ولاد الواردة في حكم المسافر القاصد للمسافة الراجع عن قصده قبل تمامها وفي آخرها فان كنت لم تسر في يومك الذي خرجت فيه بريدا فان
عليك ان تقضي كل صلوة صليتها بالقصر بتمام من قبل ان تبرح من مكانك وصحيحة زرارة عن رجل صلى بغير طهور او نسي صلوة او نام عنها
قال يقضيها اذا ذكرها في اي ساعة ذكرها من ليل او نهار فاذا دخل وقت صلوة ولم يتم ما فاته فليقض ما لم يتخوف ان يذهب وقت هذه الصلوة
التي قد حضرت وهذه احق بوقتها فاذا قضاها فليصل ما فاته مما قد مضى ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها والجواب اما عن الآية
فبانه ان اريد اثبات دلالتها بنفسها على فورية القضاء فدونه خرط القتاد اذ لا ظهور فيها الا في خطاب موسى ع باقامة الصلوة فان قوله لذكري
يحتمل ان يكون قيدا لكلا الامرين اعني قوله فاعبدني واقم الصلوة خصوصا بعد ملاحظة ان في نبأ مثل موسى عليه السلم لصلوة الفريضة بل نومه
عنها كلاما تقدم شطر منه في نوم النبي صلى الله عليه وآله واللام فيه يحتمل وجوها وكذا الذكر وبالجملة فعدم دلالة الآية بنفسها على المدعى بحسب
فهمنا مما لا يحتاج الى بيان وجوه اجمال الآية وبعضها ولذا لم يحك عن احد من المفسرين من يفسرها بخصوص الفائتة حتى يمكن حمل الامر فيها على
الفور وان اريد دلالتها بضميمة ما ورد في تفسيرها من الروايات المتقدمة المستشهد بها فيها على وجوب القضاء عند الذكر منعنا ذلك لانها
لان الرواية الاولى عامية والصحيحة الاخرى لزرارة مع اشتمالها على نوم النبي صلى الله عليه وآله مشتملة على ما ينافي الفورية من ارتحال النبي
واصحابه عن منامهم بعد الاستيقاظ وتقديم نافلة الفجر بل الاذان والاقامة بل قد تدل مراعاة النبي ص للتجنب عن وادي الشيطان على عدم
تأخيره نافلة الفجر عن فريضتها وعدم ترك الاذان والاقامة على عدم استحباب المبادرة الى القضاء على وجه يكون له مزية على المستحبات المذكورة
واما الرواية الاولى لزرارة فلا دلالة فيها الا على تقدير كون الامر للفور وقد عرفت منعه سابقا فهي لا تدل الا على الامر بتقديم الفائتة
الواحدة على الحاضرة واين هذا من القول بالمضايقة ووجوب المبادرة وبطلان الحاضرة لو قدمها على الفائتة وان تعددت واما
الاخبار صحيحة ابي ولاد وزرارة فهي بين مسوقة لبيان اصل وجوب قضاء المتروك لعذر ومسوقة لبيان عدم اختصاص القضاء بوقت دون
وقت في مقام دفع توهم مرجوحيته في بعض الاوقات مع انه لو سلم دلالتها على الفور فهي بنفسها لا تستلزم الترتيب الا اذا قلنا باستلزام
الامر بالشيء النهي عن ضده او عدم الامر به كما ان ما دل بظاهره على الترتيب لا يستلزم وجوب المبادرة كما عرفت سابقا نعم لو ثبت اجماع
مركب امكن الاستدلال بما دل على احدهما على الآخر بضميمة الاجماع وهو غير ثابت وبهذا يمكن دفع الاستدلال بالصحيحتين الاخيرتين
اعني صحيحي ابي ولاد وزرارة مع ان دلالة صحيحة ابي ولاد على المطلب موقوفة على القول بوجوب قضاء الصلوات المقصورة اذا بدا له عن السفر قبل
اتمام المسافة وهو مع انه مما لم يقل به احد مخالف لصحيحة زرارة الاخرى الصريحة في نفي الاعادة على من رجع عن قصد السفر بعد الصلوة قصرا
فالمتجه حمل الرواية على الاستحباب فلا تدل على وجوب المبادرة واما صحيحة زرارة فهي كبعض الاخبار الآتية عمدة ادلة هذا القول وربما يجاب
عنها بان اطلاق السؤال منها فيها يقتضي حمل القضاء في الجواب على مطلق الاداء كما استعمل فيه في آخر الخبر فلا يكون الفرض الا ايجاب الفعل
وقت الذكر وهو ضعيف لمخالفته ظاهر السؤال فضلا عن ظواهر فقرات الجواب لان النوم عن الصلوة ونسيانها لا يصدق عرفا بل ولا لغة
الا اذا نام او نسي في مجموع الوقت ويتلوه في الضعف حمل السؤال على كونه عن وقت القضاء مع العلم باصل وجوبه فيكون الجواب بيانا للتوسعة
في القضاء في اي ساعة ذكره وفي اي اوقات يكون فعل الصلوة فيها مطلقا او في الجملة مرجوحا كما اذا دخل وقت الفريضة وكما بعد صلوة

العصر والفجر ويؤيده قوله عليه السلم في صحيحة اخرى لزرارة في اي ساعة ذكرتها ولو بعد صلوة العصر وح اضعف دعوى كون السؤال عن وقت القضاء
مع الفراغ عن اصل وجوبه ممنوعة ومخالفة لظاهر السؤال كما لا يخفى فالاحسن ان يسلم ظهور الرواية بنفسها في وجوب المبادرة وحملها على ما ذكرنا
من بيان تعميم وقت الرخصة او على الاستحباب بمعونة ظهور بعض ما تقدم من اخبار المواسعة وربما يشهد للاول كثرة الاخبار الواردة في اوقات
قضاء النوافل والفرائض في مقام السؤال عن تعيين وقت القضاء وبيان ذلك لمن لاحظ كتاب الوسائل في باب عدم كراهة القضاء في شيء من الاوقات ثم لو سلم
دلالتها على المبادرة لم يكن فيه دلالة على الترتيب الا اذا قلنا بكون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده الخاص او لعدم الامر به او قام اجماع مركب في البين
كلاهما ممنوعان الرابع من ادلة هذا القول ما دل على الترتيب وتقديم الفائتة في الابتداء والعدول من الحاضرة اليها في الاثناء مثل صحيحة زرارة عن ابي
جعفر اذا نسيت صلوة او صليتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات فابدأ باولهن واذن لها واقم ثم صلها ثم صل ما بعدها باقامة اقامة لكل صلوة
وقال قال ابو جعفر عليه السلام ان كنت قد صليت الظهر وقد فاتتك الغداة فذكرتها فصل الغداة في اي ساعة ذكرتها ولو بعد العصر ومتى ما ذكرت
صلوة فاتتك صليتها وقال اذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وانت في الصلوة او بعد فراغك فانوها الاولى ثم صل العصر فانما هي اربع
مكان اربع وان ذكرت انك لم تصل الاولى وانت في صلوة العصر وقد صليت منها ركعتين فانوها الاولى ثم صل الركعتين الباقيتين وقم وصل العصر
وان كنت قد صليت من المغرب ركعتين ثم ذكرت انك لم تصل العصر حتى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصل العصر ثم صل المغرب وان كنت قد صليت المغرب فقم
فصل العصر وان كنت قد صليت من المغرب ركعتين ثم ذكرت العصر فانوها العصر ثم قم فاتمها بركعتين ثم تسلم ثم تصلي المغرب وان كنت قد صليت العشاء
الآخرة ونسيت المغرب فقم وصل المغرب وان كنت ذكرتها وقد صليت من العشاء الآخرة ركعتين او قمت في الثالثة فانوها المغرب ثم سلم ثم قم فصل العشاء
الآخرة وان كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتى صليت الفجر فصل العشاء الآخرة وان كنت ذكرتها وانت في الركعة الاولى او الركعة الثانية من الغداة
فانوها العشاء ثم قم فصل الغداة واذن واقم وان كانت المغرب والعشاء قد فاتتاك جميعا فابدأ بهما قبل ان تصلي الغداة ابدأ بالمغرب ثم العشاء فان خشيت ان
تفوتك الغداة ان بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثم صل الغداة ثم صل العشاء فان خشيت ان تفوتك الغداة ان بدأت بالمغرب فصل الغداة ثم صل المغرب والعشاء
ابدأ باولهما لانهما جميعا قضاء ايهما ذكرت فلا تصلهما الا بعد شعاع الشمس قلت ولم ذلك قال لانك لست تخاف فوتها ورواية صفوان بن يحيى عن
ابي الحسن عليه السلم قال سألته عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس وقد كان صلى العصر فقال كان ابو جعفر عليه السلم او كان ابي يقول ان امكنه ان يصليها قبل
ان يفوته المغرب بدأ بها والا صلى المغرب ثم صلاها ورواية ابي بصير عن رجل نسي الظهر حتى دخل وقت العصر قال يبدأ بالظهر وكذلك الصلوات تبدأ
بالتي نسيت الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلوة فتبدأ بالتي انت في وقتها ثم تصلي التي نسيت ورواية زرارة المتقدمة في تفسير الآية ورواية البصري
قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل نسي صلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى فقال اذا نسي صلوة او نام عنها صلاها حين يذكرها فاذا ذكرها وهو في
صلوة بدأ بالتي نسي وان ذكرها مع امام في صلوة المغرب اتمها بركعة ثم صلى المغرب ثم صلى العتمة بعدها الخبر ورواية معمر بن يحيى قال سألت ابا
عبد الله عليه السلم عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبين له القبلة وقد دخل وقت صلوة اخرى قال يصليها قبل ان يصلي هذه التي دخل وقتها الا ان يخاف
فوت التي دخل وقتها والمحكي عن دعائم الاسلام قال روينا عن جعفر بن محمد ع انه قال من فاتته صلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى فان كان في الوقت
سعة بدأ بالتي فاتت وصلى التي هو منها في وقت وان لم يكن من الوقت الا مقدار ما يصلي التي هو في وقتها بدأ بها وقضى بعدها التي فاتت والمحكي عن كتب
الاحكام مرسلا عن النبي صلى الله عليه وآله انه لا صلوة لمن عليه صلوة ولا ريب في انه يصدق على المكلف قبل تنجز الحاضرة عليه وشروعه فيها انه عليه
صلوة فينفي مشروعية الحاضرة وتعلقها في ذمته بمقتضى الرواية ولا يجوز قلب الاستدلال بها اذا فرض تذكر الفائتة بعد تنجز الحاضرة
عليه كما لا يخفى على ذي التفات والجواب اما عن صحيحة زرارة الطويلة فبان مواضع الدلالة فيها فقرات احدها قوله عليه السلام وان كنت
قد ذكرت انك لم تصل العصر حتى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصل العصر ثم صل المغرب الخبر ولا يخفى على المتأمل فيها ظهورها في تضيق
وقت المغرب وفواتها بزوال الحمرة والا لم يناسب التفصيل في فرض نسيان العصر الى دخول المغرب بين خوف فوات المغرب وعدمه وح فلا بد من حمل
الرواية دليلا على المضايقة بناء على ما هو المشهور بين المتأخرين من كون زوال الحمرة آخر وقت الفضيلة دون الاجزاء فيتعين حمل الامر
على الاستحباب وكون ادراك فضيلة المغرب اولى من المبادرة الى الفائتة بحكم مفهوم القيد في قوله ولم تخف الثانية قوله عليه السلم وان كنت قد صليت
من المغرب ركعتين والظاهر ان الحكم بالعدول في هذه الفقرة مقيد كالحكم السابق بعدم خوف فوات وقت المغرب بها حاصل الحكمين انه اذا لم يخف
فوت المغرب قدم العصر ابتداء او عدل اليها في اثناء المغرب فيكون مفهوم القيد في قوله عليه السلم ولم تخف فوتها مفيدا لانتفاء الحكمين عند خوف فوت وقت
فضيلة المغرب فيكون الراجح عند خوف فوت وقت الفضيلة تقديم الحاضرة وهذا مخالف للقول بالمضايقة فلا محيص عن حمل الامر بالعدول
على الاستحباب الثالثة قوله عليه السلم وان كنت قد ذكرتها يعني العشاء الآخرة وانت في الركعة الاولى او الثانية من الغداة الخ والانصاف ظهور دلالة
هذه الفقرة بنفسها على وجوب العدول لكنه لا ينفع بعد وجوب حمل الامر بالعدول عن المغرب الى العصر على الاستحباب اذ يتعين ح من جهة

عدم القول بالفصل حمل الامر بالعدول من الفجر الى العشاء ايضا على الاستحباب اللهم الا ان الاستحباب بعيد عن السياق من جهة ان الامر في الصحيحة بالعدول من العصر الى الظهر ومن العشاء الى المغرب للوجوب قطعا فرفع اليد عن الظهور المتقدم في وقت المغرب والى الرابعة قوله وان كانت المغرب والعشاء فاتتاك الى قوله فابدأ بالمغرب بحاله كحال الامر بالعدول عن الغداة الى العشاء في حمله على الاستحباب بقرينة ما سبق لعدم القول بالفصل بين تذكر فوات العصر في آخر وقت فضيلة المغرب بين تذكر العشاء فقط او مع المغرب في وقت صلوة الفجر وحاصل الجواب عن هذه الصحيحة ان الاستدلال بها مبنية على القول بكون آخر وقت اجزاء المغرب زوال الحمرة فاذا لم نقل بهذا سقط الاستدلال بجميع الفقرات الاربع منه هذا مع ان قوله عليه السلام في آخر الرواية تعليل التاخير القضاء الى ذهاب الشعاع بانك لست تخاف فوتها ظاهر في عدم فورية القضاء فلو تمت دلالة الفقرات على الترتيب فلا يستلزم الفورية لمنع الاجماع المركب بل الظاهر ان جمع الامامية في الحكم بالترتيب بين الحاضرتين وبين حاضرة وفائتة امارة على ان مناط الترتيب في الكل امر واحد قابل لفورية القضاء لو قلنا بها دخل في الترتيب كما يزعمه اهل المضايقة ثم لو سلم الاجماع المركب كان التعليل المذكور قرينة اخرى على استحباب الترتيب فافهم هذا مع ان هذا الخبر مشتمل على بعض الاحكام المخالفة للاجماع مثل العدول عن اللاحقة الى السابقة بعد الفراغ عنها ومثل النهي عن القضاء الا بعد ذهاب شعاع الشمس وبما ذكرنا في الجواب عن هذه الصحيحة من ابتناء الاستدلال على ضيق وقت المغرب يجاب عن رواية صفوان بن يحيى وينظر يجاب عن رواية ابي بصير فان الظاهر من قوله نسي الظهر حتى دخل وقت العصر ابتداء الجواب على تعدد اوقات الظهرين والعشائين ح فقوله يبدأ بالتي نسي الا ان يخاف ان يخرج وقت الصلوة خروج الوقت المختص بها فلو نسي العصر عند خوف وقت المغرب الغابر لوقت العشاء وجب البدأة بالمغرب ثم بالعصر وهذا مما لا نقول به وحمل وقت العصر على المقدار الذي يسع الفعل عن آخر الوقت مخالف للظاهر قطعا واما رواية معمر بن يحيى فلا مرية ورد من تقييدها بصورة الاستدلال او حملها على الاستحباب او حمل الوقت على ما تقدم في رواية ابي بصير فلم يبق الا رواية زرارة الضعيفة بالقسم بن عروة ورواية البصري الضعيفة بمعلى بن محمد ورواية الدعائم المجهولة السند والنبوي المرسل والجواب عنها بعد الاغماض عن سندها وعن سوابقها بعد تسليم ظهور دلالتها انها معارضة بما تقدم من الاخبار الظاهرة في عدم اعتبار الترتيب بل في الامر بتقديم الحاضرة وهي اكثر عددا واصح سندا واظهر دلالة لامكان حمل هذه على الاستحباب وليس في تلك الاخبار مثل هذا الحمل في القرب ثم لو سلمنا التكافؤ فالمرجع الى الاطلاقات والاصول الدالة على عدم اعتبار الترتيب وعدم وجوب المبادرة وربما يرجح القول بعدم الترتيب بمخالفته لاكثر الجمهور على ما عن التذكرة وحكى انه مذهب الاربعة عدا الشافعي بل له ايضا بنا على ان المحكي عنه ولو بالترتيب ان لم نقل بوجوبه فالاخبار الدالة على رجحان تقديم الحاضرة مخالف لفتوى الاربعة الخامس من الادلة الاجماعات المنقولة من اساطين القدماء كالشيخ المفيد قدس سره حيث حكي عنه انه قال في رسالة نفي السهو ان الخبر المروي في نومه صلى الله عليه وآله عن صلوة الصبح متضمن خلاف ما عليه عصابة الحق لانهم لا يختلفون في ان من فاتته صلوة فريضة فعليه ان يقضيها في اي ساعة ذكرها من ليل او نهار ما لم يكن الوقت مضيقا لفريضة حاضرة واذا كان يحرم ان يؤدي فريضة قد دخل وقتها ليقضي فرضا فاته كان حظر النوافل عليه اولى مع الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله انه لا صلوة لمن عليه صلوة يريد بها لا نافلة لمن عليه فريضة انتهى كالشريف ابي الحسين محمد بن ناصر الرسي في المسئلة التاسعة عشر من الرسيات التي سئل عنها السيد المرتضى قال اذا كان اجماعنا مستقرا على وجوب تقديم الفائت من فرائض الصلوة على الحاضر منها الى آخر ما ذكره وقد اقره السيد على هذه الدعوى والشيخ في ف والسيد في الغنية والحلي في السرائر في بحث المواقيت وحكي عن الشهيد في غاية المراد انه قال في رسالته المعمولة في هذه المسئلة انها بخلاصة الاستدلال اتفق الذي مما اطبقت الامامية عليه خلفا بعد سلف وعصرا بعد عصر اجمعت عليه لا يعتد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين فان ابني الجنيد وبابويه الاشعريين كسعد وسعد عبد الله صاحب كتاب الرحمة ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة والقميين اجمع عاملون بالاخبار المتضمنة بالمضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق بروايته وحفظهم الصدوق ذكر ذلك في كتابه من لا يحضره الفقيه وخريت هذه الصناعة ورئيس الاعاجم ابو جعفر الطوسي مودع احاديث المضايقة في كتبه مفت بها والمخالف اذا عرف باسمه ونسبه لا يضر خلافه انتهى وهذه الاجماعات المحكية مع كون كل منها بمنزلة خبر صحيح عالي السند معتضدة بالشهرة المطلقة كما عن كشف الالتباس خصوصا بين القدماء كما عن الروض وغيره وعن كرة وس وغيرهما نسبته الى الاكثر وعن كشف الرموز وغيره نسبته الى الثلثة واتباعهم والجواب ان حكاية الاجماع مع وجود القول بالخلاف من عرفت من القدماء والمتاخرين لا تنهض حجة الا على ما تجمعها الوهن الحاصل حينئذ وقوة احتمال استناد قطعه الى ما لا ينبغي ان يوجب القطع واحتمال ارادته من الاجماع على الحكم الاجماع على المبنى الذي يستنبط منه هذا الحكم بزعم المدعي كان يكون دعوى السيد الاجماع على المضايقة باعتبار كون دلالة الامر على الفور عندهم اجماعيا او باعتبار الاجماع على العمل باخبار وجوب قضاء الملتي اذا ذكرها الدالة بزعمهم على ان وقت الذكر متعين لو فات قضاء فلا يجوز التاخر عنه ولا يجوز فعل الحاضرة فيه وقد اطلعنا على موارد من هذا القبيل اما بالتنصيص من مدعي الاجماع واما بالتفهام ذلك من مطاوي كلامه من الموارد التي علم استناد المدعي الى ما لا ينبغي ان يفيد القطع مع ما تقدم من كلام الحلي في هذا المقام من دعوى

اجماع القميين والاشعريين على الحكم لاجل مقدمتين احديهما ذكر الثقات روايات المضايقة والثانية بنائهم على وجوب العمل بما يرويه من اخبار الثقات ويكفي في رده بعد النقض بان الثقات رووا اخبار المواسعة ايضا بل قد حكي عن غاية المراد ان قول الجمعين في اخبار المواسعة ايضا الحلبيا عن المفيد في جواب من سأله عن عمل من سلك عليه طريق العلم بالاخبار المسندة في كتب الصدوق ومن ائتما مما روى ما سمع ونقل ما حفظ ولا ضمن العهدة في ذلك واصحاب الحديث ينقلون الغث والسمين ليسوا باصحاب نظر وتفتيش انتهى السادس ما عن المحقق في المعتبر في مقام الاستدلال لهذا القول من ان الفوائت تترتب فتترتب على الحاضرة وحكي في توجيهه وجهان احدهما ان الفوائت تترتب في القضاء لترتب ازمنتها وحيث تقدم ازمنتها على ازمنة الحاضرة فيتقدم عليها ايضا ثانيهما ان الحاضرة لو كانت فائتة وجب تاخيرها عما فات قبلها فكذا اذا كانت حاضرة وقد يرد الوجهان بانه قد يكون لما وقع في الفوائت وعدم ترتب بعضها على بعض من جهة الوقت مدخلية في وجوب الترتيب لذلك يجب الحاضرة عند ضيقها ثم يجب تاخيرها بعد فوتها للمنافي عن ضيقها فلا يكون ترتب الازمنة في اليومية سببا مستقلا في وجوب غاية الترتيب مط ومجرد احتمال ذلك لا يكفي في الاستدلال **اقول** لا ريب في ضعف الوجهين لما ذكر ولغيره نعم يمكن توجيهه بان المراد ان الترتيب بين الفوائت يكشف عن ان ذلك لاجل تعدد كل فريضة على لاحقها قبل تحقق فوت تلك اللاحقة بحيث كانت للاحقة حال الحضور وقتها متاخرة عن الفائتة انتهى هذا الاشتراط بعد فواتها فمعنا الترتيب بين الفوائت الترتيب بين الفائتة والحاضرة ولا ينافي ذلك تقديم الحاضرة عند ضيق وقتها لانه تقديم عارضي لما هو مؤخر بالذات ويمكن الاستدلال لما ذكر باطلاق ادلة وجوب قضاء ما فات فانها باطلاقها على الاكتفاء بفعل الفائت فلو اعتبر في الفائتة اللاحقة تاخرها عن السابقة كان ذلك تقييدا لتلك الاطلاقات بلا دليل ولو كان اعتبار تاخرها عن السابقة حين كونها حاضرة فانه لا يلزم من ذلك تقييد في تلك الاطلاقات لان فعل ما فات بجميع شروطه واجزائه المعتبرة قبل الفوات لا يتحقق الا بتاخيرها عن السابقة هذا ولكن يندفع بان التقييد لازم اما في اطلاق الحاضرة فلا يحتاج الى تقييد اطلاق ادلة القضاء اذ لم يعتبر فيها امر زائد على ما اعتبر فيها حال الاداء واما تقييد ادلة القضاء باشتراط تاخر لاحقها عن سابقها من غير اعتبار هذا الشرط في القضاء وحيث لم يثبت التقييد في احدهما بالخصوص وعلم من الخارج وجوب الترتيب بين الفوائت بانفسها اقتصر عليه ويرجع في حكم الحاضرة الى الاصول نعم لو ثبت وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة امكن الاستدلال في مسئلة الترتيب بين الفوائت بانفسها بنا على ما ذكره لا لادلة وجوب قضاء ما فات على اعتبار جميع ما اعتبر في الاداء في القضاء هذا خلاصة الكلام في ادلة القولين المشهورين المواسعة المطلقة والمضايقة المطلقة وقد عرفت ان القول بالمواسعة وعدم وجوب الترتيب لا يخ عن قوة خصوصا فيما زاد على الفائتة الواحدة اذ لم يكن فيما تقدم من اخبار المضايقة ما يتضمن لزوم ترتيب الحاضرة على الفائتة المتعددة الا ذيل صحيحة زرارة الطويلة الامرة بتقديم المغرب والعشاء الفائتة على الفجر بقي هنا امور الاول انه على القول بعدم وجوب الترتيب هل يستحب تقديم الفائتة او تقديم الحاضرة وجهان بل قولان والاقوى التفصيل بين صورة ضيق وقت الفضيلة للحاضرة الذي قيل بكونه هو الوقت للمختار فالمستحب تقديم الحاضرة وبين غيرها فيستحب تقديم الفائتة اما استحباب تقديم الحاضرة في صورة ضيق وقت فضيلتها فلعموم ادلة تأكد رجحان عدم تاخير الحاضرة عن ذلك الوقت الا من عذر او علة حتى قيل بتعينه للمختار من جهة ظاهر الروايات الدالة على ذلك وخصوص الصحيحة الطويلة المتقدمة في مسئلة تقديم المغرب الحاضرة على العصر الفائتة بعد حمل الوقت فيها على وقت الفضيلة وكذا رواية صفوان المتقدمة فيمن نسي الظهر الى ان غربت الشمس وانه يقدم الظهر ان لم يخف فوت المغرب وكذا رواية ابي بصير المتقدمة فيمن نسي الظهر حتى دخل وقت العصر وراجع ولاحظ ولاجل هذه الاخبار الخاصة يحمل ما دلت باطلاقها على الامر بتقديم الفائتة في السعة المحمول على الاستحباب بنا على القول بالمواسعة على ارادة سعة وقت الفضيلة دون مطلق الوقت فلا يوجد في المقام خبر يدل على الامر بتقديم الفائتة مع ضيق وقت الفضيلة ودعوى موافقته للاحتياط للخروج به عن خلاف من اوجب التقديم معارضة بموافقة تقديم الحاضرة في هذه للاحتياط للخروج به عن خلاف من جعل وقت الفضيلة وقتا اختياريا مع ان اهل المضايقة قائلون بهذا القول كالشيخين والعماني والحلبي فهم قائلون بوجوب تقديم الحاضرة في هذه الصورة مضافا الى ما عرفت في نقل الاقوال من ظهور عبارة بعض القدماء بوجوب تقديم الحاضرة واما استحباب تقديم الفائتة مع سعة وقت الفضيلة او بعده فوانه لظاهر ما تقدم من الاخبار التي استدل بها اهل المضايقة من الامر بتقديم الفائتة او العدول من الحاضرة اليها المحمول على الاستحباب واما ما تقدم من بعض اخبار المواسعة من اطلاق تقديم الحاضرة فمحمول على صورة ضيق وقت الفضيلة وخوف فوته ثم انه لا ينافي ما ذكرنا من استحباب تقديم الفائتة الاخبار الدالة على استحباب المبادرة اول الوقت لانها بين دالة على استحباب اتيان الفريضة في الوقت الاول وهذا جامع مع تقديم الفائتة وبين دالة على استحباب المبادرة في اول الوقت الاول فالاول التي لا ينافي تقديم الفائتة الا انه لا بأس بالحكم باستحباب الامرين المتنافيين فان جل المستحبات كثيرا ما يتفق تنافيها ثم ان المحكي عن الصدوق من استحباب تقديم الحاضرة يقول مطلق ينافي اخبار العدول عنها الى الفائتة اذ الظاهر منها ان العدول راجح ومعناه رجحان تقديم الفائتة الا ان يكون رجحانه مختصا بالتذكر في الاثناء او يكون الامر لمجرد بيان الجواز وكيف كان فلا بد من حمله على التعبد لا لادراك رجحان تقديم الفائتة وهو بعيد وهذا مما يضعف القول باستحباب تقديم الحاضرة مط فان حمل الامر بتقديم الفائتة على مجرد بيان جواز الاشتغال بالقضاء في وقت الفريضة

دفعا للتوهم عدم جوازه الناشي عن بعض ما تقدم من اخبار المانعة للنافلة او مضمون النص وخصوص بعض الفرائض كما لو كان فوت وقت اليومية لا
ان حمل اخبار العدول على الجواز بعيد جدا الثاني اذا قلنا بالفورية والترتيب فلا اشكال في وجوب الاشتغال بالحاضرة عند ضيق وقتها وكذا اذا
هو ضروري في التعيش والظاهر انه لو كان للانسان ضروريات يمكن الاشتغال بها بعد الحاضرة وقبلها لم يجب تأخير الصلوة عنها الا ان تأخيرها الى
وقت يفوتها ليس للتعبد وانما هو لئلا تزاحم الفائتة والمفروض سقوط التكليف بها حينئذ لان الوقت بقدر الفعل الضروري والحاضرة وكذا لو
سقط عنه الفائتة بعد اخرها كالرابعة من وقت الظهر بقدر اداء عشر ركعات وعليه رباعية فانه لو اشتغل بها فات عنه ركعتان من العصر نعم
لو اخذ باطلاق قوله عليه السلام لا صلوة لمن عليه صلوة كان مقتضاه الاقتصار على المتيقن من وقت الاشتغال الثالث انه لا اشكال في ترجيح الحاضرة على
الفائتة المتروكة فيها المقصورة لا دائما بالذات وبالعرض كطرو حيض او فقد طهور وهل يرجح عليها اذا ضاق وقت اصل الفعل بحيث يظن انه لا يمكن
منها اصلا ولو قضاء كما اذا ظن دنو الوفاة ام لا صرح بعض محققي من عاصرناهم بالترجيح وبانه لا كلام فيه فجعله كضيق وقت الاداء وفيه نظر لان
الحاضرة انما رجحت على الفائتة عند ضيق وقتها للنص المعتضد بما علم من اهمية الحاضرة بالنسبة الى المبادرة الى الواجبات الاخر وتعين ترك المبادرة
اليها واما ترجيح فعل الحاضرة على اصل فعل الفائتة بان يدور الامر بين ترك الحاضرة اداء وقضاء او ترك الفائتة راسا فلم يعلم له وجه عدا اطلاق
النص [illegible] الحاضرة لحق بوقتها لكنه منصرف الى صورة التمكن بعد ذلك من القضاء واما اذا علم ان عمره لا يفي الا بفعل احدهما فدعوى شموله
في الاطلاق بعيد جدا نعم لا يبعد ان يستفاد من الادلة اهمية فعل الفرائض في وقتها من جميع ما عداها من حقوق الله مع ان الاحتياط يقتضيه
للدوران الامر بين التعيين والتخيير اذ ينبغي القطع بعدم وجوب ترجيح الفائتة في هذه الصورة الرابع صرح بعض بانه لا كلام في ان تضيق القضاء
على القول به ليس كتضيق الحاضرة في وجوب الاقتصار على اقل ما يحصل الامتثال والتحقيق انه ان دل دليل فورية القضاء ان استفيد منها وجوب الاشتغال
بالقضاء عن غيره في مقابل الاشتغال بغيره عنه فهو كما ذكر فيجوز له الاتيان في الفائتة بجميع المستحبات الصلوتية كالقنوت والاذان والاقامة
وغيرهما مما يستحب في اثناء الصلوة او في قبلها وان استفيد منها وجوب الاشتغال به مع التمكن عقلا وشرعا فيجوز الاتيان بجميع المستحبات
الصلوتية اذ لا يجب بعد هذه الصلوة فائتة اخرى الا الرجحان لتفويتها المبادرة الى الاشتغال بالفائتة المتاخرة وان استفيد منها وجوب المبادرة
الى تحصيل المامور به في اول اوقات امكانه لم يجز الاشتغال بشيء من المستحبات ووجب الاقتصار على اقل الواجب في الفائتة مطلقا ومن عمدة ادلة
المضايقة عند اهلها دلالة الامر على الفور فهو يقتضي الوجه الثالث لان فعل المستحبات والاداب في الفائتة السابقة يوجب التاخير في لاحقها مضافا
الى ان مقتضى فورية اصل الواجب وجوب تحصيله في اول اوقات امكان حصوله الان نعم بعد ثبوت التخيير بين افراد المامور به المختلفة في الطول والقصر يكون
المراد المسارعة الى التلبس بالفعل من غير التفات الى زمان الفراغ عنه الذي هو زمان حصول المامور به في الخارج كما اذا وجبت الكفارة المخيرة
بين الخصال فورا فان ذلك لا يوجب جواز اختيار العتق على صوم شهرين اذا كان يحصل في زمان اقل من الصوم وفيه انه مسلم اذا كان المامور به هو الامر
المخير شرعا اما اذا كان التخيير عقليا فحينئذ حكم العقل به ملاحظة كون كل من الافراد مما يتحقق به اتيان المامور به على الوجه الذي امر به فاذا اوجب الفور
اتيانه على النحو الذي يوجد في ضمن بعض الافراد فلا يحكم العقل بجواز اختيار ذلك البعض ولذا لا يجوز اذا امر المولى بالحضور في شيء فورا الاشتغال به
بمقدمات لقربه الذي لا يحصل الا بعد زمان طويل وكذا التلبس بفرد لا يحصل تمام وجوده في الخارج الا بعد زمان طويل نعم لو قامت القرينة
على ان الفورية في الحقيقة للتلبس بالمامور به لا الى تحصيله في الخارج صح الاكتفاء بالمبادرة الى التلبس وان لم يفرغ الا بعد زمان يمكن الفراغ عن فرد
اخر اقل منه لكنه خلاف ظاهر الصيغة المفيدة للفور نعم لو ادعي ظهور هذا المعنى من الاخبار الدالة على وجوب الاشتغال بالفريضة الفائتة عند ذكرها
وانه اذا دخل وقت الحاضرة ولم يتم فليشتغل بها بناء على تمامية دلالتها على الفور لم يكن بعيدا خصوصا بعد ملاحظة تصريح المشهور بعدم
سقوط الاذان والاقامة وعدم التعرض لوجوب الاقتصار على اقل الواجب دفعا للقاضي عن اعتقاد اتحاد الاداء والقضاء في الاداب الجائزة
والمستحبات الداخلة فافهم واولى من ذلك لو كان المستند في الفورية الاجماع المحقق او المحكي المنصرف الى فورية الاشتغال فانه يبعد دعوى
عدم اخلال المستحبات بالفورية المنعقد عليها الاجماع هذا كله بالنسبة الى المستحبات واما الاجزاء والشروط الاختيارية فليست منافية
للفورية حتى يجب تركها مراعاة للتعجيل لان الواجب هو تعجيل الفعل المستجمع للاجزاء والشرائط اذ الطلب انما يعرض الفعل بعد ملاحظة تقييده
بها فلا يجوز ترك السورة مثلا مراعاة للفورية كما تترك عند ضيق الوقت وكذا تطهير الثوب والبدن بل التطهير بالماء فلا يجوز التيمم كما يجوز عند
ضيق الوقت وهكذا هذا مع التمكن منها واما لو لم يتمكن منها فان لم يرج التمكن فلا اشكال في وجوب التعجيل اما مع ظن التمكن فهل يراعي
الفورية فيجب البدار او يراعي تلك الاجزاء والشروط فيجب الانتظار وجهان بل قولان من ان الفورية لا تنافي عنها غاية الامر عند عدم التمكن
في هذا الزمان من تلك الاجزاء والشروط فيسقط لاطلاق ما دل على سقوطها عند العجز عنها بل لو قيل بعدم فورية القضاء نجاز
كان مجرد الامر كافيا في صحة الفعل حين فقد الشرط اذ لا منافاة عند فقد الخاصا [illegible] اعتبار ذلك الشروط بحال التمكن ولا ضرر

في نهاية الاحكام وكشف الالتباس في الجمعة [illegible] وارشادها في قولهم يجب تقديم القضاء اولا المبادرة حال النهي عن الثلاثة
الاخيرة اما لو قصد الطهارة فالوجه التاخير بل عن الاولين والاقرب عدم استحباب التاخير الا في المبادرة من المسارعة الى فعل الطاعة
ومن ان الواجب هو الفعل المستجمع فيحكم بكفاية العمل الفاقد للشرط المتعذر في حق هذا الفرد العاجز ومامن يمكن من الاتيان بالفعل المستجمع للاجزاء
والشرائط والعجز المسقط للاعتبار والشروط الاختيارية هو العجز عن امتثال الامر الكلي وعند التمكن من امتثاله باتيانه بتلك الشروط وهذا هو الذي يحكم
العقل بخروجه عن الخطاب باتيان الفعل المستجمع في الزمان المستقبل بل لا دليل على كفاية العمل الفاقد لبعض الشرائط في حق
فيكون هذا الشخص العاجز عن الشرط في الحال القادر عليه في الاستقبال عاجزا عن المامور به في الحال لا راجعا في الاستقبال فيجب عليه ترقب زمان
القدرة على المامور به ودعوى انه ينكشف من الاطلاق الامر الشامل لهذا الشخص كونه مكلفا بالفعل في هذا الزمان فيكشف عن سقوط الشرط
بالنسبة اليه مدفوع بان الامر اذا تعلق بالفعل المستجمع للشرائط فاطلاقه بالنسبة الى المكلف العاجز عن المامور به في هذا الزمان مخرج عن الاطلاق
نعم لو فرض دليل دال ولو بالاطلاق على ان مجرد العجز عن الشرط في جزء من اجزاء وقت الواجب سقط الاعتبار في ذلك الجزء تعين اتيان التكليف بالفعل في ذلك
الجزء من الزمان فيأتي به بحسب الامكان لكن هذا لا ضابط له فقد يوجد في بعض الشروط ولا يوجد في الاخر والكلام في ان مجرد العجز في جزء من الزمان يوجب سقوط
اعتباره في اطلاق الامر الشامل لذلك الجزء سليما عن التقييد بتلك الشروط الخامس لو كان عليه فوائت وقد دخل الوقت لما تقدم الحاضرة وبعض
الفوائت فقد عرفت انه يجب تقديم ذلك البعض على الحاضرة عند اهل المضايقة [illegible] عند فقد الفوائت فالممكن
منها لا يسقط بالمتعذر لان الشرط تقديم المجموع من حيث المجموع حتى يسقط اعتباره عند تعذر الجميع مع احتمال ذلك في الجواب
دليل العسر والحرج فهل يجب تقديم ما امكن تقديمه ان تضمن اختلال الترتيب بين الفوائت مثلا اذا كان عليه ظهر وصبح الا سبع
الا الحاضرة وصلوة الصبح فهل يجب تقديم صلوة الصبح على الظهر وان لزم اختلال الترتيب بين الظهر الفائتة او يجب تقديم الحاضرة لوقوع على
فيدور الامر بين اهمال الترتيب بين الحاضرة وبين الفوائت وبين اهمال الترتيب بين نفس الفوائت مقتضى القاعدة الاول لان الترتيب انما يثبت بين الحاضرة
بين الفائتة المستجمعة لجميع شرائطها التي منها ترتبها على سابقتها فالمقدم على الحاضرة هي صلوة الصبح المتاخرة شرعا عن سابقتها فافهم السادس لو كانت
الفائتة مرددة بين اشياء لو اريد تحصيلها بحيث يجب تكرارها من باب المقدمة ولم يسع الوقت الا للحاضرة وفعل بعضها فهل يجب تقديم ما
امكن من المحتملات ام لا وجهان لا يخفى الترجيح بينهما على الخبير بالقواعد هذا تمام ما تيسر تحريره على وجه
الاستعجال مع تشويش البال والحمد لله اولا واخرا على كل حال والصلوة على محمد وآله الاخيار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **وبعد** فقد اشتهر في السنة الفقهاء
من متاخري الشيخ قده الى زماننا قضية كلية يذكرونها في مقام الاستدلال بها على ما يتفرع عليها كالمسلمات بل يعبر بعضهم بلفظ خبر وهي من
من ملك شيئا ملك الاقرار به فاحببت ان اتكلم في مؤداها ومقدار عمومها وما يمكن ان يكون وجها لثبوتها والمقصود الاصلي الانتفاع بها في غير قاعدة اقرار
البالغ الكامل على نفسه اذ يكفي في ذلك المقام ما اجمع عليه نصا وفتوى من نفوذ اقرار العقلاء على انفسهم لكن لا ينفع ذلك في اقرار الصبي فيما له ان يفعله
واقرار الوكيل والولي على الاصيل فلا بد لها من تحصيل بعض من استند هذه القاعدة الى قاعدة اقرار العقلاء ويبني على ذكر كلمات من ذكرها بعينها
او بما يرادفها ثم نتبعه بذكر مرادهم منها بمقتضى ظاهرها او بمعونة قرينة استدلالهم بها في الموارد الخاصة **فنقول** مستعينا بالله قال شيخ الطائفة قده
في مسئلة اقرار العبد المأذون في التجارة قال وان كان يعني المال المقر به يتعلق بالتجارة مثل ثمن المبيع او ارش المعيب وما اشبه ذلك فانه يقبل اقراره لان
من ملك شيئا ملك الاقرار به الا ان ينظر فيه فان كان الاقرار بقدر ما في يده من مال التجارة قبل ويقضى منه وان كان اكثر كان الفاضل في ذمته يتبع به اذا
اعتق انتهى وحكى هذا عنه الحلي في السرائر ساكتا عليه مع ان من دأب الحلي عدم المسامحة فيما لا يرتضيه عن الشيخ وعن القاضي في المهذب انه اذا اقر المريض لمكاتب لعبد
في حال الصحة بانه قبض مال الكتابة صح اقراره وعتق العبد لان المريض يملك القبض فملك الاقرار به مثل الصحيح قال المحقق في الشرائع لو كان بيد العبد مال ماذونا
في التجارة فاقر بما يتعلق بها صح لانه يملك التصرف فيملك الاقرار ويؤخذ ما اقر به مما في يده انتهى وقد استدل على تقديم قول الوكيل في التصرف بانه
اقر بما له ان يفعله ونحوه العلامة في القواعد في تلك المسئلة وصرح بهذه القضية في باب الاقرار ايضا وصرح في جهاد التذكرة بسماع دعوى المسلم
انه امن الحربي في زمان يملك امانه وهو ما قبل الاسر مدعيا عليه الاجماع ونحوه المحقق في الشرائع تبعا للمبسوط من دون دعوى الاجماع وذكر فخر
الدين في الايضاح في مسئلة اختلاف الوصي والمولى عليه ان الاقوى ان كل من يلزم فعله او انشائه غيره كان اقراره بذلك ماضيا عليه وفي
هذه الكلية وان كانت اخص من القضية المشهورة الا ان الغرض من ذكر امثالها دلالتها على ارادة نفوذ اقرار المالك المتصرف
على غيره والا فقد صرح بتلك القضية في غير هذا المقام وذكر الشهيد في قواعده كل من قدر على انشاء شيء قدر على الاقرار به

الاولى مسائل اشكلت منها ان ولى المراة الاختيارى لا يقبل قوله وكذا قيل في الوكيل اذا اقر بالبيع او قبض الثمن او الشراء او الطلاق او الثمن او الاجل واذا اقر بالرجعة في العدة لا يقبل منه مع انه قادر على انشائها وقيل يقبل انتهى وفي تقييد الولي بالاختياري احتراز عن الولي الاجباري فانه لا اشكال في قبول اقراره عليها بلا خلاف بين العامة والخاصة على ما يظهر من التذكرة ويلوح من الشيخ في مسئلة دعوى الوكيل اصل ما وكل فيه نعم تأمل فيه جامع المقاصد منظر عليهم ما سيأتي قال في التذكرة لو اقر الولي بالنكاح فان كانت مالكة لعقد نفسها لم يعتد باقراره عندنا لانتفاء الولاية واما عند العامة ان كان له انشاء النكاح المقر به عند الاقرار من غير رضاها قبل اقراره لقدرته على الانشاء وللشافعي وجه اخر انه لا يقبل حتى تساعده المراة كالوكيل اذا ادعى انه اتى بما هو وكيل فيه ولو لم يكن له انشاء النكاح المقر به عند الاقرار من غير رضاها لم يقبل انتهى ويظهر منه الجزم بالتفصيل بين الولي الاختياري وغيره وفي مسئلة ادعاء كل من العاقدين على الولي سبق عقده على المراة فيبطل اللاحق هذا ما حضرني من موارد تعبير الفقهاء بهذه العبارة او ما يرادفها او ما هو اخص منها ولا اظنك ترتاب بعد ذلك في فساد ما يتخيل من شمول هذه القاعدة لحديث الاقرار حتى يستدل عليها به فلنرجع الى تفسير العبارة

فنقول ان المراد بملك الشئ السلطنة عليه فعلا فلا يشمل ملك الصغير لامواله لفقد السلطنة الفعلية نعم يملك بعض التصرفات التابعة مثل الو والوصية والصدقة وهي داخلة في عموم القضية ولهذا انقطعوا على الاستثناء الفرعي في مسئلة اقرار الصغير بالامور المذكورة والدليل على ارادة السلطنة الفعلية مضافا الى اقتضاء اللغة كالاحجام وعموم لفظ الشئ للاعيان والافعال مثل التصرفات فلا يمكن حمل الملك على ملك الاعيان ليشمل ملك الصغير لامواله بل الظاهر ان لفظ الشئ اريد به خصوص الافعال اعني التصرفات على ما يقتضيه ظاهر الاقرار به لان المقر به حقيقة لا يجوز ان يكون من الاعيان في قولهم الاقرار اخبار يحتمل لازم معنى الاخبار بثبوته لا الاخبار بنفسه اذ المخبر به لا يكون عينا ثم التسلط على التصرف اعم من ان يكون اصالة او وكالة او ولاية والمراد من ملك الاقرار به ملك التسلط عليه والمراد من الاقرار به اما معناه اللغوي وهو اثبات الشئ وجعله قارا سواء اثبته على نفسه او على غيره واما ما يسمى اقرارا عند الفقهاء وهو الاخبار بحق لازم على المخبر فيختص بما اثبته على نفسه ويخرج منه دعوى الوكيل والولي حقا على موكله او المولى عليه او شهادتهم لغيرهم عليهما وعلى هذا المعنى ينطبق حديث الاقرار وهذا المعنى وان كان هو الظاهر من الاقرار في كلمات الفقهاء لكن بالقضية المذكورة لا انه خلاف صريح ما استشهد لها في موارد دعوى الوكيل والولي والعبد المأذون على غيرهم كما سمعت مفصلا فلابد من ارادة المعنى اللغوي مع ان الظهور المذكور قابل للمنع كما يشهد به استعمالهم الاقرار في الاقرار على الغير ثم الظاهر من القضية وقوع الاقرار بالشئ المملوك حين كونه مملوكا وان ملك الاقرار بالشئ تابع لملك ذلك الشئ حدوثا وبقاء على ما يقتضيه الجملة الشرطية الدالة عند التجرد عن القرينة على كون العلة في الجزاء هو نفس الشرط لا حدوثه وان زال وما ذكرنا صرح جماعة منهم المحقق حيث اختار في الشرائع عدم قبول اقرار المريض بالطلاق في حال الصحة بالنسبة الى الزوجة ليمنعها من الارث ونص في التحرير على عدم سماع اقرار العبد المأذون في التجارة بعد الحجر عليه بدين يسنده الى حال الاذن وقال ايضا وكل من لا يتمكن من انشاء شئ لا ينفذ اقراره فيه فلو اقر المريض بانه وهب واقبض حال الصحة لم ينفذ من الاصل انتهى وقد تقدم منه في التذكرة التصريح بذلك في مسئلة اقرار الولي بالنكاح في زمان ليس له انشاؤه وقد نص الشهيد على ذلك ايضا وفي المسالك كما عن نهاية المرام تقييد قبول اقرار العبد المأذون بما اذا كان حال الاذن وهو ظاهر الشيخ ومن عبر بعبارته في العبد المأذون من انه يقبل اقراره ويؤخذ الدين مما في يده فان ظاهره عدم زوال الاذن بل هو صريحه في مسئلة الجهاد المتقدمة وعلى هذا فالحكم في مثل اقرار المريض بالهبة او الطلاق البائن حال الصحة هو نفوذ اقراره بالنسبة الى اصل الهبة والطلاق لانه المملوك له حال المرض لا خصوص الهبة والطلاق المقيدين بحال الصحة المؤثرين في نفوذ الهبة من الاصل وعدم ارث الزوجة منه نعم صرح فيها بعدم ارث الزوجة في مسئلة الطلاق وظاهره تعميم قبول اقرار المالك لما بعد زوال الملك ويمكن حمله على ان اقراره اذا قبل في اصل الطلاق قبل في قيوده لان الطلاق في حال المرض لم يقع باعترافه فلا معنى لقبوله الا الحكم بوقوعه في زمان يحتمله وبعده ان معنى ما ذكرنا نفوذ الاقرار بالطلاق المقيد بالصحة بالنسبة الى بعض احكامه وهي البينونة دون بعض اخر مثل الارث لا الحكم بوقوع طلاق في حال المرض فالظاهر ان مستند الشيخ فيه هو عموم نفوذ اقرار المقر على ما ملكه ولو في الزمان الماضي لعدم جواز التفكيك في الاقرار بين القيد والمقيد وممن يظهر منه عموم القاعدة لما بعد زوال ملك التصرف فخر الدين في الايضاح في مسئلة اختلاف الولي والمولى عليه بعد الكمال حيث رجح قول الولي و قال ان الاقوى ان كل من يلزم فعله غيره يمضي اقراره بذلك الفعل عليه لا بعد ما بين هذا وما سيأتي منه من عدم نفوذ اقرار الزوج بالرجعة في العدة وان عنينا ومن حيث كونه انشاء لا الاخبار اعنها ثم معنى ملك الشئ يحتمل ان يكون هي السلطنة المطلقة بان يكون مستقلا فيه لا يزاحمه فيه احد فيختص بالمالك الاصيل والولي الاجباري ويحتمل ان يراد به مجرد القدرة على التصرف فيشمل الوكيل والعبد المأذون وهذا هو الظاهر من موارد هذه القضية في كلماتهم والمراد بملك الاقرار به اذا كان اصيلا واضح وان كان غير اصيل كالولي والوكيل فيحتمل امور الاول السلطنة على الاقرار به بمعنى ان اقراره ماض مطلقا ويكون كاقرار المالك الغير الذي تصرف المقر عنه او له حتى انه لا يسمع منه

بينة على خلافه فضلا عن حلفه على عدمه وهذا المعنى وان كان بحسب الظاهر انسب بلفظ الاقرار الا انه يكاد يقطع بعدم ارادته الثاني ان اقراره به نافذ بالنسبة الى الاصيل كنفوذ اقراره وان لم يترتب عليه جميع آثار اقراره فالتعبير بالاقرار من حيث انه لما كان في التصرف نائبا عنه وكان كالنفس الصادر عن نفسه فالاخبار به كانه ايضا صادر عن نفسه ففعله كفعله ولسانه كلسانه ولا فرق حينئذ بين ان يقع هناك دعوى وبين ان لا يكون ولا بين ان يكون الدعوى مع ذلك الاصيل او مع ثالث وح فلو اخبر الوكيل بقبض الدين من الغريم فاخباره يكون بمنزلة البينة للغريم على الاصيل لو ادعى عليه بقاء الدين وكذا اخبار الولي بالتزويج اذا انكرت المراة على الزوج التزويج وكذا لو ادعى البائع على الاصيل شراء وكيله المتاع بازيد مما يقربه الاصيل فشهد له الوكيل الثالث ان يراد قبول قوله بالنسبة الى الاصيل لو انكره فيختص بالتداعي الواقع بينهما فلا تعرض فيه لقبول قوله بالنسبة الى الاصيل لو كانت الدعوى ترجع على ثالث حتى يكون كالشاهد للثالث على الاصيل وبهذا يجمع بين حكم المحقق والعلامة بتقديم قول الوكيل فيما اذا ادعى على الموكل اتيان ما وكل فيه معللين بانه امين وبانه قادر على فعله وتقديم قول الموكل فيما اذا ادعى الوكيل شراء العبد بمائة وادعى الموكل شرائه بثمانين معللين بان الموكل غارم انتهى ومعنى ذلك ان الوكيل لا يريد ان يدفع عن نفسه شيئا وانما يريد ان يثبت لغيره حقا على موكله فهو بمنزلة الشاهد على الموكل وبعبارة اخرى انما يعتبر اقراره بما له ان يفعله فيما يتعلق بنفسه لا فيما يتعلق بغيره قال في ط اذا وكل رجلا على قبض دين له من غريمه فادعى انه قبضه منه وسلمه او تلف في يده وصدقه من عليه الدين وقال الموكل لم يقبضه وقال قوم القول قول الموكل مع يمينه ولا يقبل قول الوكيل ولا المدين الا ببينة لان الموكل مدع للمال على المدين دون الوكيل لانه يقول انا لا استحق عليك شيئا لانك لم تقبض المال وان مالي باق على المدين ولذا اذا حلف المدعى طالب المدين ولا يثبت بيمينه على الوكيل شئ فاذا كان كذلك كان بمنزلة ان يدعي من عليه الدين دفع المال الى الوكيل وهو ينكره فيكون القول قوله فكذا هنا وهذا اقوى واذا وكله بالبيع والتسليم وقبض الثمن فباعه وسلم المبيع وادعى قبض الثمن وتلفه في يده او دفعه اليه فانكر الموكل ان يكون قبضه من المشتري كان القول قول الوكيل مع يمينه لان الوكيل مدعى عليه لانه يدعي عليه انه سلم المبيع ولم يقبض الثمن وصار ضامنا فالقول قوله لان الاصل انه امين وانه لا ضمان عليه ويخالف المسئلة الاولى بان المدعى عليه فيها هو الذي عليه الدين وهو الخصم فاذا جعلنا القول قول الموكل لم يوجب على الوكيل غرامة وفي المسئلة الثانية يوجب غرامة فكان القول قول الوكيل انتهى وفي المسئلة الاولى نظير ما ذكره المحقق والعلامة في اختلاف الوكيل والموكل في الثمن من ان الوكيل ما يدعى عليه بشئ بل يريد تغريم الموكل مع تمكن المحقق في الشرائع نظر في الفرق بين المسئلتين الذي ذكره في ط قال في ط اذا اذن له في شراء عبد ووصفه فاشتراه بمائة ثم اختلف هو والموكل فقال الموكل اشتريته بثمانين وقال الوكيل اشتريته بمائة والعبد يساوي مائة فقيل فيه قولان احدهما انه يقبل قول الوكيل كما يقبل قوله في التسليم والتلف والثاني لا يقبل قوله عليه لانه يتعلق بغيره وكذلك كل ما اختلفا فيه مما يتعلق بحق غيرهما من بائع او مشتري او صاحب حق فانه على قولين والاول اصح انتهى ثم ان معنى الملك في الموضوع اما ان يكون هي السلطنة المستقلة او مجرد ان له ذلك فعلى الاول يختص بالمالك الاصيل والولي الاجباري وعلى الثاني فيشمل الوكيل والعبد المأذون ايضا ولا يخفى ان مراد جل الفقهاء بل كلهم هو الثاني ويؤيده تعبيرهم بان له ان يفعل كذا فله الاقرار به فهو من يقدر على انشاء شئ يقدر على الاقرار به ومن يلزمه فعله غيره يلزمه اقراره به عليه واما ملك الاقرار فيحتمل ان يراد به السلطنة المستقلة المطلقة بمعنى انه لا يزاحمه احد في اقراره وانه نافذ على كل احد وان يراد به مجرد ان له الاقرار به فلا سلطنة مطلقة فيمكن ان يزاحمه من يكون له ايضا سلطنة على الفعل فيكون ملك الاقرار بالشئ على نحو السلطنة على ذلك الشئ فليس للبنت البالغة الرشيدة بناء على ولاية الاب عليها مزاحمة الولي في اقراره كما ليس لها مزاحمته في اصل الفعل وكذا اذا قامت البينة على اقرار الاب حين صغر الطفل بتصرف في ماله فليس له بعد البلوغ مزاحمة وهذا بخلاف الموكل فانه يزاحم الوكيل في اقراره كما يزاحمه في اصل التصرف اذا عرفت ما ذكرنا في معنى القضية فاعلم ان حديث الاقرار لا يمكن ان يكون مدركا لهذه القاعدة اما اولا فلان حديث الاقرار لا يدل الا على ترتيب الآثار التي تلزم على المقر دون غيرها مما يلزم غيره فاذا قال الكبير البالغ العاقل انه ابني فلا يترتب عليه الا ما يلزم على المقر من احكام الابوة ولا يلزم على الولد شئ من احكام البنوة نعم لو ترتب على الآثار اللازمة على المقر آثار لازمة على غيره ترتب على غيره فلو كان الابن المذكور ممن ظاهره الرقية للمقر فيسقط عنه حق الغير المتعلق باموالهم مثل نفقة واجب النفقة ودين الغريم لان مثل ذلك تابع للمال حدوثا وبقاء فهو من قبيل الوجوب المشروط بشئ يكون المكلف مختارا في ايجاده واعدامه لا من قبيل الحق المانع عن الاعدام كحق المرتهن والمفلس ونحو ذلك فانه حق لصاحبه نظير الملكية للمالك فهو كالشريك والحاصل ان دليل الاقرار لا ينفع في اقرار الوكيل والعبد والولي على غيرهم واما ثانيا فلان جل الاصحاب قد ذكروا هذه القضية مستندا لصحة اقرار الصبي بما يصح منه كالوصية بالمعروف والصدقة ولو كان المستند فيها حديث الاقرار لم يجز ذلك لبنائهم على خروج الصبي من حديث الاقرار لكونه مسلوب العبارة بحديث رفع القلم وكيف كان فلا ريب في عدم استنادهم في هذه القضية الى حديث الاقرار وربما يدعى الاجماع على القضية المذكورة بمعنى ان استدلال الاصحاب بها يكشف عن وجود دليل معتبر لو عثرنا به لم نعدل عنه وان لم يكشف عن الحكم الواقعي وهذه

الدعوى انما يصح مع عدم ظهور خلافه وتردد منهم فيه كما نرى اشاطبهم في بعض المقامات عدم الالتزام بها او التردد فيها فهذا العلامة في كره رجح تقديم قول الموكل عند دعوى الوكيل قبل العزل التصرف وتردد في ذلك في التحرير وتبع المحقق في تقديم دعواه نقصان الثمن على ما بعد الوكيل و يظهر من فخر الدين في الايضاح عدم قبول دعوى الزوج في العدة الرجوع وجعل نفس الدعوى رجوعا وتردد في ذلك في مواضع من القواعد وتعدد من الشهيد في القواعد الاستشكال في دعوى الزوج الرجعة وانكر المحقق الكركي هذه القاعدة واشار حيث تردد في قبول اقرار العبد الماذون في قبول قول الولي في تزويج بنته او انكرت بل لو لم تنكر لجهلها بالحال قال في جامع المقاصد في شرح قول العلامة لو قيل الولي زوجت بنتك من فلان فقال نعم فقبل الزوج قبلناه بعد شرح العبارة ما لفظه ولو صرح بارادة الاقرار فلا ارى حينئذ في نفس الامر اذا لم يكن مطابقا للواقع وهل يحكم بظاهر اقراره الى ان يثبت الدليل فيه احتمال وينبغي ان يكون القول قولها بيمينها ظاهرا اذا ادعت كذب الولي في اقراره وهل لها ذلك فيما بينها وبين الله اذا لم تعلم بالحال فيه نظر ينشأ من ان مالك العقد وان الاقرار لا ينفذ في حق الغير ولولا ذلك لنفذ دعوى الاستدانة وان شاء بيع امواله ومن ان انشاء النكاح في وقت ثبوت الولاية فعله وهو مسلط عليه فينفذ فيه اقراره وينبغي التأمل لذلك انتهى وقال في شرح قول العلامة ان المقر فيما ان مطلق ومجنون المطلق ينفذ اقراره في كل ما ينفذ تصرفه حاصله ان هذه القضية لا تنقض بعدم سماع دعوى الوكيل فيما وكل فيه لانها شهادة وليست باقرار اذ الاقرار اخبار بحق لازم للمخبر ظاهر هذا الكلام ان هذه الكلية المرادة قضية من مال محضة باقرار المالك بما يتعلق بنفسه لا غيره ولكن الانصاف ان القضية المذكورة في الجملة اجماعية بمعنى انه ما من احد من الاصحاب ممن وصل الينا كلامهم الا وقد عمل بهذه القضية في جملة من الموارد بحيث نعلم هذا استنادهم اليه سواء كان من ذكرنا خلافهم انما خالفوا في بعض موارد القضية وعملوا بها في مورد اخر فان المحقق الثاني وان ظهر منه الخلاف فيما ذكرنا من الموارد الا انه وافق الاصحاب في اقرار الصبي بما له ان يفعله مستندا في جامع المقاصد الا هذه الكلية مع انه لا يمكن الاستناد الى غيرها لان تخصيص الاقرار مخصص بالصبي والمجنون لعدم العبرة بكلامهما في الانشاء والاخبار والعلامة وان ظهر منه المخالفة في بعض الموارد حتى في مسئلة اقرار الصبي بما ان يفعله واقرار العبد فيما يتعلق بالتجارة على ما في التذكرة الا انه صرح في كثير من الموارد بالاستناد الى القاعدة كما في اقرار الولي الاجباري بالعقد على المولى عليه وجزم بسماع الدعوى عليه معللا بانه لو اقر لنفع المدعي لان اقراره ماض بل تقدم منه دعوى الاجماع على قبول دعوى المسلم امان الحربي في زمان ملك الامان وكذا فخر الدين حيث اكثر من العمل بهذه القاعدة فظهور المخالفة منه في مسئلة الاقرار غير مضر مع امكان ان يكون مراده عدم الحاجة في تلك المسئلة الى تلك القاعدة لان مجرد الاخبار بالرجعة رجوع من غير حاجة الى الحكم بمضي اقراره فان المشتق مستند الى سبق سببية فاذا كان اصل الاخبار بالشيء انشاء له في الحال لم يحتج الى اثبات صدق المخبر به بدليل خارج وكيف كان فلم نجد فيها اسقطه عن استقلال التمسك لكن الاجماع على الاستناد اليه في الجملة انما ينفع لو علمنا ان اعمالهم له في الموارد من حيث وجود المعارض اما اذا ظهر او احتمل كون الاهمال من جهة تفسير القضية بما لا يشمل تلك الموارد واختلفوا في التفسير على وجه لا يكون ورود متفق عليه يتمسك فيه بهذه القضية لم ينفع الاتفاق المذكور فان ظاهر العلامة في التذكرة في مسئلة اقرار الصبي عدم نفوذه وعدم العبرة بكلامه حتى فيما له ان يفعله فالمراد بالموصول عنده في قضية من ملك هو البالغ العاقل وكذا ظاهر فتواه في القواعد بان المريض لو اقر بعتق اخيه ولم يعم فانه ينفذ اقراره من الثلث فان الظاهر ان مراده حجب الاخ العم في مقدار الثلث من التركة لا مثل العتق وهذا المحقق الثاني ليسلم شمول القضية للصبي لكن ينكر شمولها للاقرار على الغير كما تقدم من عبارته حتى في الولي الاجباري الذي يظهر من العلامة في التذكرة عدم المخالف فيه من العامة والخاصة فاذا لم يكن اقرار الصبي او الاقرار على الغير مما اتفق على شمول القضية واقرار البالغ العاقل على نفسه داخل في حديث الاقرار لم ينفع القضية المجمع عليها في الجملة في مورد من موارد الحاجة الان يبنى على عدم العبرة بمخالفة العلامة في التذكرة في شمول القضية للصبي مع ان عبارتها لا تخرج عن الحاجة الى التامل مع رجوعه عن هذا في سائر كتبه مع دعواه الاجماع على قبول دعوى المسلم امان الحربي في حال ملكه الامان وظاهر انه ليس مستند له الا القضية المذكورة ولذا يظهر من بعضهم دعوى الاتفاق على ان من صح صدقة الصبي ووصيته حكم بمضي اقراره فيهما او على عدم العبرة بمخالفة المحقق الثاني في شمول القضية للاقرار على الغير لان الظاهر ثبوت الاتفاق من غيره على سماع اقرار من ملك على غيره تصرفا عليه خصوصا اذا كان وليا اجباريا عليه بحيث لا يملك المولى عليه التصرف وقد سمعت ان الظاهر من التذكرة اتفاق العامة والخاصة على سماع اقرار الولي الاجباري في تزويج المولى عليه ويؤيده استقرار السيرة على معاملة الاولياء بل مطلق الوكلاء معاملة الاصيل في اقرارهم كتصرفاتهم هذا غاية التوجيه لتصحيح دعوى الاجماع في المسئلة ولا يخرج بعد عن الشبهة فاللازم تتبع مدرك اخر لها حتى يكون استنباطها والاجماع عليها مؤيدا له وجابرا لضعفه او وهنه ببعض الموهنات ولا بد ان يعلم ان المدرك لها لا بد ان يكون جامعا للوجه اعتبار قول الصبي فيما له ان يفعل حتى يحكم على دلالة عدم اعتبار كلام الصبي في الانشاء والاخبار الحاكمة على حديث الاقرار واعتبار اقرار الولي والوكيل على الاصيل حتى يحكم على دلالة عدم سماع اقرار المقر على غيره لكونها دعوى محتاجة الى البينة لا اقرارا على النفس ومن هنا يظهر ان التمسك بادلة قبول قول من ائتمنه المالك بالاذن والشارع بالامر وعدم جواز اتهامه غير صحيح لانها لا ينفع في اقرار الصبي والرجوع فيه الى دليل اخر لا يجري في الوكيل و

الولي يخرج القضية عن كونها قاعدة واحدة على ما يظهر من القضية من ان العلة في قبول الاقرار كونه مالكا للتصرف المقر به هذا مع انه لو كان مدرك هذه قاعدة الايتمان لم يتجه الفرق بين وقوع الاقرار في زمان الايتمان او بعده مع انهما عنصر حوا بالفرق فان قولهم ان من لا يتمكن من انشاء شيء لا ينفذ اقراره فيه ليس المراد منه عدم نفوذ اقراره بفعل ذلك في زمان عدم التمكن اذ لا معنى لعدم النفوذ هنا لعدم ترتب اثر على المقر به بل المراد عدم نفوذ الاقرار بفعله حين التمكن من الفعل ولذا فرع في التحرير على القضية المذكورة انه لو اقر المريض بانه وهب واقبض حال الصحة نفذ من الثلث وصرح فيه ايضا وفي غيره بعدم نفوذ اقرار العبد الماذون بعد الحجر عليه بدين اسنده الى حال الاذن وقد عرفت ما في جهاد التذكرة والحاصل ان بين هذه القاعدة وقاعدة الايتمان عموما من وجه وهنا قاعدة اخرى اشار اليها فخر الدين على ما تقدم من الايضاح بان كل ما يلزم فعله عن غيره يمضي اقراره بذلك الفعل على ذلك الغير ولو ظاهرا ولو بقرينة الاستناد اليها في قبول قول الوصي وامين الحاكم اذا اختلفا مع المولى عليه ارادة مضي الاقرار على الغير ولو بعد زوال الولاية فان اريد من لزوم فعل المقر على الغير مجرد مضيه ولو من جهة نصب المالك والشارع له كانت اعم مطلقا من القاعدتين لشمولها لولي النكاح الاجباري النافذ اقراره على المرأة وان اريد منه لزومه عليه ابتداء السلطنة عليه كالاولياء القاهرين في المال والنكاح كانت اعم من وجه من كل من القاعدتين لاجتماع الكل في اقرار ولي الصغير ببيع ماله وافتراق قاعدة الايتمان عنها في اقرار الوكيل بعد العزل وافتراق قضية من ملك في اقرار الصبي بما له ان يفعل وافتراق ما في الايضاح باقرار الولي الاجباري بعد زوال الولاية بالنكاح في حالها ثم انه يمكن ان يكون الوجه في القضية المذكورة ظهور اعتبار الشارع وبناء من يملك احداث تصرف وهو غير متهم في الاخبار عنه حين القدرة عليه والظاهر وقوعه وان كان هذا الظهور متفاوت الافراد قوة وضعفا بحسب قدرته للمقر فعلا على انشاء المقر به من دون توقف على مقدمات غير حاصلة وقت الاقرار كما في قول الزوج رجعت فانه صادر الاخبار مع قدرته عليه بقصد الانشاء وعدم قدرته لفوات بعض المقدمات لكنه قادر على تحصيل المقدمات وفعلها في الزمان المتاخر كما اذا اقر العبد بالدين في زمان له الاستدانة شرعا لكنه موقوف على مقدمات غير حاصلة فان الظاهر هنا ايضا صدقه وان امكن كذبه باعتبار بعض الدواعي لكن دواعي الكذب فيه اقل مراتب من دواعي الكذب المحتملة في اقرار العبد المعزول عن التجارة الممنوع عن الاستدانة ولو تأملت هذا الظهور ولو في اضعف افراده وجدته اقوى من ظهور حال المسلم في صحة فعله بمعنى مطابقته للواقع بل يمكن ان يدعى ان حكمة اعتبار الشارع والعرف لاقرار البالغ العاقل على نفسه ان الظاهر ان الانسان غير متهم فيما يخبره مما يكون عليه لا له وفي النبوي اقرار العقلاء انشاء عليه حيث اضاف الاقرار الى العقلاء تنبيها على ان العاقل لا يكذب على نفسه غالبا والا فلم يعهد من الشارع اضافة الاسباب الى البالغ العاقل وان اختص السبب الا انه اكتفى عن ذلك في جميع الاسباب القولية والفعلية بحديث رفع القلم فالصبي لما اجاز له بعض التصرفات مثل الوصية ونحوه ولم يكن اقراره مظنة للكذب كان مقبولا ولما كان بعض الاقرار يجب عدم ظهور له في الصدق لم يعتبره الشارع كما في اقرار المتعاقد لا قامة رسم القبالة كما في اقرار المريض مطلقا او اذا كان متهما ويؤيده ان بعض الفقهاء قد يحكم بسماع الاقرار وان تضمن دفع دعوى الغير مستندا الى عدم كونه متهما كما في اقرار صاحب اللقيط بعتقه بعد انفاق الحاكم عليه قبل ذلك فان الشيخ قده في حكم بسماعه لكونه غير متهم لانه لا يريد العبد ولا يريد الثمن فيسمع دعواه وان تضمنت دفع النفقة عن نفسه ليس الغرض ترجيح هذا القول في هذه المسئلة بل الغرض تقريب ان عدم اتهام المخبر في خبره يوجب تقديم قوله ومرجعه الى تقديم هذا الظاهر على الاصل كما في نظائره من ظهور الصحة في فعل المسلم ونحوه من الظواهر هذا ولكن الظهور المذكور لا حجية فيه بنفسه حتى يتقدم على

مقابله من الاصول والقواعد المقررة بل يحتاج الى قيام دليل عليه واستنباط من ادلة

منه بعض القواعد الاخر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **قاعدة** في نفي الضرر والكلام يقع تارة في معناها واخرى في ما يكافئها وثالثة في بعض ما يتفرع عليها مما عنونه الفقهاء مستدلين عليها بها ولا بد اولا من ذكر الاخبار التي عثرنا عليها في حكم الضرر فنقول وبالله التوفيق منها ما اشتهر عنهم عليهم السلام في قصة سمرة بن جندب فقد روى في الفقيه في الموثقة عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط الرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر الى نخلته ولا يستأذن فكلمه الانصاري ان يستأذن اذا جاء فابى سمرة فجاء الانصاري الى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكى اليه فاخبره بالخبر فارسل اليه رسول الله صلى الله عليه وآله وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستأذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وفي رواية الحذاء عن ابي جعفر عليه السلام نحو ذلك الا انه قال النبي بعد الامتناع ما اراك يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان فاقلعها فارم بها وجهه وفي رواية ابن مسكان عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام نحو ذلك بزيادة لا تعتبر المطلب في آخرها انك يا سمرة رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على المؤمن ثم امر بها فقلعت فرمى بها وجهه وقال انطلق فاغرسها حيث شئت وفي

هذه القصة اشكال من حيث حكم النبي صلى الله عليه وآله بقلع العذق مع ان القواعد لا تقتضيه ونفي الضرر لا يوجب ذلك لكن لا يخل بالاستدلال لا لحقها ورواية عقبة
ابن خالد عن الصادق عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن قال ولا ضرر ولا ضرار ومنها ما عن التذكرة وفي نهاية ابن الاثير
مرسلا عن النبي صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ومنها رواية هرون بن حمزة الغنوي عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل شهد بعيرا مريضا يباع فاشتراه رجل بعشرة
دراهم فجاء واشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس والجلد فقضى ان البعير برئ فبلغ ثمنه دنانير قال فقال لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فان قال اريد الرأس
والجلد فليس له ذلك هذا الضرار وقد اعطي حقه اذا اعطي الخمس ومنها رواية اخرى لعقبة بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين اهل
المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع نفع الشيء وقضى بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء فقال لا ضرر ولا ضرار هذه جملة ما عثرنا عليها
من الروايات العامة وكثرتها يغني عن ملاحظة سندها مضافا الى حكاية تواتر نفي الضرر والضرار عن فخر الدين في الايضاح في باب الرهن وان لم اعثر عليه
فالمهم بيان معنى الضرر والضرار اما معنى الضرر فهو معلوم وفي المصباح الضر بفتح الضاد مصدر ضره يضره من باب قتل اذا فعل به مكروها واضر به
يتعدى بنفسه ثلاثيا وبالباء رباعيا والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الاعيان وضاره يضاره مضارة وضرارا بمعنى ضره انتهى وفي النهاية معنى قوله لا ضرر
لا يضر الرجل اخاه بان ينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين
والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ان تضر صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى واحد والتكرار
للتأكيد انتهى وكيف كان فالتباس الفرق بين الضرر والضرار لا يخل بما هو المقصود من الاستدلال بنفي الضرر في المسائل الفرعية فالاهم في ذلك بيان
معنى النفي فنقول ان نفي الضرر ليس محمولا على حقيقته لوجود الحقيقة في الخارج بديهة فلا بد من حمله على محامل وقد يكون هنا محامل احدها حمله على النهي
والمعنى تحريم الفعل الثاني الضرر المجرد عن التدارك فكما ان ما يحصل بازائه نفع لا يسمى ضررا كدفع مال بازاء عوض مساو له او زائد عليه كذلك الضرر
المقرون بحكم الشارع بلزوم تداركه كأنه بمنزلة عدم الضرر وان لم يسلب عنه مفهوم الضرر بمجرد حكم الشارع بالتدارك فالمراد بنفي وجود الضرر المجرد عن
التدارك فاتلاف المال بلا تدارك ضرر على صاحبه وهو منفي فاذا وجد في الخارج فلا بد ان يكون مقرونا بلزوم التدارك وكذلك تمليك الجاهل بالغبن
ماله بازاء ما دون قيمته من الثمن ضرر عليه فلا يوجد في الخارج الا مقرونا بالخيار وهكذا الثالث ان يراد به نفي الحكم الشرعي الذي هو ضرر على العباد
وانه ليس في الاسلام مجعول ضرري وبعبارة اخرى حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد مثلا يقال ان حكم الشارع بلزوم البيع مع الغبن ضرر على المغبون
فهو منفي في الشريعة وكذلك وجوب الوضوء مع اضراره بالمكلف حكم ضرري منفي في الشريعة وكذلك اباحة الاضرار بالغير حكم ضرري منفي في الشريعة ثم ان ارادة الاول
والثاني وان قرب ببعض الفحول لان الضرر الخارجي لا ينزل منزلة العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه وانما المنزل منزلته الضرر المتدارك فعلا
ان ليس الضرر ان كان لداعي النفع لا يضايق عن سلب الضرر عنه حقيقة وان كان قد يناقش فيه واما الضرر لا لداعي النفع فان تعقبه تدارك فهو ضرر
حقيقي لكن بعد ان تعقب تداركه يمكن تنزيله منزلة ما لم يوجد كما هو معنى التدارك واما ما لم يتعقبه تدارك فعلا فلا وجه لتنزيله منزلة ما لم يوجد في
الخارج بمجرد حكم الشارع بوجوب تداركه فمنشأ هذا الاحتمال الخلط بين الضرر المتدارك فعلا والضرر المحكوم بلزوم تداركه والمناسب للمعنى الحقيقي
لنفي الماهية هو الاول نعم لو كان حكم الشارع في واقعة بنفسه حكما ضرريا يكون تداركه بحكم آخر كحكمه بجواز قتل مجموع العشرة المشتركين في قتل واحد
المتدارك بوجوب دفع ستة اعشار الدية الى كل واحد واما الضرر الواقع من المكلف فلا يتدارك بحكم الشارع بلزوم التدارك لينزل منزلة العدم هذا
مضافا الى ان ظاهر قوله لا ضرر في الاسلام كون الاسلام ظرفا للضرر فلا يناسب ان يراد به الفعل المضر وانما المناسب الحكم الشرعي الملقى للعباد في الضرر نظير قوله لا حرج
في الدين هذا مع ان اللازم من ذلك عدم جواز التمسك بالقاعدة لنفي الحكم الضرري المتعلق بنفس التكليف كوجوب الوضوء مع التضرر به فان فعل
الوضوء المضر حرام والواقع منه في الخارج لم يجعل له الشارع تداركا مع ان العلماء لم يفرقوا في الاستدلال بالقاعدة بين الاضرار بالنفس والاضرار
بالغير واما المعنى الاول فهو مثل الذكر هنا في النص والفتوى لنفي الحكم الوضوئي لا بمجرد تحريم الاضرار نعم يمكن ان يستفاد منه تحريم الاضرار بالغير من حيث
ان الحكم باباحته حكم ضرري فيكون منفيا في الشرع بخلاف الاضرار بالنفس فان اباحته بل طلبه على وجه الاستحباب ليس حكما ضرريا ولا يلزم من جعله ضرر على
المكلفين نعم قد استفيد من الادلة العقلية والنقلية تحريم الاضرار بالنفس فتبين مما ذكرنا ان الارجح في معنى الرواية بل المتعين هو المعنى الثالث لكن
في قوله لا ضرر ولا ضرار من دون تقييد او مع التقييد بقوله في الاسلام واما في قوله لا ضرر ولا اضرار على مؤمن فهو مختص بالحكم الضرري بالنسبة الى الغير فلا
يشمل نفي وجوب الوضوء والحج مع الضرر **وينبغي التنبيه على امور الاول** ان دليل هذه القاعدة حاكم على عمومات ادلة اثبات الاحكام الشاملة
لصورة التضرر بموافقتها وليس معها من قبيل المتعارضين فيلتمس الترجيح لاحدهما ثم يرجع الى الاصول خلافا لما يظهر من بعض من عدهما من المتعارضين
حيث انه ذكر في مسألة تصرف الانسان في ملكه مع تضرر جاره ان عموم نفي الضرر معارض بعموم الناس مسلطون على اموالهم وذكر نحو ذلك في
مسألة جواز الترافع الى حكام الجور مع انحصار انقاذ الحق فيه وغير ذلك وفيما تقرر في محله من ان الدليل الناظر بلا اشكال لتفطنه الى الخصاص
دليل علم ببعض افراده حاكم عليه ولا يلاحظ فيه النسبة الملحوظة بين المتعارضين نظير حكومة ادلة الحرج على ما يثبت بعمومه التكليف في موارد

الحرج وعليه جرت سيرة الفقهاء في مقام الاستدلال في مقامات لا تحصى منها استدلالهم على ثبوت خيار الغبن وبعض الخيارات الاخر بقاعدة نفي الضرر
مع وجود عموم الناس مسلطون على اموالهم الدال على لزوم العقد وعدم سلطنة المغبون على اخراج ملك الغابن بالخيار عن ملكه ثم ان اللازم مما
ذكرنا الاقتصار في رفع مقتضى الادلة الواقعية المثبتة للتكاليف على مقدار حكومة القاعدة عليها فلو فرض المكلف معتقدا لعدم تضرره بالوضوء
او الصوم مثلا فتوضأ ثم انكشف تضرره به فدليل نفي الضرر لا ينفي الوجوب الواقعي المتحقق في حق هذا المتضرر لان هذا الحكم الواقعي لم يوقع المكلف في الضرر
ولذا لو فرضنا انتفاء هذا الوجوب واقعا على هذا المتضرر كان يتوضأ هذا الوضوء لاعتقاد عدم تضرره وعدم دخوله في المتضررين فلم يستند تضرره الى
جعل هذا الحكم فنفيه ليس امتنانا على المكلف وتخليصا له من الضرر بل لا يثمر الا تكليفا له بالاعادة بعد العمل والتضرر فتحصل ان القاعدة لا تنفي الا الوجوب
الفعلي على المتضرر العالم بتضرره لان الموقع للمكلف في الضرر هو هذا الحكم الفعلي دون الوجوب الواقعي الذي لا يتفاوت وجوده وعدمه في اقدام المكلف
على الضرر بل نفيه مستلزم لالقاء المكلف في مشقة الاعادة فالتمسك بهذه القاعدة على فساد العبادة المتضرر بها في دوران الفساد مدار اعتقاد
الضرر الموجب للتكليف الفعلي بالتضرر بالعمل كالتمسك على فسادها بحرمة الاضرار بالنفس في دورانه مدار الاعتقاد بالضرر الموجب للتحريم الفعلي
الذي يمتنع اجتماعه مع الامر فلا يجري مع الضرر الواقعي وان سلم مع التحريم الثاني كان الموافق في باب اجتماع الامر والنهي من عدم الفساد مع الجهل بالموضوع
او نسيانا وان المعتبر هو التحريم الفعلي المنجز الثاني انه لا اشكال كما عرفت في ان القاعدة المذكورة تنفي الاحكام الوجودية الضررية تكليفية كانت او
وضعية واما الاحكام العدمية الضررية مثل عدم ضمان ما يفوت على الحر من عمله بسبب حبسه ففي نفيها بهذه القاعدة فيجب ان يحكم بالضمان اشكال
من ان القاعدة ناظرة الى نفي ما ثبت بالعمومات من الاحكام الشرعية فمعنى نفي الضرر في الاسلام ان الاحكام المجعولة في الاسلام ليس فيها حكم ضرري
ومن المعلوم ان عدم حكم الشارع بالضمان في نظائر المسألة المذكورة ليس من الاحكام المجعولة في الاسلام وحكمه بالعدم ليس من قبيل الحكم المجعول بل
هو اخبار بعدم حكمه بالضمان اذ لا يحتاج العدم الى حكم به نظير حكمه بعدم الوجوب والحرمة او غيرهما فانه ليس انشاء منه بل هو اخبار حقيقة ومن ان المنفي
ليس خصوص المجعولات بل مطلق ما يتدين به ويعامل عليه في شريعة الاسلام وجوديا كان او عدميا فكما انه يجب في حكمة الشارع نفي الاحكام الضررية
كذلك يجب جعل الاحكام التي يلزم من عدمها الضرر مع ان الحكم العدمي يستلزم احكاما وجودية فان عدم ضمان ما يفوته من المنافع يستلزم حرمة
مطالبته ومقاصته والتعرض له وجواز دفعه عند التعرض له فتدبر هذا مضافا الى امكان استفادة ذلك من مورد رواية سمرة بن جندب حيث انه
سلط الانصاري على قلع نخل سمرة معللا بنفي الضرر حيث ان عدم تسلطه عليه ضرر كما ان سلطنة سمرة على ماله والمرور عليه بغير الاذن ضرر فتدبر
ويمكن تأييد دلالته بما استدلوا به على جواز المقاصة مثل قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل وقوله تعالى
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيقال ان من فوت على غيره منفعة كان حبسه عن عمله جاز له اخذ ما يساوي تلك المنفعة منه لا ان دلالة هذه
الآيات على نفس ما استدلوا بها عليه فضلا عن نظيره قاصرة جدا الثالث ذكر بعض المعاصرين جوابا عن ايراد اورده على الاستدلال بنفي الضرر لرفع
التكاليف الثابتة بعمومات ادلتها في مورد الضرر مثل وجوب الحج والصلاة والوضوء والصوم على من تضرر وهو انا قد حققنا ان الضرر ما لا يحصل في مقابله
نفع واما ما حصل مقابله نفع دنيوي او اخروي فلا يكون ضررا فاذا ورد مثلا حجوا اذا استطعتم وصلوا اذا دخل الوقت وصوموا اذا دخل شهر
رمضان دل بعمومه على وجوب هذه الافعال وان تضمن ضررا كليا والامر يدل على العوض فلا يكون ضررا فاجاب بما لفظه ان الامر انما يتعلق
بالصلاة والحج ولازمه تحقق الاجر المقابل لماهية الحج والصلاة المتحققة في حال عدم الضرر ايضا واما حصول عوض في مقابل الضرر واجر له فلا دليل عليه
نعم لو كان نفس الضرر وما امر به في حكم بعد التعارض في بعد كونه ضررا كما في قوله اذا املكتم النصاب فزكوا وامثاله انتهى **اقول** لا يخفى ما في كل من
السؤال والجواب اما في السؤال فلان المراد بالضرر هو خصوص الضرر الدنيوي لا غير واما النفع الحاصل في مقابل الضرر الدنيوي فهو انما يوجب
الامر بالتضرر لا خروجه عن كونه ضررا فدليل وجوب شراء ماء الوضوء باضعاف قيمته الموجب للنفع الاخروي مخصص لعموم نفي الضرر لا رافع لموضوعه
فجميع ما اثبت التكاليف الضررية مخصصة لهذه القاعدة كيف ولو كان الامر كذلك لغت القاعدة لان كل حكم شرعي ضرري لا بد ان يترتب على موافقته الاجر
فاذا فرض تدارك الضرر وخروجه بذلك عن الضرر فلا وجه لنفيه في الاسلام اذ يكون حينئذ وجود الدليل العام على التكليف كاشفا بعمومه عن وجود
النفع الاخروي في مورد الضرر مخرجا للمورد عن موضوع الضرر واما ما في الجواب فلانه اذا سلم وجود النفع في ماهية الفعل او في مقدماته
كان تضرر بنفس الصوم او بالحج او بمقدماته يكون الامر بذلك الفعل نفسيا او مقدمة امرا بالتضرر فلا يبقى فرق بين الامر بالزكوة والامر بالصوم
المضر والحج المضر بنفسه او بمقدماته فالتحقيق ان المراد بالضرر خصوص الدنيوي وقد رفع الشارع الحكم في مورده امتنانا فيكون القاعدة
حاكمة على جميع العمومات المثبتة للتكليف نعم لو قام دليل خاص على وجوب خصوص تكليف ضرري خصص به عموم القاعدة الرابع ان مقتضى هذه
القاعدة ان لا يجوز لاحد اضرار انسان لدفع الضرر المتوجه اليه وانه لا يجب على احد دفع الضرر عن الغير باضرار نفسه لان الجواز في الاول والوجوب
في الثاني حكمان ضرريان ويترتب على الاول ما ذهب اليه المشهور من عدم جواز اسناد الحائط المخوف وقوعه الى جذع الجار خلافا للشيخ ره مدعيا

... فيه ... على ما اذا خاف من وقوع اهلاك نفس محترمة اذ يجب حفظ النفس المحترمة غاية الامر لزوم ضمانه المثل للانسان كاخذ الطعام ... ويمكن حمله على ما لم يتضرر اصلا بحيث يكون كالاستظلال بحائط الغير ويترتب على الثاني جواز اضرار الغير اكراها او تقية بمعنى انه اذا امر الظالم باضرار احد واوعد على تركه الاضرار بالمامور اذا تركه جاز للمامور اضرار الغير ولا يجب تحمل الضرر لرفع الضرر عن الغير ولا يتوهم ان هذا من قبيل الامر للمامور بدفع الضرر عن نفسه باضرار الغير لان المفروض ان الضرر يتوجه الى الغير اولا لان المكره مريد لابتداء تضرر الغير فامره وانما يضره لاجل ما اراده اولا وبالذات لكن مع لا فرق في هذه القاعدة بين ان يكون المحقق لموضوع الحكم الضرري من اختيار المكلف او لا باختياره ولا في اختياره بين ان يكون جائزا شرعا او محرما فاذا اضار المكلف باختياره سببا للمرض او عند تضرر به سقط وجوب الصوم والحج لكونه حكما ضرريا وكذا اذا اجنب نفسه مع العلم بتضرره بالغسل او قصر في الفحص عن قيمة ما باعه فصار مغبونا نعم لو اقدم على اصل التضرر كالاقدام على البيع بدون ثمن المثل عالما فمثل هذا خارج عن القاعدة لان الضرر حصل بفعل الشخص لا من حكم الشارع فما ذكره بعض في وجه وجوب رد المغصوب الى مالكه وان تضرر الغاصب بذلك من انه هو الذي ادخل الضرر على نفسه بسبب الغصب لا يخلو عن نظر ويمكن ان يوجه ذلك بملاحظة ما ذكرنا في الامر السابق من ان مقتضى القاعدة عدم جواز الاضرار بالغير لئلا يتضرر الشخص وعدم وجوب التضرر لاجل دفع الضرر عن الغير فكما ان احداث الغصب لئلا يتضرر بتركه حرام وجوازه منفي بقاعدة الضرر كذلك ابقاء لاجل ذلك حرام غير جائز لانه دليل حرمة الابقاء هو دليل حرمة الاحداث لان كلا منهما غصب فان قلت حرمة الابقاء سبب لوجوب التضرر فيجب تحمل الضرر لرفع الضرر عن الغير وهو منفي قلت لا وبابه من ملاحظة ضرر المالك ونفي الحكم بجواز الاضرار به وان استلزم تضرر الغاصب الى من يجوز به الشارع الاضرار بالغير ونفي وجوب تضرر الغاصب لدفع اضراره بالغير ونفي وجوبا مستلزما عصيانه شرعا غير منافيا للامتنان بخلاف الاول فكل من جواز الاضرار بالغير ووجوب تحمل الضرر لدفع اضراره بالغير حكم ضرري ولكن ثبوت الاول في الشريعة مراعاة لنفي الثاني بان يجوز للمضر الابقاء على اضراره لانه يتضرر بغيره هو بنفسه منافيا للامتنان وبناء الشريعة على التسهيل بدفع الضرر عن العباد فهذا كله مع امكان ان يقال انه اذا تعارض الحكمان الضرريان بان دخل في عمومه الاول وبه لا ثبات عدمهما ونفي الاخر كان المرجع ادلة حرمة الاضرار بالغير لان حرمته كحرمة الاضرار بالنفس ثابتة باداة اخر غير قاعدة نفي الحكم الضرري وان كانت هي ايضا من ادلتها تعارض فردان من القاعدة يرجع الى عموم حرمة الاضرار بالغير والنفس هذا كله مضافا الى الرواية المشهورة ليس لعرق ظالم حق فان هذه الفقرة كناية عن كل موضوع بغير حق ... المغصوب فكل موضوع بغير حق لا احترام له فاذا كان المغصوب لوحا في سفينة كان ... وما ركب عليه من الاخشاب موضوعا بغير حق فلا احترام له وكذا ما بني على الخشبة المغصوبة نعم هذه الرواية لا تفي بجميع المراد لو فرضنا ان لوحا ... على تضرر الغاصب بغيرها وضع على المغصوب ومعه عن الامور الخارجة التاسع لو دار الامر بين حكمين ضرريين بحيث يكون الحكم بعدم احدهما مستلزما للحكم بثبوت الاخر فان كان ذلك بالنسبة الى شخص واحد فلا اشكال في تقديم الحكم الذي يستلزم الحكم الاخر لان هذا هو مقتضى نفي الحكم الضرري عن العباد فان من لا يرضى بتضرر عبده لا يختار له الا اقل الضررين عند عدم المناص عنهما وان كان بالنسبة الى شخصين فيمكن ان يقال ايضا بترجيح الاقل ضررا اذ مقتضى نفي الضرر عن العباد في مقام الامتنان عدم الرضا بحكم يكون ضرره اكثر من ضرر الحكم الاخر لان العباد كلهم متساوون في نظر الشارع بل بمنزلة عبد واحد فالقاء الشارع احد الشخصين في الضرر بتشريع الحكم الضرري فيما نحن فيه نظير لزوم الاضرار باحد الشخصين لمصلحة فكما يؤخذ فيه بالاقل كذلك فيما نحن فيه ومع التساوي فالرجوع الى العمومات الاخر ومع عدمها فالقرعة لكن مقتضى هذا ملاحظة الضررين الشخصيين المختلفين باختلاف الخصوصيات الموجودة في كل منهما من حيث المقدار ومن حيث الشخص فقد يدور الامر بين ضرر درهم وضرر دينار مع كون ضرر الدرهم اعظم بالنسبة الى صاحبه من ضرر الدينار بالنسبة الى صاحبه وقد يعكس حال الشخصين في وقت اخر وما عثرنا عليه من كلمات الفقهاء في هذا المقام لا يخلو عن اضطراب قال في كره لو غصب دينارا فوقع في محبرة الغير بفعل الغاصب او بغير فعله كسرت لرده وعلى الغاصب ضمان المحبرة لانه السبب في كسرها وان كان كسرها اكثر ضررا من تبقية الواقع فيها ضمنه الغاصب ولم تكسر انتهى وظاهره انه تكسر المحبرة مع تساوي الضررين الا ان يحمل على الغالب من كثرة ضرر الدينار ... لو ادخل دينارا في محبرة وكانت قيمتها اكثر ولم يمكن كسره ولم تكسر المحبرة وضمن صاحبها الدينار مع عدم تفريط مالكها انتهى ولا بد ان يقيد ادخال الدينار بكونه باذن المالك على وجه يكون مضمونا اذ لو كان بغير اذنه تعين كسر المحبرة وان زادت قيمتها وان كان باذنه على غير وجه الضمان لم يتجه تضمين صاحبها الدينار السابع ان تصرف المالك في ملكه اذا استلزم تضرر جاره يجوز ام لا الظاهر الاكثر على الجواز وفي ط في باب احياء الموات ان حفر رجل بئرا في داره واراد جاره ان يحفر بالوعة او بئر كنيف بقرب هذه البئر لم يمنع منه وان ادى ذلك الى تغيير ماء البئر او كان صاحب البئر يستقذر ماء بئره لقربه بالكنيف والبالوعة لان له ان يتصرف في ملكه بلا خلاف وقال في ... في باب حريم الحقوق ان اراد الانسان ان يحفر في ملكه او داره واراد جاره ان يحفر لنفسه بئرا بقرب ذلك البئر لم يمنع من ذلك بلا خلاف وان نقص بذلك ماء البئر الاول لان الناس مسلطون على اموالهم وقال في مسئلة ان لا حريم في الاملاك ان كل واحد يتصرف في ملكه على العادة كيف شاء ولا ضمان ان افضى الى تلف الا ان يتعدى ... كلام الشافعي في انه لو اعد داره المحفوفة بالمساكن حماما او اصطبلا او طاحونة او حانوتا في صف

العطارين

العطارين حانوت حداد او قصار على خلاف العادة على قولين احدهما انه يمنع ويبقى احد لما فيه من الضرر واظهرهما عنده الجواز وهو المعتمد لان المالك للتصرف في ملكه وفي منعه من تعميم التصرفات اضرار به هذا اذا احتاط واحكم الجدران بحيث يليق بما يقصده فان فعل ما يغلب على الظن انه يؤدي الى خلل في حيطان الجار فاظهر الوجهين عند الشافعية ذلك وذلك كان يدق في داره الشيء دقا عنيفا يزعج به حيطان الجار او حبس الماء في ملكه بحيث ينتشر النداوة الى حيطان الجار فان قلنا لا يمنع في الصورة الاولى فهنا اولى الى ان قال والاقوى ان لارباب الاملاك ان يتصرفوا في املاكهم كيف شاؤوا فلو حفر في ملكه بئرا بالوعة وفسد بها ماء بئر الجار لم يمنع منه ولا ضمان بسببه لكن يكون قد فعل مكروها انتهى وقريب من ذلك ما في التذكرة ويروى في س في احياء الموات ولا حريم في الاملاك لتعارضها فلكل احد ان يتصرف في ملكه بما جرت العادة به وان تضرر صاحبه ولا ضمان انتهى وفي مع ضمنه شرح مسئلة تاجيج النار وارسال الماء في ملكه انه لما كان الناس مسلطين على اموالهم كان للانسان الانتفاع بملكه كيف شاء فاذا دعت الحاجة الى اضرام نار او ارسال ماء جاز فعله وان غلب على الظن التعدي الى الاضرار بالغير انتهى موضع الحاجة **اقول** تصرف المالك في ملكه اما ان يكون لدفع ضرر يتوجه اليه واما ان يكون لجلب منفعة واما ان يكون لغوا غير معتد به عند العقلاء فان كان لدفع الضرر فلا اشكال بل لا خلاف في جوازه لان الزامه بتحمل الضرر وحبسه عن ملكه لئلا يتضرر الغير حكم ضرري منفي مضافا الى عموم الناس مسلطون والظاهر عدم الضمان ايضا عندهم كما صرح به جماعة منهم الشهيد في س لكنه قد صرح بالضمان في تاجيج النار على قدر الحاجة مع ظن التعدي وهو مناف لتصريحه المتقدم فان قلت اذا فرض انه يتضرر بالترك فالضرر ابتداء يتوجه اليه ويريد دفعه بالتصرف وحيث فرض انه اضرار بالغير يرجع الى دفع الضرر المتوجه على الشخص عن نفسه باضرار الغير وقد تقدم عدم جوازه وكذا لو فرضنا كون التصرف المذكور لغوا كان محرما لاجل الاضرار بالغير قلت ما تقدم من عدم جواز اضرار الغير لدفع الضرر عن النفس انما هو في تضرر الغير الحاصل لغير المتصرف فيما لا يعنيه اما اذا كان دفع الضرر عن نفسه المستلزم لتضرر الغير فلا نسلم منعه لان دليل المنع هو دليل نفي الضرر ومن المعلوم انه قاض في المقام بالجواز لان منع الانسان عن التصرف في ماله لدفع الضرر المتوجه اليه بالترك ضرر عظيم بل يستحق او منعه عن التصرف لجلب النفع ايضا ضرر وحرج منفي كما تقدم في كلام العلامة المتقدم ثم انه يظهر من بعض من عاصرناه وجوب ملاحظة مراتب ضرر المالك وضرر الغير وهو ضعيف مخالف لكلمات الاصحاب نعم لو كان تضرر الغير من حيث النفس او ما يقرب منها بحيث يعلم كل احد فعله ولو بضرر لا يكون يتسامح في تحمله فهذا خارج عن محل الكلام لان ما يجب تحمل الضرر لدفعه لا يجوز احداثه لدفع الضرر عن النفس وان كان لغوا محضا فانه لا يجوز مع ظن تضرر الغير لان تجويز ذلك حكم ضرري ولا ضرر على المالك في منعه عن هذا التصرف وفي عموم الناس مسلطون على اموالهم يحكم عليه بقاعدة نفي الضرر وهو الذي يظهر من جماعة كالعلامة في كره والشهيد حيث قيد التصرف في كلامهما بما جرت العادة به والشهيد الثاني حيث قيد الجواز مع ظن تضرر الغير بمقدار الحاجة بل العلامة في كره حيث استدل على الجواز في كلامه المتقدم بان منعه عن عموم التصرف ضرر منفي اذ لا شك ان منعه عن هذا التصرف ليس ضررا وقد قطع الاصحاب بضمان من اجج نارا زائدا على مقدار الحاجة مع ظن التعدي اللهم الا ان يقال ان الضمان لا يدل على تحريم الفعل فربما كان مبنى الضمان على التعدي العرفي وان لم يكن محرما كما يظهر من كثير من كلماتهم واما ما كان لجلب المنفعة فظاهر المشهور كما عرفت من كلمات الجماعة الجواز ويدل عليه ان حبس المالك عن الانتفاع بملكه وجعل الجواز تابعا لعدم تضرر الجار حرج عظيم لا يخفى على من تصور ذلك ولا يعارضه تضرر الجار لما تقدم من انه لا يجب تحمل الحرج والضرر لدفع الضرر عن الغير كما يدل عليه تجويز الاضرار مع الاكراه واما الاستدلال بعموم الناس مسلطون بزعم ان النسبة بينه وبين نفي الاضرار عموم من وجه والترجيح مع الاول بالشهرة مع ان المرجع بعد التكافؤ اصالة الاباحة فقد عرفت ضعفه من حيث حكومة ادلة نفي الضرر على عموم الناس مسلطون على اموالهم والحمد لله اولا واخرا احمد الله الذي لا يتم امر دون حمده على الاء والصلوة على من بعث للرسالة وعلى اله وبعد فهذه المجموعة الشريفة الحاوية للدرر الملتقطة والمؤلفة المشتملة للغرر المنتخبة في ابواب الطهارة وسائر الرسائل المتفرقة من تصنيفات النحرير المحقق والعلامة المدقق فريد دهره ووحيد عصره مؤسس العلوم باحسن الاساس ومقربها الى افهام ذوي النهى من الناس من كلت الالسن عن بيان صفوة فضائله وعجزت اقلام الكتبة عن الوصول الى نهاية محاسنه بل اية الله الذي اكمل الله بوجوده الشريف الحجة على كافة البرية ... كهف التقى علم الهدى الحاج شيخ مرتضى الانصاري دام عزه وعلاه في عقباه واولاه لما كانت من اجل الكتب المتقنة والمرغوبة عند اهل العلم والفضيلة بحيث لا يفي كتابة الكتاب لرفع الحاجة فقد ساعد التوفيق لجمع من العلماء الاذكياء والفضلاء لتكثير نسخها بطريق الانطباع بعد صرف الجهد وبذل السعة في تصحيحها واخراج الغلط من ... مع النسخ المصححة ... والمرجو من الله ان ينفع بها الطالبون وينتفع منه الراغبون انه القادر على ما يشاء وبيده ازمة الاشياء

فهرست ما اشتمل عليه هذا المجلد الشريف

كتبه ... ابن محمد رضا عبد الله

كتاب الزكوة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **كتاب الزكوة** وهي في اللغة بمعنى النمو والطهارة والصلاح قيل ومن الاول قوله تعالى ازكى لكم واطهر وقوله وتزكيهم بها على ترجيح التاسيس على التاكيد واما الثاني فكثير ومن الثالث قوله تعالى خيرا منه زكوة واقرب رحما وفي الشرع او عند اهله على ما عرفه الاكثر قدر مخصوص يطلب اخراجه من المال بشروط مخصوصة وعن المبسوط انه اخراج ذلك القدر وعن الفائق انها من الالفاظ المشتركة بين العين والمعنى كلفظ الزكوة في قوله زكوة الجنين زكوة امه واستشهد بقوله تعالى والذين هم للزكوة فاعلون وفي التنظير بلفظ الزكوة نظر فان الظاهر ان لفظ الزكوة لم يستعمل في العين اصلا وفي الاستشهاد مع كون الزكوة هنا بمعنى التذكية والاولى التنظير بلفظ الصدقة والاستشهاد بقوله تعالى واوصاني بالصلوة والزكوة ان لم يحمل على العمل الصالح ثم المعنى الشرعي مناسب للمعاني اللغوية الثلثة لان الزكوة تنمي المال وتنمو ثوابه وتطهر عن الخبث الحاصل من وجود الشبهة فيه ورذائل الحاصلة فيه عند المنع وصاحبه عن اثم المنع ورذيلة الشح الكامل والعمل والنفس كل ذلك مستفاد من الاخبار ثم ان المذهب قد استقر على عدم وجوب حق في المال سوى الزكوة المالية والفطرة وربما يحكى عن ظاهر كلام الصدوق ره ما يستفاد من كثير من الاخبار من وجوب حق يفرضه الرجل على نفسه في كل يوم او اسبوع او شهر على قدر وسعه ولكن من نظر في تلك الاخبار بعين الاعتبار يعطي بسياقها منها الاستحباب لا بعد ذلك ايضا في كلام الصدوق نعم حكي عن الخلاف والشيخ في الخلاف وجوب حق الحصاد مدعيا عليه الاجماع والاخبار نعى عنه البعد المرتضى ره للاية والاخبار الكثيرة والاقوى استحباب ذلك ايضا كما سيجيء في زكوة الغلات انشاء الله تعالى من الاخبار وتحقيق مطالب هذا الباب يتوقف على النظر في امور ثلثة **الاول في زكوة المال وفيه مقاصد المقصد الاول** في شرائط الوجوب وفيه رواية انما تجب على العاقل البالغ الحر المالك لنصاب المتمكن من التصرف فلا زكوة على الطفل في نقديه اجماعا الا ما يظهر من ظاهر اطلاق ابن حمزة وهو محمول او شاذ لا يستفاضة حكاية الاجماع ورواية الاخبار على خلافه مع كفاية الاصل في المقام وقد يستدل بانها تكليف منفي عن الصبي وفيه ان الخطاب للولي كالاستحباب اذا اتجر بماله لان ظاهر الاخبار المسئلة مثل قوله عليه السلم ليس على مال اليتيم زكوة هي عدم تعلق الزكوة بهذا العنوان فلا يجري في الحول ما دام كونه مال اليتيم نظير قوله ليس على المال الغائب شيء ولا على الدين شيء حتى يقع في يدك بل هو عين ذلك من العنوانات التي نفى الشارع الزكوة عنها فلا يكفي بلوغه في اخر حول التملك بلا خلاف ظاهر وما في الكفاية من الاشكال في حكم المتاخرين باستيناف الحول عند البلوغ في غير محله نعم قد يستدل للمشهور بما دل على اعتبار حول الحول على المال في يد المالك والصغير ليس بيده ومما لا يخفى فان تلك الادلة تدل على اعتبار التمكن من التصرف في مقابل الغائب والمفقود والمغصوب ولا ريب ان تمكن الولي كتمكن الوكيل ولا تجب الزكوة على الصبي اجماعا وتستحب الزكوة في غلات الطفل ومال تجارته وهو واشتمع اعتبار الشروط كما في الزكوة المستحبة كالواجبة وكل من الصغر والجنون مانع مستقل غير العجز عن التصرف كما لا يخفى وقريب منه في الضعف التمسك برواية ابي بصير ليس في مال اليتيم زكوة ولا عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة وان بلغ لم يجب عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل حتى يدرك زكوة حتى يدرك فاذا ادرك كان عليه زكوة واحدة ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس الحديث بناء على ان الموصول في قوله لما مضى يشمل الاحوال المتعددة والحول الواحد الا ان ما في الحديث الظاهر ان المراد بالموصول الزمان المستقبل في استحباب الزكوة ولولا الصغر لا مطلق زمان الماضي والا لما ينبغي ان يقال عليه لليوم الماضي او الشهر الماضي زكوة فالمراد الحول الذي هو السبب في ايجاب الزكوة لولا المانع ولا يجب ايضا على المجنون مطلقا في نقديه ولا في غيرهما على راي سيجيء تقويته واطلاق العبارة كغيرها بل المحكي عن جميع الاصحاب المتقدمين الى زمان المصنف قده عدم الفرق بين المطبق وذي الادوار ومنه صرح المص في التذكرة وغيرها على ما حكي يا به يستانف الحول حين الافاقة ولعله لما ذكرنا من ان المستفاد من النصوص والفتاوى النافية للزكوة في مال المجنون ان هذا العنوان لا يتعلق به الزكوة كالغائب والدين والمفقود وغيرها مما لا يتعلق به الزكوة مع عدم ملاحظة

في كيفية الزكوة وما يتعلق بها

شروط الزكوة فلا يجري في الحول مع ان ظاهر كلام الاصحاب من اشتراط وجوب الشرائط بحول الحول كالصريح في ذلك ما دام كذلك وبذلك يندفع نظير ما يوهم في الطفل من انه لا مانع من توجه الخطاب اليه بعد الافاقة والبلوغ ان يتوجه هذا في المعنى عليه حيث انه لم يرد دليل على عدم تعلق الزكوة بمال المغمى عليه حتى يلحق بالمجنون كما عن المصنف قده في التذكرة وغيرها وربما يستدل بانه غير متمكن من التصرف وفيه نظر فالحكم بالسقوط فيه مشكل ولذا اختار عدمه في المدارك والكفاية واستجوده في المناهل واما النائم والساهي وشبههما فالظاهر عدم منعهما ابدا واستدامة وان خرجا عن المعتاد ويستحب لمن اتجر بمالهما اي الصبي والمجنون بولاية لهما اخراجها عند اجتماع شروط زكوة التجارة بلا خلاف اجده في الطفل وعن المعتبر وغيره الاجماع عليه للاخبار الكثيرة ظاهرها كعبارة المقنعة الوجوب الا ان الكل محمول على الاستحباب بقرينة الاخبار المصرحة في نفي الوجوب لما سيجيء من استحباب زكوة التجارة عن البالغين وفاقا لما صرح به المقنعة وهو دليل على ارادته هنا الاستحباب المؤكد بما حمل عليه التهذيب وحمل هذه الاخبار على التقية لا ينافي ايضا ارادة الاستحباب لان التقية تتادى بظهور الكلام في الوجوب الذي هو مذهب المخالفين في مال التجارة وارادة الاستحباب بقرينة خارجة ومما ذكرنا يظهر ضعف ما حكي عن الحلي والمدارك من عدم الاستحباب والمراد بالطفل هو المولود الى ان يبلغ فلا يصدق على الجنين مضافا الى دعوى الاجماع والاتفاق على عدم ثبوت الحكم هنا للحمل قبل الانفصال ثم ان الخسارة الحاصلة من التجارة على اليتيم للاصل وقاعدة عدم ضمان الماذون والمحسن ورواية الحسن بن محبوب عن خالد بن جرير عن ابي الربيع وهو غير موثق لكن له كتاب يرويه ابن مسكان قال سئل ابو عبد الله ع عن رجل في يده مال لاخ له يتيم وهو وصيه يصلح له ان يعمل به قال نعم يعمل به كما يعمل بمال غيره والربح بينهما قال قلت فهل عليه ضمان قال لا اذا كان ناظرا له خلافا للمحكي عن جماعة من تضمين الولي للاخبار بعض الاخبار المقيد بصورة عدم الولاية او تقصير الولي ويستفاد من الروايات وغيرها جواز اخذ الولي الاجرة واما المجنون فالمشهور ايضا الاستحباب في مال تجارته بل عن المعتبر والمنتهى ان عليه علمائنا اجمع ويدل عليه صحيحة ابن الحجاج قال قلت لابي عبد الله امراة من اهلها مختلطة لها مال عليها زكوة قال ان كان عمل به فعليها زكوة وان لم يعمل به فلا ومثلها خبر موسى بن بكير قال سئلت ابا الحسن ع عن امراة مصابة ولها مال في يد اخيها هل عليه زكوة فقال ان كان اخوها يتجر به فعليه الزكوة ويجري الكلام في كون الربح للمجنون والخسران عليه كما تقدم في الصبي وان اتجر بمال الطفل والمجنون متجر لنفسه بان ينقل المال الى نفسه بناقل كالقرض ونحوه فان كان وليا مليا فالربح له لانه نما ملكه كما ان الخسران والزكوة المستحبة عليه بلا خلاف في ذلك كما ذكره غير واحد ولا اشكال بعد فرض جواز نقل مال الطفل الى الولي المليء بالاقراض ونحوه والمعروف جوازه وان لم يكن فيه مصلحة لليتيم للاخبار الكثيرة منها صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في رجل ولي مال يتيم ايستقرض منه قال كان علي بن الحسين عليهما السلام يستقرض من مال ايتام كانوا في حجره فلا بأس ونحوها رواية اخرى حاكية لاستقراضه ع ظاهرة في ارادة بيان الجواز الذي هو محل حاجة السائل دون مجرد الحكاية ورواية منصور الصيقل قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن مال اليتيم يعمل به قال اذا كان عندك مال وضمنته فلك الربح وانت ضامن للمال وان كان لا مال لك وعملت به فالربح للغلام وانت ضامن وما عن الكاهلي والبزنطي عن ابي الحسن ع قال سئلته عن الرجل يكون في يده مال لايتام فيحتاج اليه فيمد يده فياخذه وينوي ان يرده فقال لا ينبغي له ان ياكل الا القصد لا يسرف فان كان من نيته ان لا يرده فهو بالمنزل الذي قال الله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الاية وخالف في ذلك الحلي فيما حكي عنه انه لا يجوز للولي التصرف في مال الطفل الا بما يكون فيه صلاح المال ويعود نفعه الى الطفل دون المتصرف فيه هذا الذي تقتضيه اصول المذهب ويظهر ذلك من المحكي عن المبسوط قال ومن يلي امر الصغير والمجنون خمسة الاب والجد ووصي الاب او الجد والامام ومن يامره الامام ثم قال وكل هؤلاء الخمسة لا يصح تصرفهم الا على وجه الاحتياط والحظ للصغير لانهم انما نصبوا لذلك فاذا تصرف فيه على وجه لا حظ فيه كان باطلا لانه خلاف ما نصب له انتهى ويؤيده ان نقل المال الى الذمة معرض للتلف بالاعسار او الانكار او الموت او غير ذلك مما يغلب على الاحتمالات القائمة في صورة بقاء العين ولذا يظهر من المسالك في باب الرهن التردد في جواز اقتراض الولي مال الطفل وعن التذكرة اشتراط جواز الاقتراض بالمصلحة مضافا الى الولاية والملائة وكيف كان فالقول بالمنع والحاق اقراض الولي نفسه باقراضه لغيره الذي نقلوا ظاهرا على انه لا يجوز الا مع المصلحة قوي الا ان العمل بتلك الاخبار المجوزة المنجبرة بما حكي لعله اقوى وربما يدعى الجواز بناء على ان اصل جعل المال في ذمة الولي المليء مصلحة فيجوز وفيه نظر ظاهر ولذا منعوا من جواز اقراض الولي اياه لغيره وان كان غنيا الا مع خوف التلف ونحوه ثم المراد بالملائة ما تضمنته رواية اسباط بن سالم المروية في الكافي قال قلت لابي عبد الله ع كان لي اخ هلك فاوصى الى اخ اكبر مني وادخلني معه في الوصية وترك ابنا له صغيرا وكان له مال افيضرب به اخي فما كان له من فضل سلمه لليتيم وضمن له ماله فقال ان كان لاخيك مال يحيط بمال اليتيم ان تلف فلا بأس به وان لم يكن له مال فلا يعرض لمال اليتيم وفي رواية اخرى لاسباط ان كان لاخيك مال يحيط بمال اليتيم ان تلف او اصابه شيء غرمه له والا فلا يعرض لمال اليتيم وظاهرها الدلالة على ان الغرض من اعتبار المال المحيط هو تحصيل الغرامة له عند التلف الا ان اصل الغرامة يجب على المتصرف المعتبر ايضا عند الاتلاف وح فيمكن القول بالاكتفاء في الملائة بمجرد الاطمينان بتحقق الغرامة عند التلف ولو بسبب كونه وجيها يقرضه الناس او يرهن شيئا عنده من يقرضه او يطمئن بتحصيل الهدايا او الزكوات والاخماس له ونحو ذلك ولعل الى بعض ما ذكرنا يرجع ما عن المبسوط

والنهاية من ان المراد بالملاءة ان يكون متمكنا في الحال من ضمانها ولكن عن جماعة اعتبار ان يكون له مال بقدر مال الطفل وزاد في المسالك كونه فاضلا
عن المستثنيات في الدين والاولى التقييد بما يليه المال لو تجو العزامة منه بحرج مع المستثنيات الممنوع من التصرف منه شرعا او عقلا ايضا
ولو فقد المتجر من شرطي الولاية والملاءة احدهما فان كان الاول كان ضامنا لحرمة التصرف في مال الغير بغير الولاية الشرعية المفروض فقدها
في المقام فيلزمه الضمان لادلة ضمان يد العادية ولو كان في التصرف مصلحة وتعذر استيذان الولي ففي الكفاية لا يبعد الجواز قلت اما الجواز
مع الاضطرار الى التصرف المذكور مما لا ريب فيه لانه ولي ح لعموم ما دل على جواز التصرف مع المصلحة من الكتاب والسنة خرج صورة التمكن من الرجوع
الى الولي لادلة الولاية ولا ينبغي الظن ان هذا مما لا اختلاف فيه واما الجواز مع عدم الاضطرار الذي هو مراد الكفاية ظاهرا ووافقه في المناهل حاكيا له عن جده
قده في شرح المفاتيح ففيه اشكال من عموم الكتاب والسنة المستفيضة في عموم جواز التصرف مع المصلحة ومن ان ظاهر الاصحاب اختصاص التصرف في الولي
كما اعترف به في شرح المفاتيح على ما حكي ويؤيده ما تقدم من رواية ابي الربيع المتقدمة الدالة بمفهومها على الضمان ان لم يكن المتجر ناظرا لليتيم الا
ان يحمل النظارة فيها على النظر في المصلحة والمداخلة فيها في مقابل المسامحة والتقصير ويؤيده ان مورد الرواية كون العامل وصيا فلا معنى للتفصيل
بين الوصي وغيره اللهم الا ان يرجع الى التفصيل بين كونه وصيا على الطفل وغيره او يكون الشرط مسوقا لبيان علة الحكم يعني انه حيث فرض كون
العامل ناظرا لليتيم فلا ضمان عليه اما حكم الربح وزكوة التجارة فتوضيحه ان العامل اما ان يكون قد اشترى بعين مال الطفل ودفع مال الطفل
عوضا عما في ذمته فان اشترى بالعين فان اجاز ولي الطفل فالربح له ويخرج العامل عن الضمان سواء كان الشراء لنفسه او للطفل اذ لا فرق في قابلية صرف
العقد الى المالك بين قصد العاقد نفسه والمالك كما صرح به جماعة في عقد الفضولي وان لم يجز الولي فمقتضى قاعدة الفضولي بطلان المعاملة الا اذا
فرض المصلحة في البيع وجوزنا التصرف مع المصلحة وتعذر استيذان الولي فان العقد ح يقع لازما لا يقدح فيه رد الولي بعد الاطلاع الا ان يكون بتيسر
استيذان الولي كثيرا استيذانه فيقع العقد معه موقوفا وكيف كان فاجراء احكام الفضولي متجه الا ان ظاهر كثير من الروايات اطلاق الحكم بكون الربح لليتيم
والخسران على العامل كما هو ظاهر المقنعة وغيره ففي صحيحة زرارة المروية عن الفقيه عن ابي جعفر ع قال ليس على مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان تجر به ففيه الزكوة
والربح لليتيم وعلى المتاجر ضمان المال ورواية سعيد السمان ليس في مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فالربح لليتيم وان وضع فعلى الذي يتجر فان الحكم فيهما
بثبوت الزكوة في مال اليتيم مع التجارة قرينة على وقوع الشراء له والحكم بالضمان قرينة على عدم ولاية التاجر فدل باطلاقه على ثبوت الربح لليتيم بمجرد
تجارة غير الولي وتقييدهما بما اذا اجاز الولي بعيد وتطبيق مسئلة الربح والخسران على قاعدة الفضولي دونه خرط القتاد واختصاص الروايتين بصورة
وقوع الشراء للطفل لا يقدح مع عدم القول بالفصل واتحاد طريق المسئلتين بعد فرض صحة العقد في نفسه سواء قصد المالك او قصد نفسه ومما
يؤيد عدم ابتنائه على مسئلة الفضولي حكم الحلي في محكي السرائر وفخر الاسلام في حاشية الارشاد كون الربح هنا لليتيم مع حكمهما ببطلان معاملة الفضولي
تبعا للشيخ في المبسوط وابن زهرة وظاهر الحلبي بل والقول الاخر للشيخ في الخلاف وفي كتاب النكاح حيث ان ظاهره هناك بطلان الشراء الفضولي وان
صح البيع الفضولي وعلى القول بالتوقف على الاجازة فهل يجب على الولي الاجازة مع ظهور الربح وجهان من انه عرفا تفويت للمنفعة فهو في قوة فسخ
العقد الجاري الذي فيه المصلحة بل هذا اولى ومما حكي عن المصنف قده في نكاح التذكرة من وجوب بيع متاع الطفل اذا طلب بزيادة وشراء الرخيص
وهو الموافق لبعض فروع القواعد على ما عن جامع المقاصد في باب الحجر ومن عدم الدليل على وجوب فعل الاصلح للطفل وتمام الكلام في محله ولو
اشترى في الذمة ودفع مال اليتيم عما في الذمة ودفع مال اليتيم فمقتضى القاعدة صحة المعاملة لنفسه سواء قصد عند المعاملة دفع مال اليتيم عما في الذمة
او اتفق ذلك بعد المعاملة وح فالربح له والزكوة المستحبة عليه وعليه ضمان مال اليتيم لكن قد يقال ان ظاهر الاخبار الحاكمة بثبوت الربح لليتيم والخسارة
على العامل يشمل هذه الصورة فان الاتجار بمال اليتيم وان كان حقيقة في الاتجار بالعين الا انه عرفا يصدق على الاتجار بما في الذمة مع قصد دفع مال
اليتيم عوضا فترى العرف يطلقون فلانا يتجر بما في يده او بمال فلان مع انه لا يقع منه الا الاتجار بما في الذمة اذا عزم على دفع المال عنه بل ظاهر يقع
منه الا بالعين بل لو تعين في التلف يحصل باسم المعاوضة دون البيع ومن هنا استجود سيدنا مشايخنا الحاق هذه الصورة بصورة الشراء بالعين
بعد ما حكي عن جده قده في شرح المفاتيح انه الاظهر وقد يقال ان هذه الاخبار على فرض شمولها لابد من الخروج عن القاعدة بها اولى من العكس بل العكس اولى
وفيه انه ان اراد التكافؤ بين الاخبار والقاعدة من جهة النسبة فلا يخفى ان النسبة وان كانت العموم من وجه الا ان تقييد هذه الاخبار بالشراء بالعين
تقييد بالفرد النادر ودعوى عدم نهوض هذه الاخبار لتخصيص مثل هذه القاعدة الثابتة بالادلة القطعية ممنوعة بامكان رفع اليد عنها
بالاخبار الكثيرة المعتضدة باطلاق فتاوى جماعة كالمصنف والمحقق ونحوهما كما اخرجنا بها عن قاعدة الفضولي في الصورتين السابقتين مع امكان
ان يقال ان العامل اذا قصد ابتداء دفع مال الغير فكانه اوقع العقد عليه ابتداء فعلم قصد دفع الكل الا في ضمن هذا الفرد بمنزلة المعاوضة على هذا
الفرد ومن هنا قد يستفاد باطراد هذا الحكم في غير مال الصغير وتعديه الى كل مال قصد عند العقد دفعه في الذمة بدون رضا مالكه فتدبر على
هنا الاخبار في مال اليتيم روايات منها ما عن الكليني بسنده عن ارسال عن ابي حمزة الثمالي قال سألنا ابا جعفر ع عن الزكوة تجب في ...

ان اوردها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح وان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك شيء فان
لم تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها ومنها رواية مسمع الصيقل قال قلت لابي عبد الله ع اني كنت استودعت
رجلا مالا فجحدنيه وحلف لي عليه ثم انه جائني بعد ذلك بسنتين بالمال الذي كنت استودعته اياه فقال هذا مالك فخذه وهذه اربعة الاف درهم ربحتها
في مالك فهي لك مع مالك واجعلني في حل فاخذت المال منه وابيت ان اخذ الربح منه واوقفت المال الذي كنت استودعته واتيت حتى استطلع رايك فما ترى
قال فقال خذ نصف الربح واعطه النصف وحلله ان هذا رجل تائب والله يحب التوابين وعن المختلف ان الودعي اذا اتجر من دون اذن المالك كان ضامنا
والربح للمالك وحكاه عن الشيخين وسلار والقاضي وابي الصلاح وغيرهم ومع ذلك فلا مناص عن حمل كلامهم كالرواية على صورة الشراء بالعين
كما صرح به في المختلف قال في مسئلة تجارة الغاصب محتجا للاستدلال لمن قال بكون الربح للغاصب انه ان اشترى في الذمة ملك المشتري المبيع كان الثمن في ذمته
بالاخلاف انتهى لكن يحمل كلماتهم ما اذا اتفق دفع مال الغير عوضا لا على ما اذا قصد دفع مال الغير عوضا لاجرم ويحمل الروايات على صورة قصد
دفع مال الغير عوضا والمسئلة في غاية الاشكال الا ان ثبوت الربح للعامل لا يخ عن قوة وان كان التاجر وليا غير ملي فلا خلاف ولا اشكال في جواز
شرائه للطفل مط وقد تقدم ذلك في كلام المص قده وان كان الشراء لنفسه فان كان بعين مال الطفل فالظ وقوع الشراء للطفل فالربح له والخسارة
على العامل لفحوى ما تقدم من ان تجارة غير الولي كان من غير احتياج الى اجازة وان مسئلة التجارة بمال الطفل خارجة عن مسئلة الفضولي واما
بناء على عدم اخراجها عن قاعدة الفضولي فالظ ايضا وقوع الشراء للطفل مع تحقق المصلحة ولا يقدح في ذلك نية الشراء لنفسه لان الشراء وقع
بعين مال الطفل ولو اثر ذلك لاثر في مطلق عقد الفضولي اذا قصد العقد لنفسه ثم تتبع الاجازة والظ عدم احتياجه الى اجازة مستانفة من
الولي العامل ولا من الولي الذي هو بعده في المرتبة فهو نظير الوكيل اذا وقع العقد على مال الموكل لنفسه فان وقوع العقد ممن له الاجازة
كاف عنها نعم قد يشكل فيما اذا تعلق غرض اخر لنقل المال الى العامل بالخصوص فان خصوصية المالك وان لم يكن ركنا في العقد بحيث يفترق البيع عن
النكاح الا انه لا يبعد مدخليتها اذا لاحظها المتبايعان او احدهما الا ان الذي يسهل الامر ما عرفت من خروج هذه المعاملة عن مسئلة الفضولي
وان مجرد وقوع العقد بمال اليتيم مع عدم الاذن شرعا يوجب كون الربح لليتيم مضافا في مسئلتنا هذه الى الاخبار المتقدمة منها خبر الصيقل الدالة على
كون الربح لليتيم اذا لم يكن للعامل مال فان المراد هنا بقرينة نفي الضمان عن العامل مع اطلاقه منطوقا في خبر الصيقل ومفهوما في غيره هو كون العامل
وليا ثم الحكم بعدم التوقف على الاجازة مط في عقد الولي والوكيل اذا اوقعا لانفسهما مع ملاحظة المتعاقدين خصوصيتهما اشكال لان العقد الواقع
الخاص اعني انشاء نقل المال الى نفس العاقد لا يؤثر بنفسه في افادة نقل الملك الى المالك لانه غير مدلوله غاية الامر انه قابل لان يسلب عنه الخصوصية
الملحوظة فيه من كون المنتقل اليه هو العاقد لكن السلب لا يتحقق فعلا الا باجازة من المالك ولو كان مجرد كون العين ملكا له كافيا في صرف المبيع اليه
لم يحتج الى الاجازة فلما علمنا ان المال لا ينتقل الى الغير الا برضاه او برضا وليه فالانتقال اليه بعد كون العقد ملكا غيره والمفروض ان الولي لم
يرض بالانتقال اليه انما رضي بالانتقال الى نفسه فيمتنع اجتماع الرضايين فلم يتحقق في هذه المعاملة رضا بالانتقال الى الطفل من احد فلا
يلزم العقد الا بعد رضا الولي وهذا العقد احوج الى الاجازة مما لو باع ملك غيره ثم تبين انه ملكه وقد صرح المحقق في المعتبر باحتياج الاول
الى الاجازة مستشهدا (ثم ملكه ...) في فروع مسئلة تعلق الزكوة بالعين وتمام الكلام في محله ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يتوهم من
ان اجازة الولي اذا اثرت في الغاء قصد العاقد العقد لنفسه مع انه رفع لوقوع العقد منه اولى فالغاء قصد الولي العقد لنفسه لانه دفع
وجه الاندفاع ان الاجازة انما ترفع قصد الخصوصية من حيث كونه رضا بمضمون العقد المعرى من ملاحظة خصوصية المنتقل اليه فما لم يحصل هذا
الرضا لا يحصل الى المتجر ومن هو في حكمه وان كان الشراء لنفسه بالعين مع ضمانها باحد الوجوه النافلة فلا اشكال في تملك الربح حيث يجوز له الضمان
وحيث لم يجوزه فحكمه كالصورة السابقة كما انه لو اشترى بما في الذمة ودفعه عوضا فحكمه كما تقدم في غير الولي فالشان في جواز الضمان للولي الغير الملي
وقد عرفت كلام الحلي والشيخ في المنع عن التصرف الا بامانة غبطة ومصلحة وان غير ذلك باطل بل في شرح الروضة ان المتقدمين عموم الحكم باعتبار
المصلحة من غير استثناء ولا ريب ان نقل الولي المعسر مال الطفل الى نفسه خلاف المصلحة بل هو قريب من اتلافه بل قد يكون اتلافا عرفا وبمنزلة الاخذ
مجانا وقد دلت الاخبار المستفيضة التي تقدم بعضها على اعتبار الملاءة فيمن يقترض مال اليتيم لكن موردها محض بغير الاب والجد ولذا حكي
عن المتأخرين كافة بل عن الاصحاب كافة في الحدائق وعن مجمع الفائدة استثناء الاب والجد عن ذلك فجوزوا لهما الاقتراض مع الاعسار ولعله لما
ورد في حق الوالد بالنسبة الى ولده ما ورد في قوله ص لرجل انت ومالك لابيك وقال الصادق ع في رواية محمد بن مسلم ان الوالد ياخذ من مال ولده
ما شاء وفي رواية سعيد بن يسار مال الولد للوالد وخصوص ما ورد من اخبار تقويم جارية الولد على نفسه وغير ذلك ويشكل بان ظاهر هذه
الاخبار غير مراد اجماعا فيحمل على جواز اخذ النفقة من مال ولده صغيرا كان او كبيرا اذا لم ينفق الكبير عليه واما الثبوتي فيوهن المنساق
ما رواه الشيخ عن الحسين بن ابي العلاء قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما يحل للرجل من مال ولده قال قوته بغير سرف اذا اضطر اليه قال فقلت له

فقول رسول الله ص للرجل الذي اتاه فقدم اباه فقال له انت ومالك لابيك فوق انما جاء بابيه الى النبي صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله
هذا ابي قد ظلمني ميراثي من امي فاخبره الاب انه قد انفقه عليه وعلى نفسه فقال انت ومالك لابيك ولم يكن عند الرجل شيء وكان رسول الله ص
يحبس الاب للابن ويشهد ايضا لما ذكرنا من الجمع ومن الاشكال في اطلاق مال الولد مع الاعسار الذي هو بمنزلة الاتلاف والاخذ مجانا صحيحة
ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص لرجل انت ومالك لابيك ثم قال ابو جعفر ع لا نحب ان ياخذ من مال ابنه الا ما احتاج اليه مما لا بد منه
ان الله لا يحب الفساد فان التعليل في الاخير يدل على عدم جواز الاقتراض في ماله واي فساد اشد من اخذه قرضا مع الاعسار سيما اذا لم يرج الوفاء
واما اخذ تقويم الجارية فنقول بمقتضاها ولا نتعدى عنه كما اعترف به الحلي ايضا فيما حكي عنه مع امكان ان يقال ان اطلاقها وارد في مقام بيان حكم
اصل جواز التقويم اما لدفع توهم المنع او لدفع توهم جواز التصرف في الجارية بغير تقويم على حد غيرها من الاموال ثم لو سلم ما ذكروه في الاب فلا يجري
في الجد لعدم الدليل على الحكم في الجد بل مقتضى عموم الاخبار المتقدمة ودعوى انه اب حقيقة كما ترى ومثله دعوى الاجماع المركب اعلم ان المشهور كما قيل ان حكم التجارة في
مال المجنون حكم الصبي في جميع ما تقدم وكذا اخذ المتقدمة في صورة ضمان الولي لهما ان الربح لهما واستظهر سيد مشايخنا الاتفاق على ذلك لكن
في جريان ما خالف الاصول من الاحكام المتقدمة بالقياس اليه اشكال واما حكم الزكوة اذا اتجر لنفسه بمال الطفل والمجنون فتوضيحه ان مقتضى عموم ما
دل على زكوة مال التجارة ثبوتها على الولي حيث اتجر لنفسه وقصد التجارة له بان كان في الذمة او كان بالعين وقلنا بجواز اقتراض الاب والجد له من غير ملائة وكذا
ثبوت زكوة التجارة في مال الطفل اذا اتجر له غير الولي كما دل عليه صحيح بكير وزرارة المتقدمة واما اذا اتجر التاجر لنفسه وحكم بوقوعها عن الطفل اما
مطلقا كما ذكرنا او مع كون العامل وليا او مع اجازة الولي فالاقوى انه لا زكوة اما على الطفل فلان ظاهر اخبار استحباب الزكوة في مال التجارة للطفل
ما اذا اتجر له لا ما اذا وقعت التجارة له بالاجازة او بحكم الشرع واما على التاجر فلعدم سلامة الربح له لرواية سماعة عن الرجل يكون عنده مال اليتيم
فيتجر به ايضمنه قال نعم قلت فعليه زكوة قال لا لعمري لا اجمع عليه خصلتين الضمان والزكوة مثل وعن الشهيد والمحقق الثاني في كل موضع يقع الشراء
للطفل وهو مشكل لظهور الاخبار في غير ذلك ولا فرق في الاشكال بين جعل الاجازة كاشفة او ناقلة ويستحب الزكوة في غلات الطفل ولا يجب وفاقا
للمصنف والمحقق والشهيد والمحقق الثاني وحكي عن الفاضلين والسيد سلار وعن البحر حكايته عن اكثر الاصحاب وعن غيره حكايته عن المتاخرين
كافة قيل وعن المختلف الخلاف نسبه الى اصحابنا وعن كشف الحق ان الامامية ذهبت الى ان الزكوة لا تجب على الطفل والمجنون للاصل وعموم ما تقدم
من الاخبار النافية للزكوة في مال اليتيم وقوله ع لا زكوة على يتيم وخصوص قوله ع في رواية ابي بصير المتقدمة وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او
غلة زكوة خلافا للمحكي عن الشيخين واتباعهما وعن الناصريات انه ذهب اكثر اصحابنا الى ان الامام ياخذ الصدقة من زرع الطفل وزرعه انتهى لعموم ادلة
الزكوة في الغلات وخصوص صحيحة ابن مسلم عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع انهما قالا ليس على مال اليتيم في العين والمال الصامت شيء فاما الغلات فعليها
الصدقة واجبة فان الوجوب اما بمعنى المصطلح عندنا واما بمعنى الثبوت والاستقرار فيثبت اللزوم على التقديرين سيما بمعونة لفظ على و
يجب تخصيص العمومات بما دل على نفي الزكوة عن اليتيم ويحمل الصحيحة على الاستحباب المؤكد جمعا بينها وبين رواية ابي بصير المعتضدة او المنجبرة
بالشهرة العظيمة واما ما حكاه في الناصريات عن اكثر اصحابنا فهو لا يدل على الوجوب كما لا يخفى لان اخذ الزكوة المستحبة من مال الطفل فيه مصلحة
له وللفقراء هذا مضافا الى موافقة مضمون الصحيحة لمذهب فقهاء الجمهور كافة عن المنتهى وان حكي عن التذكرة حكاية القول بعدم الوجوب عن ابي حنيفة
وجماعة الا ان الظاهر المشهور بينهم ومال ابن سلار اليه هو الوجوب ثم ان المعروف بين الاصحاب هو ثبوت الرجحان كما عرفت من عبارة الناصريات
واستظهر سيد مشايخنا الاتفاق عليه بعد ان حكى عن الاردبيلي التصريح بالاتفاق على الاستحباب وصرح بعدم الخلاف في الرياض ايضا ويظهر ذلك
ايضا عن النافع حيث جعل الوجوب احوط وعن المدارك والكفاية انه مذهب علماء المتاخرين وجمهورهم ويدل عليه الصحيحة السابقة بالحمل السابق
ولا ينافيه الحمل على التقية لما عرفت غير مرة من ان التقية تتادى بما ظاهره موافق للعامة وان اريد خلافه بقرينة منفصلة وبعد ذلك فمن الغريب
ما عن العلامة المجلسي من انكار الاستحباب مدعيا بانه لم يصرح احد بالندب قبل الفاضلين وهل يلحق بغلات اليتيم مواشيه ظاهر المحكي عن
الوسيلة نعم حيث ادعى الاجماع المركب الا ان الحكم بالاستحباب بمجرد هذا مشكل وان كان اجماعا منقولا معتضدا بما نقل عن الناصريات وفي الرياض ان
ظاهر جماعة من الموجبين والمستحبين عدم الفرق بين الغلات والمواشي الا ان في الكفاية مثل ذلك في التنبيه على مال اليتيم اشكالا ولذا مال جماعة
من المتاخرين الى العدم وهو الاحوط واشكل من ذلك الحكم باستحباب الزكوة في غلات المجنون فضلا عن مواشيه وان ادعى في الرياض ان ظاهر من عدا
المحقق وبعض من تاخر عنه عدم الفرق بين الطفل والمجنون ولا زكوة على المملوك وان قلنا بكونه مالكا مطلقا او في الجملة على الخلاف المذكور
في محله اما على القول بعدم الملك كما هو المشهور ظاهرا بل ظاهر بعض العبائر المحكية الاجماع عليه فعدم الزكوة عليه اوضح بل يخرج من جهة اعتبار
ملكية النصاب كما فصله في تعينه واما على القول بالملك فلحسنة ابن سنان بل صحيحته قال ليس في مال المملوك شيء ولو كان له الف الف ولو احتاج
لم يعط من الزكوة شيء ونحوها رواية اخرى لابن سنان ومن العجيب ما حكي عن المنتهى كما في الناصريات تبعا للمعتبر والمبسوط من وجوب الزكوة

عليه على القول بالملك مع ان ظاهر المحكي عنه في المنتهى والتذكرة اتفاق اصحابنا بل غير شاذ من العامة على عدم الزكوة عليه لكن الظاهر انه قد فهم من
الاصحاب استنادهم في ذلك الى عدم الملك وح يمكن ان يوجه الحكم في الروايتين بنفي الزكوة بعدم الملكية للادلة الدالة على عدمه لكنه لا بد ح ان يكون
ايضا المال الذي في الروايتين بمجرد الملك لا التمليك كما يشهد عليه رواية ثالثة لابن سنان عن ابي عبد الله ع قال قلت له مملوك في يده مال عليه زكوة
قال لا قلت فعلى سيده قال لا لانه لم يصل الى سيده وليس هو للمملوك وقد يستشكل على فرض الملكية بعدم تمكنه من التصرف للحجر عليه وبنقص ملكه لان للمولى انتزاعه
منه متى شاء اجماعا كما في المختلف وعن غيره ويرد على الاول منع عدم التمكن من التصرف اذ لا تصرف كيف شاء على تقدير الملكية كما نص عليه في المعتبر على
ما حكي عنه لكن هذا انما يستقيم لو وجد القول بالملكية على هذا الوجه للاتفاق على الحجر عليه لو ملك فالاولى الجواب بمنع الحجر اذا صرح مولاه
وفوض امر المال اليه كما يشعر به رواية علي بن جعفر ع عن اخيه ع ليس على المملوك زكوة الا باذن مولاه مع كون الحجر مانعا على الاطلاق كما في التتمة
ويرد على الثاني منع كون هذا التزلزل مانعا من وجوب الزكوة كالمبيع زمن خيار البائع بل المنتقل بالعقود الجائزة فالاقوى الاعتماد على ما تقدم
من النص الظاهر في كون المملوكية بنفسها مانعة عن وجوب الزكوة كما انها مانعة عن اخذها فمرجع الروايات الى انه لا عبرة بغنى المملوك ولا بفقره
وهذا هو الظاهر من كلمات اكثر الاصحاب حيث لم يتعرضوا عن اعتبار الحرية باعتبار الملكية واعتبار التمكن من التصرف واما رواية علي بن جعفر ع
فهي مطروحة او مؤولة وهل يجب زكوة ما في يده على المولى مطلقا او ليس عليه كذلك او يبنى على القول ظاهر المحكي عن القواعد والتحرير الاول مثل الاستدلال
مملوك لاحدهما فلا يسقط زكوته عنهما معا ولانه مال مجتمع لشرائط الزكوة فاذا لم يجب على المملوك وجب على السيد ولان المولى لما كان له
انتزاعه من يده متى شاء كان كمال في يد الوكيل وفي الجميع ما لا يخفى وظاهر الرواية الثالثة الثاني وفيه تنبيها على التعليل لعدم وصول المال اليه
وان كان في مورده بنفي علم الوصول حقيقة كما اذا كان غائبا او مثل ذلك من مسقطات الزكوة وان اريد انه بمجرد كونه في يد العبد غير واصل الى
سيده ففيه ان يد العبد اضعف من يد الوكيل الذي بمنزلة يد الموكل وحمل ذلك على اعراض المولى حيث دفعها الى العبد ليحضر بعضه ينتفع به او بنفقته على
نفسه فهي كمال النفقة اذا غاب الشخص سيجيء عدم وجوب الزكوة عليه مكلف لا يجدي الرخصة في مقام مخصص لادلة القطعية الموجبة للزكوة على المال
المستجمع للشرائط ولذا نسب في المنتهى وجوب الزكوة على المولى الى اصحابنا مشعرا بدعوى الاجماع فالاقوى هو الوجه الثالث ولا فرق فيما ذكر بين القن والمدبر
وام الولد والمكاتب المشروط عوده رقا ان لم يؤد مال الكتابة والمطلق الذي لم يؤد شيئا بلا خلاف ظاهرا في الجميع في المكاتب بقسميه عن التذكرة
نسبته الى علمائنا بل عن المنتهى نسبته الى العلماء كافة عدا ابي حنيفة وابي ثور مضافا الى ما ورد في المكاتب من الحجر عن التصرف فيما بيده بالاكتساب حتى
ورد انه لا يصلح له ان يحدث في ماله الا الاكلة من طعام وبه يندفع الاشكال راسا لو قلنا بعدم ملكيته كغيره من الارقاء كما عن المص في النهاية والمحقق
في المعتبر مع ما ذكرنا كله فمنجبر ضعف رواية البختري عن الصادق ع ليس في مال المكاتب زكوة ونحوه النبوي واما الاستدلال برواية عبد الله بن سنان المتقدمة ففي
صحيح ظاهر لاشتمالها على منع المملوك من الزكوة مع ان المكاتب يعطى من الزكوة فمورد هما الابتداء وكما لا يجب على المكاتب كذا لا يجب على مولاه
ان قلنا بملكيته لان المولى ممنوع عن اخذه منه لا على وجه استيفاء مال الكتابة ما لم يعجز ولو جعلنا العجز كاشفا او ناقلا وعن المبسوط ان المكاتب المشروط
لا زكوة على ماله ولا على سيده لانه ليس ملكا لاحدهما ملكا صحيحا لان العبد لا يملكه عندنا والمولى لا يملكه الا بعد عجزه انتهى ظاهره نفي ملك المولى
ونفي استقلال العبد بقرينة ما ذكره في باب الكتابة من ان كسبه له وظاهر ما تقدم من المص والمحقق انهما عكس ذلك وعلى كل تقدير فالحكم واضح و
الرجوع الى العموم مالكية المكاتب وضعف رواية البختري ضعيف نعم لو تحرر من المكاتب المطلق شيء ولو جزء يسير وجبت الزكوة في نصيبه ان بلغ
نصابا بلا خلاف ظاهر وعن الحدائق انه محل اتفاق وفي شرح الروضة قطع به الاصحاب وان وجهه واضح وهو كذلك لان نصيبه مال جامع للشرائط
الزكوة وادلة نفي الزكوة عن مال المملوك لا تشمله ولذا لا يجري على هذا النصيب من احكام مال المملوك ثم ان ظاهر … ابن سنان المتقدمة عدم جواز
اعطاء المملوك من الزكوة وظاهرها عدم قابليته ربما يحمل على صورة عدم الاذن ويحكم بجوازه مع اذن المولى في الاخذ فيصير ملكا للمولى فيعتبر فيه
الاستحقاق ولو كان في سبيل الله لا يقصد الملك لم يملكه المولى ولو كان العبد مشتركا بين مستحقين فان اذنا له ملكا الفرض بنسبة الملك وان كان
وكيلا عنهما ملكاه بالسوية ولو كان احدهما مستحقا ملك … جميع ذلك مبني على ما عرفت ولا بد في مال الزكوة من تمامية الملك في جميع
الحول فيما يعتبر فيه الحول ومثل تعلق الوجوب فيما لا يعتبر فيه ويتحقق عدمها باحد امرين الاول عدم افراد الملك بحيث يتزلزل من حيث الحدوث لتوقفه على شرط لم
يقع او لم يعلم وقوعه اما المتزلزل من حيث البقاء فلا يقدح كما سيجيء فلا يجري الموهوب في الحول الا بعد القبض سواء قلنا بكون القبض ناقلا او كاشفا
كما صرح به في المسالك وان اورد عليه في المدارك بان القول بكشف القبض غير مذكور في باب الهبة وان هذا الخلاف غير واضح الا ان الذي يحكى
عن بعض هو ان مراد القائلين باعتبار القبض في اللزوم هو الكشف لا اللزوم المصطلح ضرورة ان الهبة لا تصير بالقبض من العقود اللازمة
اذ بعد القبض يجوز الرجوع في الهبة اتفاقا الا في المواضع المخصوصة وانه لم يجعل احد القبض من الملزمات وانه قد صرح المحققون بان مرادهم من
كون القبض شرطا في اللزوم ليس المعنى المعروف بل قالوا ان العقد يوجب ملكية مراعاة بتحقق القبض فان تحقق تم من حين العقد انتهى المحكي

وهذا نص فيما ذكره في المسالك وكيف كان فلا اشكال في اصل المسئلة كما لا اشكال في جريانه في الحول بعد القبض وان كان متزلزلا من حيث ابقاء الاحتمال
الرجوع نعم لو رجع الواهب قبل الحول سقطت الزكوة بلا اشكال وان رجع بعد الحول فان كان بعد امكان الادا وان لم يؤده فقدم حق الفقرا وان كان
قبله ففي التذكرة وكشف الالتباس سقوط الزكوة وقد يشكل بان التمكن من الادا معتبر في الضمان دون الوجوب فالزكوة تتعلق بمجرد اجتماع الشرائط
وان لم يكلف المالك منجزا بالاخراج للعجز فيكون رجوع الواهب على مال تعلق به حق الفقراء فيقدم سيما على القول بتعلق الشركة وكذا لا يجري
النصاب الموصى به في الحول اذا كان حوليا الا بعد القبول وبعد الوفاة لانه قبل ذلك الا غير مملوك للموصى له او غير متمكن من التصرف فيه ولو لعدم
العلم بملكيته بناء على احد وجهي الكشف في القبول ولا الغنيمة الا بعد القسمة اما على القول بتوقف الملك عليها كما عن المشهور فواضح واما على القول
بحصول التملك بالحيازة فلعدم التمكن من التصرف قبل قسمة الامام ولعدم استقرار الملك لان للامام ان يقسم بينهم بحكم فيعطي كل واحد من اي الاصناف
شاء فلم يتم ملكه عليه كذا عن المنتهى لكن المحكي عن ظاهر كلام الشيخ في الخلاف منع ذلك وان لكل غانم نصيبا من كل صنف من الغنيمة فليس للامام
قسمتها مع ان منع الامام لعله بمنزلة المزيل للملك الحاصل بمجرد الحيازة فهو غير مانع كالحجر مع انه مختص بصورة تعدد اصناف الغنيمة واما مع اتحاد جنسها
فالغانمون كالورثة يملك كل منهم نصيبا معينا منها واعتبار التمكن من التصرف لا يوجب الا اعتبار التمكن من القسمة فقط لبعض الغانمين فان
قبضه فلا اشكال والا فان كان غائبا فلا يجري الا بعد حصوله او الى وكيله الا اذا قبض عنه الامام بالولاية وان كان حاضرا فالظاهر انه موقوف
على قبض الغانم ايضا الا اذا قلنا بالتملك بالحيازة وكفاية عزل الامام في تعيين الملك ورفع الحجر عن التصرف لكنه مشكل لعموم ما دل على عدم جريان
الحول الا على ما وقع في يده وتمام الكلام في محله من كتاب الجهاد ولا يجري في القرض ايضا الا بعد القبض بناء على ما عن الاكثر من انه وقت حصول الملك و
على قول الشيخ فيجري من حين التصرف وهو ضعيف يرده مضافا الى ما سيجيء في باب القرض ما في حسنة زرارة ان زكوة القرض على المقترض ان كان
موضوعا عنده حولا وظاهره وجوب الزكوة مع عدم التصرف ايضا واما المبيع ذو الخيار فانما يجري في الحول من حين البيع ولا يتوقف على انقضاء
زمان الخيار بناء على القول المشهور من عدم توقف الملك على انقضاء زمان الخيار ويشكل ذلك في خيار البايع لو قلنا بمنعه المشتري من التصرف في المبيع
وربما يمكن حمل كلامهم هنا على ارادة مجرد بيان عدم توقف جريان المبيع في الحول من حيث الملكية حين العقد وان كان له مانع اخر في مدة الخيار
حيث عد من تمام الملك وهو محمل بعيد في نفسه مضافا الى ما قيل انه حكي عن غير واحد وجوب الزكوة بعد الحول وان كان الخيار باقيا فيسقط البايع
في الثمن بنسبة ما اخرجه المشتري من الزكوة ومثله في البعد حمل هذا الكلام على تجويز تصرف المشتري في زمان خيار البايع فيرجع البايع بعد الفسخ
الى قيمة المبيع او يبطل ما وقع من التصرف كالشفعة وقد اطلق المصنف قدس سره هنا الجريان في الحول من حين العقد مع حكمه بعدم جواز المنافي في زمان الخيار
والشهيد مع قوله في البيان ان خيار البايع من الامور التي ظن انها مانعة عن الزكوة وليست مانعة مع تردده في الدروس في جواز تصرف المشتري
بما فيه خيار البايع فيحتمل ان المنع من التصرف المنافي اعني النقل او الاتلاف لا ينافي وجوب الزكوة عندهم لانه يصدق على المبيع انه مال حال عليه
الحول في يد مالكه بخلاف ما لو منع من التصرف لو قهرا لا يتعلق له التصرف فيه وان لم يكن نافلا فتأمل فان في الفرق بين مدة الخيار المتصل وبين غيره نظر واشترط
انما يحمل الحصول فصلا انما يجعل مع حصوله بين المبيع ايام الخيار والحكم بما يقتضيه الشرط دون الخيار اشكالا الا بل تحكما ولا زكوة في المغصوب بلا خلاف
في الجملة لعموم ما دل على اعتبار حولان الحول مع المال مع وقوعه في يد المالك وكونه عند ربه وفحوى سقوطها عن مال الغائب ومقتضى
اطلاق النص والفتوى عدم الفرق بين ما لو تمكن من اخراج مقدار الزكوة من المغصوب بسبب اذن الغاصب مع عدم اطلاعه وبين غيره بل
يحكم الحكم لما اذن الغاصب للمالك في التصرف في المغصوب مع بقاء يد العدوان عليه وهو قوي نعم ربما يوهم الاختصاص الاستدلال بانه لو كلف الزكوة
مع عدم التمكن من التصرف لكان مكلفا باخراجها من غير ذلك المال وهو معلوم البطلان لكن التحقيق ان هذا الاستدلال لا يتم باطلاق الطلب
فضلا عن عمومه ضرورة انه يقتضي اعتبار التمكن وقت الاخراج لا في تمام الحول مع امكان المناقشة في الملازمة بمنع المنافاة بين ثبوت الزكوة
في العين وعدم وجوب الاخراج منها ولا من غيرها كما سيجيء من ان التمكن من الادا شرط الضمان لا الوجوب بل المناقشة في بطلان التكليف و
بالاخراج من غير النصاب كيف وحكي عن الشيخ في احد قوليه وجوب الزكوة في المال المرهون وتكليف المالك بالاخراج من غيره وحكي ذلك عن
الجامع ايضا وان ضعفه تعين وكيف كان فالعمدة هي اطلاق النص ومعاقد الاجماعات نعم قيد بما اذا لم يتمكن من تخليصه ولو ببعضه او بالاستعانة
بظالم والا وجبت فيما زاد على الفدا ولعله لتحقق الشرط الذي هو التمكن من التصرف ولموثقة زرارة في رجل ماله عنه غائب ولا يقدر
على اخذه قال فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر من السنين
دلت الرواية بصدرها على نفي الزكوة مع عدم القدرة على اخذ المال الغائب وبذيلها على ثبوت الزكوة مع ثبوت القدرة و ح
يحمل الروايات الظاهرة في اعتبار الحضور الفعلي وتبدل الحالية على مجرد القدرة على الاخذ والتصرف ولو بواسطة امر مقدور وفي عقابها
ما لم يقع تحت القدرة ويؤيده ورود بعض الاخبار في مقام نفي الزكوة عن المال الذي لم يملك في تمام الحول وقد قوى الشيخ ره

في الخلاف وجوب الزكوة في المال المرهون مستدلا بان الراهن قادر على التصرف فيها بان يفك رهنها والمال الغائب اذا كان متمكنا منه يلزم
زكوته بلا خلاف انتهى وكلامه صريح الا ان هذا ليس باولى من ابقاء ذلك على ظاهره من اعتبار الوقوع في اليد بالفعل سيما مثل قوله في صحيحة ابن سنان
ليس على الدين صدقة ولا على المال الغائب حتى يقع في يديك الظاهر بل الصريح في اليد الفعلية فيحمل على القدرة على الاخذ في الموثقة على القدرة الحاصلة
على الوجه المتعارف مثل الوكيل في القبض ونحوه لا ايجاد اسباب التمكن كتخليص المغصوب ببعضه ونحو ذلك نعم التمكن من اخذه خفية لا يبعد عدم
التمكن فيكون العبرة بالتمكن والتسلط فعلا لا القدرة على ذلك ويؤيد هذا الحمل ان تقييد المال الغائب في ادلة نفي الزكوة بما لا يقدر على التسلط
عليه التمكن ولو ببذل بعضه لدفع المانع تقييد بالفرد النادر ولو قيل ان المال الغائب عنوان مستقل في نفسه لا يلحق به المغصوب امكن تنقيح المناط
سقط التمسك بالاخبار من الطرفين لان مورد الكل في المال الغائب لكن الظاهر ان المعيار في الكل الواحد هو العجز عن الاخذ ولذا استدل بالاخبار
لاشتراط التمكن بالاطلاق في شرح الروضة فاستدل له بما ورد من وجوب الزكوة في الدين اذا قدر صاحبه عليه وتركه متعمدا مع علمه قدره بمضمونها
من ثبوت الزكوة في الدين المقدور على اخذه هذا ولكن التحقيق الرجوع في معنى القدرة على الاخذ الواردة في النص والتمكن من التصرف الوارد
في معقد الاجماع الى العرف لانه الحكم في مثله والظاهر صدق القدرة على الاخذ بمجرد القدرة على الاسباب ولو كانت بعيدة واما التمكن فهو
وان كان في صدقه على التمكن من اسباب التمكن خفاء بل الظاهر منعه الا ان الذي يظهر من ملاحظة فتاويهم ومعاقد اجماعهم هو ما يعم هذا المعنى ولا اقل
من ان يحصل الشك في مراد الكل او البعض فيجب الرجوع ح الى القدر المتيقن من تخصيص العمومات الموجبة للزكوة وخصوصا وجوبها بمجرد القدرة
على الاخذ والمتيقن هو اعتبار التمكن بالمعنى الاعم المساوي للقدرة التي انيط بها الحكم بما عرفت من الموثقة وغيرها كيف وسيجيء في المرهون ما يدل
على ان مراد اكثرهم من التمكن هو المعنى الاعم مضافا الى ان ادلتهم على اعتبار التمكن من الروايات وغيرها لا يدل على اعتبار ازيد منه ونحو المغصوب
المجحود اذا لم يتمكن من استنقاذه قال في البيان ولو امكن الاستنقاذ وجبت ولو صانعه ببعضه جرت في القبوض وفي اجراء امكان المصانعة مجرى التمكن
نظر وكذا في الاستنقاذ بظالم اما الاستعانة بالعادل فتمكن انتهى وفي شرح الروضة وجه النظر هو ان تخليص المغصوب بالمال بمنزلة ابتياع ما يجب فيه الزكوة
وكما ان تحصيل الملكية لا يجب كذلك تحصيل التمكن الذي هو شرط وجوب الزكوة ويعلم ما في هذا وفي استشكال المحقق الثاني في كفاية التمكن من تسلم
المجحود بالبينة مما ذكرنا من انه لا دليل على اعتبار ازيد من القدرة على الاخذ والتمكن من التصرف ولو بواسطة الاسباب الا ان في انصراف اطلاقهما
الى ما احتاج الى صرف بعضه وصرف مال غيره تاملا ولو كان القدر اكثر امتيازا للتمكن او ازيد فالاشكال واضح بل منع زكوته اقوى وكيف كان
ففيما ذكره الشهيد من الفرق بين الظالم والعادل نظر وان امكن توجيهه بان العادل حيث انه من الاسباب التي شرعها الله لرد المظالم واوجب عليه
ذلك فهو بمنزلة الوكيل الامين من طرف المالك بل الولي من طرف الغاصب المالك فقدرته بمنزلة قدرة المالك بخلاف الظالم الذي ليس التوصل
به الا من حيث الاضطرار فهو من قبيل التسبب الى التمكن بخلاف الاول ومما ذكرنا يظهر الكلام في مال الغائب عن المالك وانه لا زكوة فيه اجماعا
نصا وفتوى الا ان يقدر على اخذه فيجب وان لم يكن بالفعل في يده او يد وكيله نعم ظاهر اطلاق المتن وغيره اعتبار فعلية اليد لكن لا يبعد ارادة ما ذكرنا من
التقييد ففي المدارك ان عبارات الاصحاب ناطقة بوجوب الزكوة في المال الغائب اذا كان صاحبه متمكنا وهو المعتمد لما تقدم من الموثقة المخصصة لعموم
ادلة النفي عن مال الغائب حتى يقع في يده بحمل الوقوع في اليد على كونه تحت القدرة وان كان هذا الحمل بعيدا في صحيحة ابن سنان المتقدمة نعم قيل
باشتراط مضي زمان يمكن فيه قبضه او قبض وكيله ولا بأس به واعلم انه الحق جماعة من المتاخرين منهم المصنف قده بالمالك وكيله فاوجبوا الزكوة في المال
الغائب عن المالك اذا كان في يد وكيله وظاهرهم ذلك وان لم يقدر المالك على التصرف فيه واخذه والمحكي عن جماعة الاقتصار على المالك فقط ولعله الاقوى
باطلاق الاخبار واشتراط التمكن من التصرف الا ان يدعى صدق التمكن على المالك عرفا بتمكن وكيله وفي اطراد هذه الدعوى اشكال نعم لو ادعى عدم
الفرق في التمكن بين ان يتمكن بنفسه او بوكيله فلا اشكال في التعميم ولو غاب الرجل عن ماله فان كان في يد وكيله فكما سبق وان كان موضوعا في
بيته فالظاهر وجوب الزكوة لصدق كونه متمكنا منه عرفا بل كونه عند ربه وفي يده وان كان عاجزا عن بعض التصرفات فيه او كلها لبعض العوارض
نعم لو انقطع عن ماله بالكلية بحيث لا يصدق عليه ما ذكر اتجه سقوط الزكوة قال في المنتهى انه لو اسر في بلاد الشرك وله مال في بلاد الاسلام لم يجب
عليه زكوته محتجا بانه غائب عن ماله والغيبة يتحقق من الطرفين ونحوه عن القاضي في جواهر الفقه وفي البيان لو حبس عن ماله من غير اثبات اليد عليه
وجبت زكوته لنفوذ تصرفه فيه نعم لو كان سائمة لا راعي لها ولا حافظ احتمل السقوط لاشتراطهم في الغائب كونه في يد الوكيل انتهى ولا
يبعد ان يقال ان الظاهر من الادلة هو اعتبار عدم قصور في المال اما لعدم حدوث تمام التمكن فيه كالارث الذي لم يصل الى الوارث واما لحدوث
مانع فيه اما لتعلق حق شرعي به او يد عدو او غيبة منقطعة لا عدم قصور المالك عن التصرف فيه لمرض او حبس او غيرهما قال في كشف الغطاء
ولا يخرج عن التمكن لعروض شيء من قبله كاغماء او جنون او نذر او عهد ونحوهما من الموانع الشرعية الاختيارية الا ان يغير الكيفية في وجه
قوي اما ما تعلق بالمخلوق كان يشترط عليه في عقد لازم ان لا يتصرف فيه حيث يجيء فالظاهر الحكم بانقطاع الحول واستئنافه بعد انقضائه

الموانع انتهى ونظر فيما ذكره بعض المعاصرين والانصاف ان المسئلة لاتخلو من اشكال فالتحقيق ان يحكم بنفي الزكوة في جميع ما ورد النص فيه
الزكوة عنه كالارث الغير الواصل الى صاحبه والمال المفقود ونحوهما ويرجع في غير موارده الى محل التمكن من التصرف المصرح باعتباره في الفتاوى
فان صدق فلا اشكال في وجوب الزكوة للاجماع على عدم اشتراط ازيد منه في تمامية الملك وان لم يتحقق صدق التمكن من التصرف لاشتباه مراد المجمعين
كلا او بعضا فان تحققت القدرة على الاخذ المصرح باعتبارها في الموثقة المتقدمة يحكم بوجوب الزكوة ايضا كما يحكم بنفيه لو علم تحقق عدمها و
الشبهة التحقق فالواجب الرجوع الى عمومات الوجوب لعدم العلم بتخصيصها بازيد من القدر المتيقن ويحتمل ضعيفا الرجوع الى الاصل لسراية اجمال
المخصص الى العمومات وعلى اي تقدير فلا اشكال واعلم ان التمكن من التصرف معتبر في جميع الحول فيما يعتبر فيه الحول من الاجناس الزكوية واما
في الغلات فظاهر المشهور اعتباره مع سائر الشروط اعتبارا في زمان تعلق الوجوب وربما مال جماعة من المتأخرين الى كفاية تحققه بعد ذلك لاطلاق
الادلة واختصاص ادلة اعتبار التمكن بما يعتبر فيه الحول وحينئذ فالان المسئلة لا تخلو عن اشكال ولا زكوة في عين الوقف بلا خلاف ظاهرا كما عن الكفاية
لعدم جواز التصرف فيه لا بالاستنماء بل لعدم الملكية في الوقف العام وتعلق حق البطون اللاحقة في الخاص لكن المحكي عن وقف التذكرة بعد
نقل الخلاف في انتقال الملكية الوقف الى الموقوف عليه ثم يظهر فائدة الملكية في وجوب الزكوة في الغنم الموقوفة وكيف كان فلو نتجت الانعام
الموقوفة وملك الموقوف عليه منه نصابا وحال عليه الحول وجبت الزكوة بلا اشكال ظاهرا وكذا لا اشكال في نفي الزكوة عن الحيوان الضال
والمال المفقود بالنص والاجماع نعم حكي عن غير واحد انه يعتبر في مدة الضلال اطلاق الاسم فلو حصل لحظة او يوما لم ينقطع وفي اليوم بل
اللحظة اذا حصل اليأس وللفرق بين الضلال والخروج عن الملك اشكال واشكل منه اطلاق ما في الوسيلة من انه لو ضل واحدة من النصاب قبل
الحول وعادت لم تسقط الزكوة ولو عادت بعده سقطت وعلى الاشكال في تخلل مدة الفقد والضلال بين ايام الحول فلو نقص عليها لم يجب من الحول
بلا اشكال وكيف كان فان عاد بعد سنين استحب زكوة سنة بلا خلاف كما عن جماعة للنص بل ربما حكي عن ظاهر جماعة الاستحباب مع خلال السنة
واحدة وعن المنتهى انه اذا عاد المغصوب والضال الى ربه استحب ان يزكيه لسنة واحدة ذهب اليه علماؤنا وعن ظاهر النهاية اطلاق الامر بالاخراج
الظاهر في الوجوب وعن الرياض حكايته عن نادر من المتأخرين ولا تجب الزكوة في الدين حتى يقبضه بصير عينا وان كان تأخره من جهة مالكه على
بين المتأخرين بل قيل انه اجماعهم لعموم ما نفيها عن الدين ولخصوص موجباتها بالعين وخصوص رواية الحميري عن علي بن جعفر انه سئل الخامس الدين
يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكوة قال لا حتى يقبضه صاحبه ويحول عليه الحول خلافا للمحكي عن جماعة من القدماء فاوجبوها
في الدين مع كون التأخير من جهة المدين لظواهر اخبار كثيرة محمولة على الاستحباب ومال القرض ان تركه المقترض بحاله حولا فالزكوة عليه بلا خلاف
ظاهرا كما عن محكي الخلاف والسرائر وعن التنقيح انه مذهب الاصحاب ووجهه واضح بناء على عدم توقف تملك القرض على التصرف كما هو المشهور والا فتركه بحاله
سقطت عنه لعدم حلول الحول عليه عن المقرض ولو اشترط المقترض الزكوة على المقرض فالظاهر صحة الشرط وفاقا للمبسوط في باب القرض من المختلف
بعد ان حكاه عن الشيخ والقاضي وتبعهم جماعة من المتأخرين منهم الشهيد في المسالك لان التبرع باداء الزكوة عن الغير سائغ فاشتراطه صحيح اما
المحقق فالظاهر عدم الخلاف فيه كما استظهره سيد مشايخنا في المناهل حاكيا له عن الرياض ولان المانع ان كان هو تكليف الزكوة مما يجب فيه المباشرة
فبطلانه واضح لجواز التوكيل في الاخراج اتفاقا وان كان المانع كونه مالا متعلقا بذمة المالك او بعين ماله فيدفعه جواز تبرع الانسان باداء ما في
ذمته وضمانه لا يجوز له ضمانه بالبدل من الاعتبار هذا مضافا الى عموم المنزلة فيما ورد من ان الزكوة دين وخصوص صحيحة ابن حازم عن رجل استقرض مالا
وحال عليه الحول وهو عنده فقال ان كان الذي اقرضه يؤدي فلا زكوة عليه وان كان لا يؤدي ادى المستقرض اما الكبرى فلعموم ادلة الشرط
وليس هذا مخالفا للكتاب والسنة من وجه عدا ما عن جماعة من ان اشتراط العبادة على غير من وجبت عليه وما عن بعضهم من اطلاق النص والفتوى في
زكوة القرض على المقترض يدل على اختصاص وجوبها عليه فلا يجب على احد ويرد على الاول ان اشتراط اداء العبادة عمن وجبت عليه لا بأس به
ليس هو الا كالاستيجار على فعلها عنه كما يشترط او لو في ضمن عقد لازم قضاء عبادة فائتة وعلى الثاني ان اطلاق النصوص والفتاوى في مقام
بيان الوجوب الاصلي الذاتي كما في قولهم يجب على الولي قضاء ما فات الميت وهو لا ينافي وجوبها على الغير تحملا باجارة او شرط على انا لا نقول ببراءة
ذمة المالك بمجرد الاشتراط بل ذمة المقترض مشغولة ما دام لم يؤد المقرض ولا منافاة بين وجوبها على المقرض بمقتضى الشرط وعدم سقوطها
عن المقترض كما لو تبرع ان يؤدي دين غيره وعلى هذا فالزكوة على المقترض ثابتة بعد الاشتراط ولا تسقط الا بفعل الغير كما هو ظاهر صحيحة
ابن حازم المتقدمة والحاصل انه ان وجه المخالفة اشتراط اداء الشخص لزكوة غيره للكتاب بعد تسليم كون الاداء عن الغير غير مخالف للكتاب ووجوب
الاداء بعد الاشتراط مضافا الى عدم منافاته للوجوب على المالك لا يوجب المخالفة اما لان مقتضى الكتاب والسنة تعلق الوجوب الاصلي الابتدائي
بالمالك والمفروض انه لم ينتقل عنه الى غيره واما لان العنوان في المخالفة والموافقة للكتاب والسنة ما قبل الاشتراط فتأمل نعم لو اشترط عدم
تعلق الزكوة ابتداء بالمديون وثبوتها ابتداء على المقرض بحيث فسد الشرط بل القرض بناء على افساد الشرط الفاسد اذ الظاهر انه مخالفة هذا

الشرط

الشرط للكتاب والسنة كما لا يخفى ولا يبعد حمل كلام من اطلق صحة الاشتراط على هذا التفصيل ان جعل بعضهم التفصيل ثالث الاقوال واعلم
ان المتقدم لم يذكر عدم وجوب الزكوة في المرهون ولا منذور التصدق به ولعله اكتفى بذكر قاعدة اعتبار تمامية الملك المفقودة فيهما في الجملة اما
المرهون فعدم التمكن من فكه مطلقا بل مطلقا كما حكي عن صريح جامع المقاصد وظاهر اطلاق اخرين لان المالك حينئذ ممكن من التصرف فيه التمكن
من الفك تمكن من التمكن كما سبق نظيره في التمكن من استنقاذ المغصوب وهو ضعيف بما تقدم هناك من ان الشروط اما القدرة على الاخذ الوارد
في النص واما صدق التمكن من التصرف الوارد في الفتاوى ومعاقد الاجماعات ولا ريب في عدم الاول لما هو بواسطة الاسباب وكذا الثاني سيما بملاحظة
ذكرها جماعة من اهل الفتاوى ونقله الاجماع على اعتبار ذلك العنوان الى وجوب الزكوة من الفك فان الشيخ والمحقق في المعتبر والمنتهى قدموا مع
دعواهم الاتفاق على اعتبار التمكن فذا ختاروا في الخلاف والمعتبر والتلخيص والنهاية على ما حكي عنهم الوجوب مع التمكن عن الفك وليس مستندهم
الا تحقق التمكن من التصرف في ما ابعدها بين ما ذكر من القول باطلاق نفي الزكوة وبين القول باطلاق ثبوتها والاقوال الثلثة محكية عن الشيخ
ولكن قدم فذة بالاخير ومما ذكرنا يظهر عدم وجوب الزكوة في مال المفلس بعد الحجر دون السفيه لقدرته على ازالته كما اشار اليهما الشهيد في محكي
حواشي القواعد من ان الحجر لكلية فلما استظهر بعض مشايخنا الاتفاق على الوجوب عليه نحو الحجر بالارتداد عن ملة لا فرق في التمكن من فك
الرهن بين ان يكون ببيعه ويفكه من غيره كما صرح به في البيان والروضة وشرحها ويشكل بان التمكن من البيع ليس تمكنا من التصرف في المرهون
فهو نظير التمكن من بيع المغصوب ولا مورثا له حتى يكون كاستنقاذ المغصوب فلا يبعد عدم الوجوب معه حيث تعلق الزكوة بالمرهون فمقتضى
القاعدة تقديم حق الفقراء لتعلقه بالعين بل خروجه عن ملك المالك وتعلق حق المرتهن بالذمة فما عن المبسوط والجامع من انه يكلف اخراجها من
غيره لا يظهر له وجه الا الجمع بين الحقين وهو حسن على عدم القول بتعلق الشركة وح فيشكل اعراضها بتقديم حق الفقراء مع الاعسار الا ان يكون كتعلق
ارش الجناية واما اعتبار المنذور التصدق به فهو على اقسام لان النذر اما ان يتعلق بجميعه واما ان يتعلق ببعضه وعلى التقديرين فاما ان
يتعلق النذر بتصدقه او بكونه صدقة وعلى التقادير فاما ان يكون النذر منجزا او معلقا على شرط وعلى التقادير اما ان يكون المنذور موقتا
بما قبل الحول او بما بعده واما ان يكون مطلقا والشرط المعلق عليه اما ان يعلم بحصوله قبل الحول او بعده او يعلم عدمه او يشك في ذلك وتفصيل الاقسام
كلها بما اذا كان النذر قبل تمام الحول فلو كان بعده فلا شبهة في تقديم تعلق الزكوة على تعلق النذر وح فان تعلق النذر بالقدر الخارج من
المقدار الواجب في الزكوة لزمه الامران وان تعلق النذر بالجميع وجب اخراج الزكوة اولا ثم التصدق بالباقي بناء على ان ما لا يدرك كله لا يترك
كله ويحتمل وجوب ضمان الزكوة من غير النصاب والتصدق بالجميع لامكان الايفاء بالنذر ويحتمل في الصورتين كفاية التصدق بالمنذور عن الزكوة
لو لم يتصرف المالك الى غيرها واما حكم الاقسام المتقدمة فنقول ان النذر ان كان منجزا مطلقا سقطت الزكوة اما في صورة تعلق النذر بكونها كلا
او بعضا صدقة فلخروج المنذور عن الملكية فيما قطع به الاصحاب على ما في المدارك وهو مبني اما على صحة نذر الغايات مطلقا والحكم بحصولها بمجرد النذر
كما صرح به بعضهم فيما لو نذر كون المال ملكا لزيد واما على صحة خصوص الصدقة فيكون كون الحيوان هديا او اضحية مما يمكن ان يلتزم بعدم
احتياجها الى الصيغة وقد حكي عن بعضهم الاجماع على خروج الحيوان عن الملكية اذا نذر كونه هديا وعن بعضهم اذا نذر كونه اضحية بل حكي عن
التذكرة الاتفاق على الخروج عن الملك اذا قال لله علي ان اهدي كذا مع انه نذر للفعل لا الغاية وان كان الكل محل تأمل بل التحقيق ان الغايات
تثبت بالقواعد لتوقفها على اسبابها اذا وقعت في حيز النذر فافاد النذر وجوب ايجاد تلك الاسباب لان الوفاء بالنذر موقوف على ذلك ولا يعقل
تحقق الغاية من دون السبب بل ربما يقال هنا ببطلان النذر من حيث ان ظاهر النذر تحقق الغاية بنفسها من غير توسط سبب وهو غير مقدور
شرعا لان ظاهر ادلة الوفاء بالنذر الاختصاص بما اذا كان متعلقه فعلا اختياريا بالنصوص فيه البر والحنث فلابد من الحكم ببطلان نذر الغاية لو اريد نفسها
من دون تأويل بارادة السبب من الغاية ولكنه ضعيف لما عرفت من امكان الوفاء بايجاد اسبابها الا لان الامر بالوفاء راجع الى ايجاد السبب لتوقفه
عليه وبالجملة فالمسئلة من المشكلات وربما يمكن ان يستدل لصحة هذا النذر المستلزم لوقوع مضمونه من غير حاجة الى توسط سبب بعض
عمومات وجوب الوفاء بالنذر من غير تخصيص بكون متعلقه فعلا اختياريا مثل قوله عليه السلام ما جعلته لله فف به ونحوه وفيه تأمل نظر ويمكن ان
يستدل له ايضا بعموم ادلة الشروط حيث ان النذر شرط لغة وليس هنا محلها واما لو نذر التصدق بالنصاب كلا او بعضا فلصيرورته ممنوعا من
التصرف فيه بغير النذر وان لم يخرج عن ملكه بل وربما قيل بالخروج في هذه الصورة ايضا اذا قصد بالتصدق معناه العرفي وهو الاعطاء والتصرف
بقصد القربة لا جعلها صدقة المتوقف على ايجاد ما يحتمل صدقة من الاسباب المعهودة في الشرع الا انه يصير كالزكوة يجب صرفها الى مستحقها
ولعل منشأ هذا التفصيل ان النذر ان تعلق بالتصدق بمعنى التمليك على قصد القربة فلابد من عدم حصوله بالنذر بل هو في طلبه بعد النذر
وان تعلق بالتصدق بمعنى الدفع الى المستحق فيكون مأمورا بالدفع واطلاق الامر بالدفع من المالك الحقيقي يدل على خروج ما امر بدفعه عن ملكية
الناذر وعدم نفوذه من الشارع له على الملكية واستحقاق المدفوع اليه له ولذا استفيد خروج الزكوة والخمس عن ملك المالك الى ملك

الفقراء من الامر بالدفع بعض النصاب اليهم والا فلم يرد في ادلة تشريع الزكوة حكم وضعي في تمليك الفقراء لحصتهم من النصاب وما ورد من ان الله تعالى
شرك بين الاغنياء والفقراء في اموالهم او جعل للفقراء في اموال الاغنياء ما يكفيهم فليس الا ماخوذا عن الحكم التكليفي الصادر في اول التشريع لا انه
ملك الفقراء اولا ثم امر الاغنياء بدفع ملكهم اليهم على حد التكليف باداء الامانة بل الظاهر العكس واستفادة التمليك من الامر بالدفع وقد استدل الفاضل
على ما ذكرنا من اداه على جعله كالزكوة بما رواه الكليني في اخر الكافي في باب النذور عن الخثعمي فيمن نذر ان يتصدق بجميع ما يملك ان عافاه الله تعالى
فلما عوفي خرج عن داره وما يملكه ليبيعهما ويتصدق بثمنهما فلما سئل الامام عليه السلام امره بان يقوم جميع ذلك على نفسه ويتصدق في [illegible] منها نذر بحاجة
يؤدي ما عليه وبما رواه علي بن جعفر عن اخيه قال وسئلته عن الصدقة يجعلها لله مثوبة هل له ان يرجع فيها قال اذا جعلها لله فهي للمساكين وابن السبيل
فليس له ان يرجع فيها ولا دلالة للروايتين على مدعاه بوجه اما رواية الخثعمي فلان الخروج عما ملكه وارادة بيعهما انما هو لاخراجهما عن ملكه بحر
النذر والامر بتقويمهما على نفسه لا يدل على الخروج ايضا لكونه من جانب الامام الذي هو ولي الفقراء لاجل ارادة الوفاء بالنذر بالدفع الى الفقراء
على وجه القربة الذي هو المراد من التصدق وهو التمليك للفقير والا فهو مخالف للقاعدة المقتضية لوجوب التصدق بالعين وعدم جواز المقوم و
التصدق بالقيمة قد يجاب المنافي لمصلحة الفقراء وكيف كان فالرواية ليس لها دلالة على الخروج عن الملك اما رواية علي بن جعفر فلان الظاهر من الصدقة
المؤبدة ولو بقرينة [illegible] ان يرجع فيها ما اخرجه عن ملكه بالوقف او بغيره ولا ينافيه قوله هي للمساكين بناء على ان الوقف لا ينتقل عنه الى المرتزقة
لان المراد بيان الاختصاص في مقابل عدم دخل المالك فيها واما ما ذكرنا من قضية الامر بالدفع ابتداء كما في الزكوة والخمس فان الانصاف ظهوره في ذلك في
استحقاق المدفوع اليه بل مالكيته له واما اذا امر بالدفع من جهة التزام المأمور بفعل الزام على نفسه المفروض انه لم يلتزم الا بالتصدق بمعنى احداث
ملكية الفقير له وتوقف الى بقصد القربة حينئذ فان ملك الناذر قبل النذر ويتبع عليه بمقتضى لزوم الوفاء بما التزم على نفسه ان يدفعه الى الفقير على
وجه التمليك ولازم وجوب الدفع على هذا الوجه هو بقائه في ملكه بعد النذر ليتحقق طلب الدفع على الوجه المذكور والحاصل ان طلب فالتحقق
ان نذر التصدق انما يفيد وجوب التمليك لا حصول التملك نعم الظاهر منع الناذر من التصرف فيه بما ينافي النذر ووقوع التصرف المنافي
باطلا لا لاقتضاء النهي للفساد ولذا لا نقول لو نذر ترك البيع بل لعموم الامر بالوفاء بالنذر الشامل لما بعد التصرف المنافي فيلزم بطلانه مثلا
اذا باع المال المنذور فمقتضى عموم الامر بالوفاء بالنذر وجوب التصدق بما باعه الناذر ولا يتحقق ذلك الا ببطلان البيع ودعوى ان وجوب الوفاء
مشروط ببقاء محله وهو بقاء العين في ملك الناذر فاذا باع والمفروض صحة البيع لاجل العموم لم يبق محل للوفاء مدفوع بان اطلاق وجوب
الوفاء بالنذر المتقدم على البيع او عمومه الشامل بعد البيع كاشف عن عدم فوات محله بمجرد البيع فتأمل وان شئت توضيح ذلك فقس حال ادلة
بطلان العقود الناقلة بادلة الوفاء بالنذر على اثبات لزوم العقود وبطلان العقود الناقلة الحاصلة من البايع مثلا بادلة الوفاء بالعقود وكما ان
وجوب الوفاء بما انشأ البايع وحرمة نقضه على الاطلاق يدل على بطلان النقض وما يوقعه من النواقل بعد النقض وان الاجزاء الامر التكليفي بالوفاء
وحرمة النقض غايته ثبوت الاثم على ايقاع المنافي لا بطلانه فكذلك فيما نحن فيه فتأمل ويؤيد ما ذكرنا اتفاقهم ظاهرا على ان هذا المال المنذور لا يورث
بموت الناذر وعدم قابليته للتمليكات الاختيارية اولى وايضا فالنذر سواء كان منجزا او معلقا شرطا لانه التزام فيشمله ادلة لزوم الشرط وقد
ثبت في محله بطلان ما ينافي الشروط من التصرفات فتأمل وعلى اي تقدير فالمنع عن التصرف متفق عليه في المال المنذور وان اختلف في صحة
التصرف المذكور وعدمها ولا فرق في ذلك بين تعلق النذر بكل النصاب او ببعضه بالاخلاف نظفر به ولا تردد من احد كما في شرح الروضة
مع ان في صورة تعلقه بالكل يستحيل التكليف بالزكوة اذ لا يجتمع في مال واحد حقان يحبط احدهما بالاخر وان كان النذر منجزا موقتا
كان يتصدق به في وقت معين فان كان الوقت قبل تمام الحول فلا اشكال في سقوط الزكوة سواء وفى بالنذر في وقته او لم يف وسواء قلنا
بوجوب القضاء مع فوات الوقت ام لا لرجوع الموقت بعد حضور وقته الى المطلق وقد عرفت الحال وفي شرح الروضة انه لا شبهة في وجوب
الزكوة هنا لو لم يف بالنذر في وقته ولم يوجب القضاء وفيه ان تنجز التكليف بالتصدق يوجب انقطاع الحول من غير توقف على الوفاء الا
ان الظاهر ابتناء ما ذكره على ان عدم التمكن من التصرف انما يقدح لو منع من التكليف باخراج الزكوة لا مطلقا وان كان الوقت بعد الحول او نفس
الحول بني على ان الوجوب في النذر الموقت يتنجز عند الصيغة او عند حضور الوقت والظاهر الاول فينقطع الحول بتنجز التكليف وان لم يحضر
وقته ودعوى ان حولان الحول سبب لوجوب الزكوة فيرجع النذر الى ايجاب التصرف في مال الفقراء وهو غير مشروع مدفوعة بمنع كون الحولان
سببا مع تحقق التكليف قبله بالتصدق الذي هو رافع قابل للنذر وعلى القول بتنجز التكليف بحضور وقت المنذور فان كان بعد الحول وجب التصدق
بما بقي بعد الزكوة وان كان نفس الحول اجتمع في المال الزكوة والتصدق فان وسعهما وجب الجمع والا فيمكن القول بوجوب اخراج الزكوة بالقيمة
وصرف المال في النذر ويحتمل بطلان النذر في قدر الزكوة ويحتمل صحته فيه وصرفه الى الذمة ويحتمل القيمة والاولى [illegible] الا ان
يعلم من النذر والتنجيز جواز العدول الى القيمة فلا يبعد التخيير فان كان زمان الشرط مقدما [illegible] علم بحصوله فيه منع من التصرف

حين العلم فيه بناء على انه زمان الوجوب وان لم يكن زمان الواجب ح فينقطع الحول وان تبين بعد ذلك خطأ لعدم حصول الشرط وان قلنا ان الو[illegible]
من حين تحقق الشرط انتظر تحققه نعم لو كان النذر المشروط متعلقا بالغايات كنذر كونه صدقة ان وجد كذا بناء على صحة نذر الغايات وكفاية
النذر في وقوعها فالمنع من التصرف ثابت من حين النذر لان كونه صدقة عند وقوع ذلك الامر المعلوم و[illegible] صحة التصرفات النافية
كالبيع ونحوه كما لا يخفى نعم يظهر من الشهيد الثاني في الروضة جواز التصرف في النذر المعلق على الوفاة كبيع المنذور حرمته بعد الوفاة مع الشك
اذا لم يكن منسيا ما لكن حكى عدم الصحة في المسئلة المذكورة بل عن الشهيد الاجماع على صحة البيع ان علم عدمه فكالعدم واحتمالها بني المنع عن التصرف
من حين الصيغة وعدمه على ما سيجيء من مسئلة النذر المشروط وان كان زمان الشرط بعد الحول وعلم بتحققه بني على ما تقدم من تحقق الوجوب
بالصيغة وان علم عدمه فكالعدم وان احتملهما بني عليه على جواز فعل منافي النذر اذا كان مشروطا بشرط مترقب فان قلنا بالجواز لم يمنع النذر
من وجوب الزكوة والا منع والاقوى المنع اما في نذر الغايات بناء على صحته كان ينذر كونه صدقة فلما تقدم من ان مقتضى صحة النذر كونه صدقة
عند الشرط وهو ينافي اخراجه في الزكوة ودعوى اصالة عدم تحقق الشرط والمشروط لا ينفع لان المنافي هو كونه صدقة عند الشرط وهذا
امر منجز مقطوع به لا مطلق كونه صدقة في الواقع حتى [illegible] انه تعلق على شرط محتمل مخالف للاصل هذا نظير ما يقال من انه لا يجوز لمن باع ماله من الفضولي
ان يتصرف فيه بناء على اصالة عدم الاجازة نعم لو فهم من النذر كونه مشروطا بتحقق الشرط في حال كون المنذور باقيا على ملكه فلا اشكال في
جواز التصرفات المخرجة عن الملك لانه انما نذر الفعل اذا تحقق الشرط واتفق بقائه في ملكه فبقائه شرط اختياري لحصول الغاية المنذورة ولا
يجب تحصيل الشرط الاختياري ومثله ما لو كان نفس الشرط من الامور الاختيارية كان ينذر كون الشاة صدقة ان فعل كذا فان الظ انه لا
اشكال في جواز التصرف فيه وان لم يبعد ان يحرم عليه بعد ذلك فعل ذلك الشرط الموجب للحنث وضابط جواز التصرف في نذر الغاية المشروط
ما ثبت توقفه على ما يرجع الى اختيار الناذر واما في نذر الافعال كان ينذر عند تحقق شرط محتمل الوقوع فان كان الشرط راجعا الى اختيار
المكلف كدخول الدار ووطي الجارية او فهم من النذر وجوب التصدق عند الشرط لو اتفق كونه مالكا له فقد عرفت جوازه في الصورة الاولى [illegible]
لجوازه هنا بطريق اولى وان لم يكن كذلك فان قلنا بان الوجوب في النذر المشروط كالوجوب الاصلي المشروط لا يحصل الا بعد حصول الشرط فلا يبعد
الجواز ايضا لان المانع هو الوجوب ولم يتحقق قبل شرطه وان قلنا بتنجز الوجوب بالصيغة فان كان زمان الواجب بعد الشرط فلا يجوز التصرف
وان فصلنا في الشرط بين ما خالف الاصل وبين ما وافقه كان حكم الاول الجواز وحكم الثاني المنع ثم ان ما ذكرنا من الشروط انما هي شروط
الوجوب بمعنى ان انتفائها ينفي الوجوب اساسا واما شرط الضمان الحاصل بعد الوجوب بمعنى وجوب البدل لو تلف فهو امران الاسلام وامكان الاداء
فلو تلف بعد الوجوب وامكان الاداء وان لم يفرط في التلف على ما يقتضيه اطلاق النص والفتوى والاتفاق المحكي عن التذكرة ضمن المسلم لا الكافر
اما ضمان المسلم فعن التذكرة ان عليه علمائنا اجمع لان الاهمال مع التمكن تفريط يوجب الضمان عند التلف مط وحسنة ابن مسلم بابن هاشم قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل بعث بزكوة ماله ليقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم قال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها
ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت عن يده وكذا الوصي الذي يوصى اليه
يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربه الذي امر بدفعه اليه وان لم يجد فليس عليه ضمان وحسنة زرارة بابن هاشم قال سئلت ابا عبد الله
عن رجل بعث اليه اخ له زكوة ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان قلت فان لم يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت ايضمنها قال
لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها واما عدم ضمان الكافر فانه لم [illegible] وان فرط في الاتلاف فلاشتراط الاسلام في الضمان
على ما ذكره المص والشهيدان قدهما والوجه فيه غير واضح وربما يتخيل ان وجهه عدم تمكن الكافر من الاداء لعدم صحته منه حال الكفر ومعفوا عنه
حال الاسلام وفيه مع ان ظاهر الجماعة بل صريح المص والشهيد في البيان كون الاسلام شرطا مستقلا بل صرح المحقق الاردبيلي بانهم اشترطوا
في الضمان شرطين منع عدم تمكن الكافر من الاداء وان لم يكن مكلفا به ولم يعاقب عليه دعوى ان صحة التكليف لا يستلزم التمكن في الحال بل يكفي
فيه تمكنه من عدم الكفر سابقا حتى لا يتعذر عليه الفعل في الحال فاسدة لان التكليف لا بد فيه من التمكن الحالي كما لا يخفى والامتناع ولو كان بالاختيار
كاف في قبح التكليف حال الامتناع مع انه لو كان الامتناع الاختياري كافيا في صحة التكليف المشروط بالتمكن يكفي في الضمان المشروط بطريق
اولى فالتحقيق في تصحيح تكليف الكافر ما حقق في تصحيح تكليفه بقضاء العبادات وربما يوجه ذلك في الغنائم الفاضل القمي رة بان التلف يوجب الانتقال
الى الذمة ولا مؤاخذة على اهل الذمة بمعاملاتهم ومداينتهم وفيه نظر فانه لا ينبغي الاشكال في انهم لو اتلفوا عينا للمسلم يجب مؤاخذتهم بمثله
او قيمته فلا اشكال في القيمة بالعين اي كون التالف وهي مال اخر للمسلم نعم يمكن ان يفرق بان الكافر ما دام كافرا لا يجبر على اداء العبادات
لكن مع بقاء العين يكون مالا للمسلمين بيد الذمي يؤخذ منه وان لم يمتثل بالدفع واما القيمة فلا تصير مالا للمسلمين الا اذا نوى اداء الزكوة
به والمفروض انه لا ينوي ولا يجب على امثال هذا التكليف كما يجب الممتنع من المسلمين حتى لا يحتاج هذا الفعل الى النية كما ان الواجب لمن يجبر المسلم

بممنوع واما اجبار الكافر على ادائها في ذمته من الحاكمين فان لم يقصد فلعدم اعتبار النية في الممنوع منه كما قيل ان الممتنع اذا اجبر على ما امتنع
عنه سقط النية فيه فان اجبر على عبادة كالمسلم المجبور على الصلوة والزكوة سقطت النية المعتبرة فيهما المتوقف عليها صحتهما وان اجبر على ما هو من
قبيل المعاملات كاداء الدين سقط النية فيه ايضا كالكافر والمسلم المجبورين على اداء الدين فان قلت الزكوة بعد تلفها بتفريط المكلف بمنزلة الدين
قلت في وجوب الوفاء منه مادام حيا ومن ماله بعد الموت لا في سقوط النية فيها بل تصير كالكفارة التي لا تؤاخذ بها الكافر حال الكفر ... في دليل
ما ذكروه من اشتراط الاسلام في الضمان ليس بواضح كما اعترف به غير واحد ... عدم الضمان في المسالك يظهر في عدم جواز اخذ الساعي لها
ولان الاسلام تسقط مع بقاء العين ... الحديث الجب المنجبر بعدم ظهور الخلاف ولولاه لاشكل الحكم بالسقوط مطلقا والذا مال الى عدم السقوط جماعة
من متأخري المتأخرين ولو تلفت من المسلم قبل الامكان فلا ضمان للاصل الاجماع نصا وفتوى ومعنى الوجوب قبل امكان الاداء او الاستقرار
في المال والتعلق به لا وجوب التسليم كما صرح به في المعتبر او وجوب التسليم بمعنى تحقق التكليف المنجز بالتسليم المعتبد بحال الامكان لا التكليف
المشروط بالتمكن حتى يكون منعقدا قبله ولا يجمع بين ملكي شخصين في ان منهما اجماعا لان خطابات الزكوة مختص بكل احد وكذا لا يفرق بين ملكي شخص
واحد وان تباعدا فان العبرة بوحدة المكلف لا المال والدين لا يمنع الزكوة بلا خلاف لاطلاق الادلة وخصوص ما رواه الكليني في الحسن بابراهيم بن
هاشم عن زرارة عن ابي جعفر ع وضريس عن ابي عبد الله عليهما السلام انهما قالا ايما رجل كان له مال موضوع حتى يحول عليه الحول فانه يزكيه وان كان عليه من
الدين مثله واكثر منه فليزك ما في يده ووقت وجوبها في الغلات الاربع بدو الصلاح باشتداد الحب في الحنطة والشعير واحمرار التمر او اصفراره وانعقاد
الحصرم في الزبيب على المشهور كما صرح به جماعة لاطلاق الحنطة والشعير على الحب بعد الاشتداد فيثبت في البسر ... بما ادعى من عدم القائل بالفرق
في البسر باطلاق التمر عليه حقيقة ... يشهد بكلام بعض اهل اللغة وفيه نظر بل الظاهر من العرف واللغة خلافه وان التمر لا يسمى تمرا الا بعد الجفاف
بمعنى الخروج عن الرطبية بل عن الاصباح ان عليه اجماع اللغات ويومي ما عن المصدقة في المنتهى من اجماع اهل اللغة على ان البسر نوع من التمر
وفي ثبوت الاجماع المركب ايضا تامل لا في المحكي عن بعض العرفي فالاولى التمسك بنحو ذلك بصحيحة سليمان بن خالد ليس في النخل صدقة حتى يبلغ خمسة اوساق
والعنب مثل ذلك حتى يبلغ خمسة اوساق زبيبا فان لفظ الزبيب حال مقدرة وان كان تقديرا حال الخلاف لفظا ونحوها صحيحة سعد بن سعد عن
مولينا الرضا عليه السلام هل على العنب زكوة او انما يجب عليه اذا صيره زبيبا قال نعم اذا خرصه اخرج زكوته فان زمان الخرص على ما صرح به في المعتبر
وغيره مقدم على بلوغ التمرية والزبيبية واحتمال كون خرصه بالخاء المهملة من حرص الزرع اذا لم يترك شيئا فيكون كناية عن صيرورة العنب زبيبا
بالكلية مع انه خلاف المضبوط في كتب الروايات والفتوى على ما يظهر ان هذه الكناية في غاية البشاعة عند الطبع السليم واما الصحيحة الاخرى لسعد عن
مولينا الرضا ع عن الزكوة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها الزكوة قال اذا صرم واذا خرص فلعل تقديرها لظهورها في اتحاد
زمان الصرام والخرص مع ظهور اختلاف زمانهما فلا بد من التصرف في الصرام او في الخرص لفظا او معنى لا يوجب اجمالا الا في الصحيحة الاولى مع ان اظهر
الاحتمالات في الصحيحة حمل قوله صرم على قابلية الصرام للاكل لا لجعلها زبيبا فتصح مع ذلك الخرص فيكون من ادلة المشهور وهذا هو اولى من قراءة الحرص
بالحاء المهملة بالمعنى المتقدم فيكون كناية عن الصرام بالكلية وان كان هذا المعنى هنا اقرب منه في الصحيحة السابقة ومما ذكر ظهر وجه التمسك في المقام
بادلة الخرص فان ما ذكروا في فائدته وصفته صريح في القول المشهور قال في المعتبر بعد ذكر جواز الخرص في الكرم والنخل على جمهور نقلا منه عدم الخلاف
في المسئلة الا من ابي حنيفة ان زمان الخرص حين بدو صلاح الثمرة لانه وقت الامن على الثمرة من الجائحة ثم ذكر ان صفة الخرص ان يقدر الثمرة
لو صارت تمرا والعنب لو صارت زبيبا فان بلغ الاوساق وجبت الزكوة ثم خيرهم بين تركها امانة في يدهم وبين تضمينهم حق الفقراء او يضمن لهم
حقهم فان اختاروا كان لهم التصرف كيف شاؤوا وان ابوا جعله امانة ولم يجز لهم التصرف بالاكل والبيع والهبة انتهى وهذا الكلام من المحقق
في النخل والكرم الا عند صيرورتهما تمرا وزبيبا ولم يكن على سبيل التفريع على فتوى المشهور بل في قوله بعدم وجوب الزكوة في الغلات
الاربع الا بعد صدق التمر والزبيب والحنطة والشعير وفاقا للمحكي عن الاسكافي ووالد الشيخ في النهاية وسلار والعلامة فلم ومال اليه بعض
من تاخر بل ربما نسب الى المالك وغيره ممن تقدمه حيث اطلقوا القول بوجوب الزكوة في الغلات الاربع الحنطة والشعير والتمر والزبيب عدم وجوبها
قبلها وفي نسبته بمجرد هذا الاطلاق نظر لاشتراك الكل في هذا التعبير المراد به جنس هذه الاربعة في مقابل غيرها من الاجناس ويظهر ضعف
التمسك بما دل على وجوب الزكوة في مسميات الاسماء الاربعة ونفيها عن غيرها الشامل لما قبل بدو الصلاح في هذه الاربعة فلم يبق لهم الا التمسك
بما يكون لهم عدا الاصل المدفوع بما تقدم للمشهور هذا في الغلات واما في غيرها فوقت الوجوب بلا خلاف اهل اي دخل الشهر الثاني عشر عند
علمائنا الذين يتم الحول الذي يجب بانتهائه عشر شهرا لحسنة زرارة عن الباقر ع اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال الحول ووجبت الزكوة وفي
النص ... في استقرار الوجوب كما في الغلات عند بدو الصلاح اختلافا للمحكي عن جماعة منهم الشهيد الثاني في الروضة فلا يستقر
الا باكمال الثاني عشر جمعا بين اطلاق النص والفتوى بالوجوب بدخول الثاني عشر وما ثبت من الاجماع نصا وفتوى ... وجوب

مضي الحول والسنة والعام الذي هو موضوع لغة وعرفا لاثني عشر شهرا كاملا فيتحقق الوجوب بدخول الاخر ويبقى متزلزلا فان كمل مع بقاء شرائط المال والمكلف الا
عن عمده او لافلس يرتاد فضر مع بقاء العين او علم القابض بالحال كان كالدفع متزلزلا وقيل انه طرح لظاهر الادلة من الطرفين فان ظاهر الحسنة المتقدمة بل صريحها
بلا حظة سند ما المانع من نقل النصاب ... هلال الثاني عشر لاشتمالها على ما ... الاستقرار الزكوة ... بل تركهم بمجرد دخول الثاني
عشر كذا ظاهر ادلة اشتراط الحول ... المانع عن الدفع قبله الا فرضا هو نوعا اصل الوجوب على ذلك لا استقراره مع ان الوجوب المتزلزل ليس معنى ثابتا
للفظ الوجوب بل هو وجوب معتبد ... تحقق ما به ... فيه على وجه التقييد دون المجاز وظاهر انه لا يمكن ارتكاب التقييد في الحسنة
المتقدمة بان يقال ان قوله فوجبت الزكوة مقيدة بما اذا كمل الشهر الاخر لاجل صراحة الكلام في كفاية دخوله فالتحقيق ان هذه الحسنة يجب تضمنها
لكون الدخول في الثاني عشر موجبا لها ولان الحول الذي جعل مناطا لوجوب الزكوة في ادلة اعتبار الحول حاكمة على تلك الادلة فلا معنى للجمع نعم
يشهد لهذا القول رواية ابن اسحق سمعها عن المتحلة متى تجب فيها الصدقة قال اذا اجذع والجذع المعز اذا دخل في السنة الثانية واما في الضان فقد اختلف
فيه الا ان المحكي عن حيوة الحيوان ان اصحابنا واكثر اهل اللغة انه ما تم عليه سنة مع انه لا ينافي ان المراد منه ... بها دون الاحد عشر
فصير الرواية دالة على توقف الوجوب على مضي اثني عشر فيحمل على استقراره بذلك بدليل الاجماعات المستفيضة على تحقق اصل الوجوب بمضي احد عشر شهرا
لكن حيث عرفت ظهور الحسنة بل صراحتها في الوجوب المستقر فيتمسك بعد الاعتضاد بظاهر الفتاوى ومعاقد الاجماعات بل صريحها حيث الهم البد ...
على كفاية الاستهلال الثاني عشر بادلة اعتبار الحول فيكشف ذلك عن ارادتهم الوجوب المستقر ولذا اعترف في المسالك بان مقتضى الاجماع والرواية
استقرار الوجوب بحول الشهر ظاهرا وارادة الاجماعات المحكية ولا فيبعد تعدى عن مقتضى الاجماع الحاصل و يمكن ان يريد به من الاجماع المحقق
وكيف كان فتعين حمل رواية ابن اسحق عن السؤال عن زمان قابلية الحملة لاخراجها في الصدقة فيصير مقاما اعتبار الجذع في العرض وسيجيء تحقيق معناه
انشاء الله واما الكلام في سند الحسنة فان كان من جهة ابن هاشم فقد عد في المسالك روايته صحيحة في مسئلة مبدء حول السخال وان كان من جهة حريز
فلا يخفى انه ليس محل الكلام وان ورد فيه بعض الكلام مع انها لا تقصر عن الضعف المنجبر والاجماعات المنقولة فلا محيص عن التصرف في ادلة اعتبار
الحول وان كثرت ووردت في مقام البيان اما بحمل الحول فيها على الاحد عشر شهرا باثبات الحقيقة الشرعية كما يظهر من بعضهم او المجاز اللغوي
واما بالتصرف في حولان الحول بارادة الدخول في الشهر الاخير منه ودعوى الحقيقة الشرعية في غاية البعد مع ان الوارد في الادلة ليس مخصوص لفظ
الحول بل في بعضها العام وفي بعضها السنة وادعاء الحقيقة في الكل كما ترى مع انه خلاف الاصل ولم يثبت ودونه في الضعف التجوز في الالفاظ
المذكورة فالاحسن التصرف في حولان الحول ومضيه فانه كثيرا ما يستعمل مضي الحول اذا دخل الجزء الاول من الشهر الاخير كما يستعمل مضي الاسبوع
والشهر بدخول اليوم الاخير ونحوه مضي عشرة ايام او خمسة ايام او غير ذلك بدخول اليوم الاخير وهذا وان كان مبنيا على المسامحة الا انه لا باس
به بعد قيام الدليل ومما ذكر ظهر انا وان قلنا بتنجز الوجوب بدخول الشهر الاخير الا ان الظاهر انه محسوب من الحول الاول ولا يستانف الحول الا بعد انقضائه
ولم يثبت التلازم بين القول باستقرار الوجوب بما ذكروا القول بعد الاخير من الحول الثاني كما يظهر من غير واحد ولذا فك بينهما جماعة من متاخري المتأخرين
نعم لو جعلنا المراد بالحول في الاخبار الحول الشرعي حقيقة او مجازا فلا مناص مما اختاره جماعة كالمصنف وولده في الايضاح وشارح الروضة من عد الشهر
الاخير من الحول ... بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين مسئلة اشترط بلا خلاف ولا اشكال
اعتبار البلوغ في زكوة النقدين في الفتوى كدعوى الاجماع مستفيضة في ثم المختلفة الرواية عن ابي حمزة ... ثبوت الزكوة في مال اليتيم فان ذا
بما يعم النقدين كان شاذا وقد يستدل عليه ذلك ... رفع التكليف عن الصبي وفيه نظر لان حديث رفع القلم ... بادلتها الا اذا قلنا بتعلق ثبوتها
في ماله بحكم امثال قوله ع انه جعل للفقراء في اموال الاغنياء ما يكفيهم مما يدل على ثبوت الزكوة وتعيين مال الاغنياء المستلزم لوجوب اخراجها
على من له ولاية المال والظاهر اعتبار البلوغ من ابتداء الحول فلا يكفي تجدده في الجزء الاخير واستدل له بقوله ع في رواية ابي بصير المتقدمة ليس في
مال اليتيم زكوة ولا عليه صلوة وليس على جميع غلاته نخل او زرع او غلة زكوة وان بلغ فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل زكوة حتى
يدرك فاذا ادرك كانت عليه زكوة واحدة ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس بناء على ان الموصول في قوله لما مضى ... الاحوال المتقدمة
والحول الواحد الا انها قليلة وبما دل على اعتبار حول الحول بشرط كون المال في يده طول الحول وعند ... على ... في اعتبار تمكنه ... التمكن من التصرف
حول الحول والصغير والمجنون في بعض الحول ليسا متمكنين من التصرف في المال طول الحول وفيه نظر لان التمكن ... الا ... الايضاح
من التصرف في مقابل الدين والمغصوب والغائب لا في مقابل قصور المالك عن التصرف لصغر او جنون ولهذا لا يسقط من التحجير الحاصل اما للصغر
او لا دخل له بعدم تمكنه من التصرف وعدم تمكنه من التصرف مانع اخر وليس منع الاول ... ولذا عدكل منهما شرطا مستقلا نعم يمكن
ان يقال ان الظاهر من قوله ليس في مال اليتيم ... مادام كذلك ليس محلا للزكوة ولا يكون الزكوة متعلقة به حتى يجري في الحول ويلاحظ فيه الحول

طهر قوله لا زكوة على اهل الغائب حتى يقع في يده اذ ليس معناه الا انه اذا وقع في اليد يتعلق به الزكوة بمعنى انه يجري في الحول ويلاحظ فيه الشروط لا انه بمجرد الوقوع في اليد يجب فيه الزكوة والحاصل ان المراد من هذه الاخبار نفي كونه متعلقا للزكوة لا نفي تنجز الزكوة فيه فتدبر **مسئلة** اذا اتجر بمال الطفل فاما ان يتجر له الولي نظرا له فالمشهور استحباب اخراج زكوة التجارة عن الطفل وعن المفيد وجوبه كما هو صريح رواية محمد ابن الفضيل وظاهر غيرها من المستفيضة لانه لا قائل ظاهرا به من الاصحاب فان الشيخ الذي كالمترجم لكلام شيخه المفيد اول كلامه بارادة الاستحباب ويحتمل ايضا حمل تلك الاخبار على التقية حيث ان المحكي عن ابي حنيفة والشافعي واحمد وجوب الزكوة في التجارة الا ان الظاهر ان حمل تلك الاخبار على الاستحباب اولى من حملها على التقية لانه طرح في الحقيقة مضافا الى ما عن المعتبر والمنتهى والغنية والنهاية من الاجماع على الاستحباب ثم ان الظاهر عدم الضمان على الولي خلافا للمحكي عن جماعة لاطلاق غير واحد من الاخبار في ضمان العامل بمال اليتيم وحمل على صورة التقصير او على غير الولي لكنه وقوله عليه السلام ما على المحسنين من سبيل ولرواية ابي الربيع المصرحة بعدم الضمان اذا كان العامل ناظرا للصغير بجواز جعل الربح بينهما ومن هنا يظهر ايضا جواز اخذ الاجرة لصحيح الرواية بجواز المضاربة واذا اتجر غير الولي للطفل فلا اشكال في تحقق المعصية فان اجاز الولي كان الربح لليتيم وعليه ضمان المال كما في الاخبار المستفيضة ولو لم يجز الولي فمقتضى القاعدة البطلان كما هو المحكي عن الشهيد والمحقق الثاني ومقتضى اطلاقات نصوص الباب الصحة وكون الربح لليتيم الا ان تحمل على صورة الاجازة او على وجوب الاجازة مع ظهور الربح فان لم يجز الولي الخاص وجب على الولي المتأخر عنه حتى ينتهي الى الامام عليه السلام او الشارع المجيز له كما يكشف عنه هذه الاخبار ولا بعد في كون الاجازة الشارع مقتضى هذه الاخبار بمنزلة اجازة الولي الثاني لانه باذن الشارع ايضا واذا اتجر الولي بها لنفسه فان اتجر بها في الذمة ثم دفع مال الصغير عوضا عما في ذمته فالظاهر ان الربح للولي وعليه زكوة التجارة سواء ضمن مال الصغير باقتراضه فقيرا او دفعه عصيانا ويدل على الصورة الاولى ما سيجيء من الاخبار وان اتجر بالعين من حيث تجويز الاقراض فربما يقال بان العقد يقع للطفل لوروده على عين ماله وقصد الولي نفسه لغو ولم يقع العقد من الغير حتى يحتاج الى الاجازة الولي كما لو اشترى بعين مال زيد شيئا لنفسه كان وكيلا له او اجازه زيد فالولي هنا كالوكيل القاصد نفسه في الشراء بالعين حيث ان صحة البيع لا يحتاج الى اجازة الموكل في وجه قوي **مسئلة** لا اشكال في جواز اقتراض الولي واقراضه مال الطفل مع المصلحة بلا خلاف فيه ولا اشكال ايضا في عدم جواز ذلك مع المفسدة له الا ان في خصوص الاب والجد كلاما سيجيء وهل يجوز الاقتراض مع عدم المصلحة والمفسدة زائدة على ما يحصل ترتبه على نفس الاقراض ام لا المعروف الجواز بشرط ملاءة المقترض وهو ان يكون عنده ما يمكن ان يوفي به مال الصغير والاصل الجواز فصحيح منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل ولي مال يتيم يستقرض منه قال كان علي بن الحسين صلوات الله عليهما يستقرض من مال ايتام كانوا في حجره فلا بأس بذلك ونحوه في ابنا اخرى فان كيفية الاستقراضه ظاهرة في ارادة بيان الجواز لا ارادة الحكاية خلافا للمحكي فمنع من ذلك ولعله لما اعتبار المصلحة في التصرف في مال الصغير اما الترتب المعتد على نقل مال الصغير الى الذمة لكونه معرضا للتلف بالاعسار او الانكار او الموت وغير ذلك مما يغلب على الاحتمالات القائمة مع بقاء العين وهو حسن لولا النص المعتضد بالشهرة واما اعتبار الملاءة فالظاهر انه مما لا خلاف فيه في غير الاب والجد ويدل عليه الاخبار المستفيضة واما استثناء الاب والجد من اعتبار هذا الشرط فنسبه غير واحد الى المتأخرين وفي الحدائق الى الاصحاب من غير خلاف يعرف فيه وعن جمع المقاصد كانه مما لا خلاف فيه نعم في كلام بعض انه حكي عن المبسوط انه قال من يلي امر الصغير والمجنون خمسة الاب والجد ومن يأمره فكل هؤلاء الخمسة لا يصح تصرفهم الا على وجه الاحتياط والحظ للصغير المولى عليه لانهم نصبوا لذلك فاذا تصرف على وجه لاحظ فيه كان باطلا وحكي عنه ايضا انه نص على المنع من اقراض الاب للحج المندوب وان اجازه للحج الواجب في مقام اخر ولعله لرواية سعيد بن يسار الآتية والظاهر ان مستند المتأخرين ما دل على ان الولد وماله لوالده مثل ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال لرجل انت ومالك لابيك وقوله عليه السلام في رواية سعيد بن يسار ان الوالد يحج من مال ولده حجة الاسلام وينفق منه ان مال الولد لوالده وفي اخرى ان الوالد يأخذ من مال ولده ما شاء الى غير ذلك والانصاف ان استفادة المطلب منها مشكل سيما مع ما ورد في المعتبرة من انه لا يؤخذ الا ما اضطر اليه مما لا بد منه ان الله لا يحب الفساد واي فساد اشد من ان يستقرض ماله مع الاعسار فانه عرضة الاتلاف له وكيف كان فالمسئلة محل اشكال سيما في الجد المندرج في عموم قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن ودعوى صدق الاب عليه فيشمله الاخبار ممنوعة بلا مقدمينه **مسئلة** الاقوى عدم وجوب الزكوة في غلات الطفل وفاقا لاكثر اصحابنا كما عن التحرير ولعامة المتأخرين كما في المدارك وكلام بعض مشايخنا انه حكي عن التلخيص الخلاف نسبته الى اصحابنا وعن كشف الحق ان الزكوة لا تجب على الطفل الا صلا والملاق فقولنا الزكوة على يتيم بل جميع ما دل على انه ليس في مال اليتيم شيء على منع دعوى انصرافها الى النقدين وخصوص موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام ليس على مال اليتيم زكوة ولا عليه صلوة ولا على جميع غلاته من نخل وزرع او غلة زكوة خلافا للمحكي عن الشيخين واتباعهما فاوجبوه فيها وعن الناصريات نسبته الى اكثر اصحابنا لكن الانصاف ان عبارته ليست صريحة لانه قال ذهب اكثر اصحابنا الى ان الامام يأخذ الصدقة من الزرع والضرع

الظاهر سقوط شيء هنا م

اليتيم

اليتيم وهو غير صريح بل ولا ظاهر في الوجوب لاحتمال كونه مستحبا فاخذ الامام احسان بالنسبة الى الطفل والفقير كليهما ولو كان في المستند صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم حيث قال بعد نفي الزكوة عن مال اليتيم واما الغلات فعليها الزكوة واجبة وحملت على الاستحباب ان لم يحمل على التقية حيث ان القول بالوجوب محكي عن فقهاء الجمهور ولرواية ابي بصير الموثقة الطفل ليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة وحمل النفي على سلب العموم كما فعله الشيخ بعيد جدا واما في المواشي فلا دليل عليه الا الاجماع المركب المحكي عن ابن حمزة عن الموجبين واولى بعدم الوجوب غلات المجنون هو اشبه فالحكم بالاستحباب فيهما مشكل فضلا عن الوجوب **مسئلة** لا زكوة في مال العبد ان قلنا بتملكه لانصراف الاخبار الدالة على وضع الزكوة على الاغنياء الى غير العبد المحجور في تصرفه لانه لجماعة المستفاد من الاخبار مثل قوله ليس على المملوك زكوة ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا اذ لا غير بعضا وفقره اذ لا يعد غناه غنى لاجل الحجر ولا فقره فقرا لان مؤنته على غيره وهو كل على مولاه ومن اقامه وما ورد من وجوب الزكوة على الاغنياء للفقراء لا يعد ان العبد لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء مع ان ظاهر ما دل على اعتبار كون المال في يد المالك هو كون المالك مسلطا عليه لان المراد من اليد ليس الجارحة المخصوصة بل هي كناية عن التصرف والتسلط والعبد غير مستقل في شيء من التصرف كتابا وسنة واجماعا بل وعقلا مع ان وجوب الزكوة على المملوك تعلقه بعين ماله كما هو مقتضى ادلة الزكوة من ثبوت الشركة بين الفقراء والاغنياء ومقتضى ذلك انه ليس لاذن المولى مدخل في ذلك وهذا موجب لجواز استقلال العبد في الاخراج وان لم يرض المولى وهو مناف للادلة الدالة على ان العبد وما في يده لمولاه كما ادعي في الخلاف وكشف الظاهر ان للمولى انتزاع ما في يده اجماعا وما ورد في الكتاب من ان العبد لا يقدر على شيء انه ليس له من الامر شيء وقد ورد في المكاتب مع هي شبيه بالحرية انه لا يصلح له ان يحدث في ماله الا الاكلة من الطعام ومكاتب المشروط لا يجوز له عتق ولا هبة ولا نكاح ولا شهادة يعني اقرار ولا حج حتى يؤدي ما عليه والظاهر ارادة التمثيل الا ان يقال انه لا منافاة بين تعلق الزكوة في العين والشركة الا ان العبد محجور عن تعيين الزكوة وتمييزه فيكون ذلك الى المولى الا ان اذن العبد في ذلك واليه يرجع قوله عليه السلام في رواية قرب الاسناد ليس على العبد زكوة الا باذن مولاه فالعمدة في الاستدلال التمسك بصحيحة ابن سنان ليس في مال المملوك زكوة ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا ومخصصها برواية قرب الاسناد غير صحيح مع ضعف المستند بل دلالته لو عدم ظهوره في الاباحة في الحدائق بلفظ قبل **مسئلة** الاشهر ان العبد لا يملك شيئا وعن التذكرة نسبته الى اكثر علمائنا وعن نهج الحق وزكوة الخلاف الاجماع عليه وعن السرائر بلفظ عندنا وعن شرح القواعد لبعض مشايخنا المعاصرين ان الشهرة بين المتقدمين والمتأخرين المدعى عليه الاجماع معبرا عنه بلفظ الصريح عن جماعة ومما يعتد بظاهره بعبارات مختلفة عن نقلة منقول عن كتب الامامية ومذهب اصحابنا وعن الرياض انه الاشهر بين اصحابنا وانه الظاهر من تتبع كلماتهم حيث لم اجد لهم مخالفا الا نادرا ويمكن ان يستدل لهم بوجوه الاول الاصل فان الملكية امر شرعي موقوف على حكم الشرع وفيه ان الخروج عنه لازم بمقتضى عموم ما اسباب الملك الاختيارية والاضطرارية الا ما خرج كالارث الثاني الكتاب وهو قوله تعالى عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فان التمسك بعمومه لا اشكال فيه سيما بعد تمسك الامام عليه السلام في غير واحد من الروايات الواردة في طلاق المملوك فيدل على نفي القدرة على الملك الناشي عن الاسباب الاختيارية فيكون كذلك في الملك الاضطراري لعدم القول بالفصل الاجماع كما عن المصابيح العلامة الطباطبائي وفيه ان المراد بالقدرة الاستقلال لا ان معنى القدرة على الشيء انه له ان يتركه وهذا المعنى مفقود في العبد لانه محجور عليه اجماعا في افعاله من التصرفات ومما يؤيد ان المراد الاستقلال صحيحة زرارة المتقدمة ان المملوك لا يجوز طلاقه ولا نكاحه الا باذن سيده قلت فان السيد كان زوجه بيد من الطلاق قال بيد السيد قال الله تعالى عبدا مملوكا لا يقدر على شيء افشيء الطلاق وقوله تعالى هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فان الاستفهام انكاري دل على نفي الشركة بين الاحرار ومماليكهم في جنس الاموال التي رزقهم الله لا خصوص الاعيان المختصة بالاحرار لان هذا ليس دفعة لشأن الاحرار وضعة لشأن المماليك وفي الاستدلال به ايضا نظر لا يخفى الثالث السنة وهي كثيرة منها صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام في المملوك ما دام عبدا فانه وماله لاهله لا يجوز له تحرير ولا كثير عطاء ولا وصية الا ان يشاء سيده وفيه ان دلالته على الملك له لكن مع الحجر عليه استقلالا اهله على ما له ظاهر كما يدل عليه اضافة المال اليه وثبوت جواز التحرير والوصية لمعان الظاهر ان مع مشية السيد يقع التحرير له لا انه يكون كالوكيل في التحرير عن مولاه وفي الوصية للغير فما عن المفاتيح من انه صريح في المطلوب كما ترى ومنها قوله في صحيحة ابن مسلم ليس للعبد شيء من الامر والكلام فيه نظير الكلام في الاول حيث ان ظاهره نفي اختصاص امره به واستقلاله فيه ومنها دلالة الروايات الدالة على ان العبد اذا بيع فماله للبائع الا ان يشترط عليه المشتري او الا ان يعلم البائع حين البيع ان له مالا فهو ح للمشتري فلو كان للعبد مال كالاسم عليه ملكه بعد بيع المبيع ولم يبق للبائع بل ولا دخل فيه ملك المشتري وفيه ان القائل بالملك قد لا ينكر سلطنة المولى عليه وان له ان يتملكه وح فلو بيع ماله كان له بيع نفسه وله ابقاء المال وبيع نفسه وبالجملة فان سلطنة المولى على تملك ماله او نقله الى الغير مما لا ينكر بل عن المختلف الاجماع على جواز انتزاع ماله قهرا وعن شرح القواعد لبعض المشايخ المعاصرين

من ذلك ايضا ومنها ما دل على ان العبد اذا اعتق فان علم المولى ان له مالا تبعه والا فللمولى او ورثته ان مات وفيه نظير ما في سابقه من ان في تبعية
المال له مع علم المولى دليلا على تملكه والا لاحتيج الى نقله اليه باحد النواقل ومنها ان العبد لو كان مالكا لكان استحقاق السيد له بعد موت العبد
ارثا والحر لا يرث العبد بالاجماع والغرض في ضمان تملكه له لا يستلزم ان يكون على وجه الارث لا عقلا ولا نقلا ومنها صحيح ابن مسلم عن رجل يأخذ من
ام ولده شيئا وهبه لها بغير طيب نفسها من خدم او متاع ايجوز ذلك قال نعم اذا كانت ام ولده وفيه ان جواز الاسترداد من جهة عدم لزوم الهبة مع ان
في تقريره على الهبة دليلا على جواز تملكها ما ملكه مولاه وغير ذلك من الاخبار ومنها ما حكي عن بعض ان تتبع المقامات المتفرقة في الفقه المسلمة بين
الجميع كعدم وجوب الزكوة بل استحبابها مع استحبابها او وجوبها في مال الطفل والمجنون في الجملة والخمس والحج والكفارات ونفقة الغريب ومن في
يده من العبيد منعه من التصرفات وان لم يكن هؤلاء قابلا للولاية وعدم بقاء ما في يده له مع بيعه واعتاقه وعدم ضمانه لسلطانه الا بعد العتق وعدم
استحقاقه للارث الا بعد عتقه وانتقال ماله بموته الى المولى وعدم جواز الوصية له والوقف عليه وعدم حرمة التصرف في ماله لغيره وحتى التملك
مع تسلط الناس على اموالهم وعدم حل مال مسلم الا عن طيب نفسه وصرف الوصية له من الثلث الى عتقه كصرف الوصية لام الولد الى عتاقها
من الثلث ثم اعطاء الوصية الى غير ذلك مما يورث للفقيه القطع بعدم قابليته للملك وفيه ان جميع ذلك اما من جهة التعبد الشرعي او من جهة الحجر على
العبد في تصرفاته الثالث من الادلة العقل وهو ان المملوك والمتسلط عليه من جميع الجهات لا يعقل ان يملك شيئا الا ان مالكيته لغيره فرع مالكيته
لنفسه ولانه لو ملك لزم جواز تملك كل من العبدين صاحبه في بعض الصور واجيب عن الاول بمنع الملازمة لجواز كون المالكية والمملوكية منفكتين
وعن الثاني بعد تسليم عدم الجواز بان المنع لمانع لا يوجب المنع مع عدمه في يد العبد سلطنة مطلقة والحاصل ان المستفاد من الكتاب والسنة ليس
الا حجر العبد واستقلال المولى واما انتفاء الملكية فلا بل ظاهر كثير من الاخبار عما ذكر ولم يذكر ثبوت المال للمملوك لصحيح ابن سنان ليس على مال
المملوك زكوة ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا فانه ظاهر بقرينة المقابلة بالاحتياج في كون المال للمملوك
مع ان المال لو كان لمولاه كان في ذلك المال زكوة على المشهور المنسوب الى الاصحاب كما تقدم في مسئلة زكوة مال المملوك ومنها ما دل على
جواز مكاتبة العبد على نفسه وماله وولده ومنها انه لا يصح للمكاتب الا الاكل من طعام وهو ظاهر في الملكية مع الحجر ومنها صحيح عمر بن يزيد
في فاضل الضريبة ان له ان يعتق ويتصدق وله اجر ذلك وحمله على العتق والتصدق من مال المولى باذنه بعيد فضلا عن منافاته لاختصاصه
بالاجر وذيل الرواية يدل على ان المعتق ليس له ولاء المعتق معللا بان العبد لا يرث فلو كان من مال المولى لم يحتج الى هذا التعليل بل نفى
الولاء للمعتق من جهة عدم كونه مولى ومنها ما دل على جواز هبة العبد لمولاه كما في صحيح ابن مسلم المتقدمة ورواية اسحق بن عمار قال قلت
لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل وهب لعبده الف درهم او اقل او اكثر فقال له حللني من ضربي اياك ومن كل ما كان مني اليك ومما اخفتك و
ارهبتك فحلله وجعله في حل رغبة فيما اعطاه ثم ان المولى لقد اصاب الدراهم التي اعطاه في موضع قد وضعها فيه فاخذها المولى احلال هي له
قال لا يحل له لانه افتدى بها نفسه من العبد مخافة العقوبة والقصاص يوم القيمة فقلت له فعلى العبد ان يزكيها اذا حال عليه الحول قال لا الا
ان يعمل له بها ولا يعطي العبد من الزكوة شيئا الخبر ولا ينافيه ما تضمنه الخبر من حرمة الاسترداد لما سبق من جواز الانتزاع اجماعا لان العطاء هنا
انما كان لاجل استرضائه وتحليله عما له عليه من الحقوق الاخروية فاسترداده يوجب لرجوع الحقوق الى العبد فالنهي عن اخذ الشيء ليس من جهة
عدم تملك المولى له بل من جهة ان مقتضى الامتداد رجوع المبدل الى ما كان له اذا رجع الباذل في البذل نظير رجوع المختلعة في البذل ومنها ما دل
على انه لا ربا بين السيد وعبده فان معناه تجويز المعاملة الربوية بينهما ولا يتحقق الا على تقدير مالكية العبد وكيف كان فالاخبار الدالة بظاهرها
على ثبوت المال للعبد اكثر من ان يحصى والتحقيق ان الثابت من الادلة من غير معارض هو تسلط المولى على جميع ما في يد العبد في انواع التصرفات
وليس هذا منافيا لملكية العبد بان يترتب على ما في يده احكام الملك من جواز العتق عن نفسه وجواز التصدق لنفسه ونحو ذلك بعد الاذن
من المولى فيجمع بين الاخبار ويحكم بان ما في يد العبد ملك حقيقي لنفسه في حكم الملك في السلطنة عليه لمولاه ويمكن العكس بان يحكم بالملك
الحقيقي للمولى وان ما في يده بعد الاذن عموما في التصرف في حكم الملك للعبد ويمكن توجيه الثاني من وجهين احدهما انا لا نعقل من الملك
عرفا وشرعا الا كون الشيء بحيث يكون للشخص التسلط على الانتفاع به وتبديله وهذا المعنى موجود في المولى وبعد الاذن منه للعبد وان كان موجودا
في العبد ايضا الا ان ملاحظة تبعية ذلك عن خصوص الغير ودورانه مداره يوجب صحة سلب الملك حقيقة عنه الثاني عموم ما دل على تسلط الناس
على اموالهم وانه لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه والحجر على الصغير والمجنون والسفيه لمصلحة لا لتسلط الغير عليه فحجرهم تقوية املاكهم
بحفظ اموالهم عن معارض التلف وموارد الخسارة فالولي نائب عن هؤلاء في السلطنة لا انه قاهر لهم وقاطع لسلطنتهم ولا تضعيف
ورفع لسلطنتهم فالعمومات المذكورات تدل على ان ما في يد العبد ليس ملكا له لانتفاء الاثر الذي هو التسلط وحرمة الغير بغير طيب
النفس وادلة استقلال المولى لا تخصص هذه العمومات الا بعد ثبوت الملكية للعبد من الخارج وادلة ثبوت الملكية له ان كان ما اطلق فيه

المال على ما في يد العبد فهو معارض بالاخبار الكثيرة الدالة على ان ما في يده لمولاه ويمكن حمل الاضافة على ملك التصرف بعد الاذن وحمل الاخبار
على الاستقلال في افراد ما في يد العبد بعينه لكن الانصاف ان الترجيح لادلة الملكية من جهة عمومات اقتضاء اسباب الملك كالبيع والصلح والحيازة للحر و
العبد غاية الامر عدم سببيتها في حقه الا بعد اذن المولى فيكون ادلة تسلط الناس على اموالهم مخصصة بادلة حجر العبد بواسطة العمومات المقتضية
للملك عند حصول اسبابها الا ان يقال ان ظاهر ما دل على الاستقلال المنفي في حق العبد اجماعا مثل قوله من سبق الى ما لم يسبق اليه احد من المسلمين
فهو اولى به فان ظاهره التسلط المنفي في حق العبد والحاصل انه يمكن ان يحكم ان المملوك لا يملك الا انه يجوز له جميع التصرفات التي تملكها الملاك
في املاكهم ويحمل ادلة اقتضاء الملك الى العبد على المجاز من جهة وجود عمدة خواص المال فيه ودعوى ان مجرد الاذن والاباحة من المولى لا يوجب جواز جميع
التصرفات حتى المتوقفة على الملك كالعتق والوطي بعد الشراء والتصدق ونحو ذلك فيه اولا ان ذلك معلوم من تصرفات الفتاوى والنصوص مطلقا ولو
في غير العبد من هنا قيل ان المعاطاة تفيد الاباحة دون الملك مع عدم استثنائهم التصرفات المحتاجة الى الملك ويمكن ان يستفاد ذلك من قوله لا
يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه ولا يجوز لاحد ان يتصرف في مال غيره الا باذنه كما في التوقيع بل وعموم قوله الناس مسلطون على اموالهم بناء على ان جميع
التصرفات معاملة يجوز للمالك ايقاعها على ماله وثانيا ان ذلك ثابت في خصوص العبد المأذون بحكم ما يظهر من الاخبار من جواز تحريره وتصدقه بل الفاضل
وثالثا ان هذا وان كان مخالفا للقاعدة الا ان القول بملك العبد مع تسلط المولى على ملكه وجواز اخذه منه قهرا ايضا وجواز ابطاله تصرفات الملاك
عليه من البيع والعتق ونحو ذلك ايضا مخالف لقاعدة توقف هذه التصرفات على الملك فالحاصل ان لكل من المولى والعبد تصرفات الملاك اما المولى
فبالاستقلال واما العبد فباذن السيد فعلى اي حال يلزم مخالفة القاعدة في احد الطرفين اذا قلنا بالملك في الطرف الاخر والاخبار من الطرفين قابلة
للحمل على الملك المجازي لعلاقة وجود عمدة خواص الملك في المولى مستقلا وفي العبد بعد الاذن نعم ادلة نفي الربا بينهما وادلة نفي الزكوة على مال المملوك مع ما
اشتهر بينهم ان المال لو كان للمولى يتعلق به الزكوة يأبى عن ذلك لكن يمكن حمل الطائفة الاولى على صورة المعاملة كما بين الحربي والمسلم وعلى خصوص المكاتب
الذي يجوز له المعاملة مع السيد وحمل الثاني على ثبوت الزكوة في مال المملوك كثبوته في غيره بان تتعلق بالعين ويتخير صاحب المال في اداء ما من مال الاخر فان
الوجوب بهذا المعنى منتف عن المملوك بل المولى يتخير بين الاخراج من العين وبين ان يؤدي من نفسه ولا يتعلق على العبد شيء واما القواعد الخارجية فبعض
منها نافيا في الملكية مثل قاعدة تسلط الناس على اموالهم وحرمة التصرف فيها بغير طيب النفس ومثل قاعدة ان الملك لا يخرج عن ملك المالك الا باحد
النواقل الاختيارية او القهرية مع ان مال العبد ملك المولى بعد موته او بيعه او اعتاقه اللهم الا ان يدعى انصراف الاختصاص المستفاد من الاضافة في
اموالهم وقوله مال امرء مسلم على الاختصاص الذاتي الابدي دون الاختصاص المستفاد المتوقف على مشية الغير والمراد من اثبات التسلط لهم
اثبات هذا المعنى حتى يلزم اللغوية بل المراد ان المال المختص ذاتا بالمالك من غير مزاحمة وجودا وعدما احد لا بد ان يفعل به ما شاء من التصرفات
فانها ممضاة لهم وعليهم في حكم الشارع فالرواية في مقام امضاء التصرفات التي يفعلها فيما اختص ملكيته بهم اختصاصا تاما بمعنى عدم تبعيته لرضا غيرهم
وعدم دورانه معه وجودا وعدما وكذا الكلام في قوله لا يحل مال مسلم الا عن طيب نفسه فهذه القاعدة لا تنافي الملكية الناقصة للعبد الثابتة بتوسط رضا
المولى الدائرة معه وجودا وعدما واما القاعدة الثانية فهي غير نافية ولا مثبتة لان الملكية قد ترتفع من غير ناقل كرجوع ملك الواقف اليه بعد انقضاء
الموقوف عليهم في منقطع الاخر على بعض الاقوال وانتقال الملك من البطن الاول بعد انقضائهم الى البطن الثاني فاذا قلنا ان ملكية العبد دائرة
مدار رضا مولاه بالتملك فلا يقبل البقاء بعد موته او بيعه او اعتاقه مع عدم شهادة الحال او انتقاله بابقائه على مالكيته ذلك المال وملكية المولى
له من باب رجوع ملكه اليه لا من باب الانتقال اليه بناقل حتى يقال بان الجميع مفروض الانتفاء فيكون ميراثا مع ان التوارث منفي بين الحر والعبد
وهذا المعنى فيما ملكه مولاه واضح بان يقال كان للمولى ما لكاله فنقل الملك على هذا الوجه انه ملكه ما دام كونه ملكه عبدا له وما دام المولى راضيا بعد
موت العبد او عتقه ورجوع المولى يرفع سبب الملكية كما ذكرنا في الوقف وحاصله ان الملكية مستمرة باستمرار موضوعه اعني المملوك والمالك ومع
ارتفاع احدهما يرتفع الملكية باستحالتها الى الناقل واما فيما لم يملكه المولى بل اذن له في اسباب التملك فيشكل الامر من حيث ان الحاصل من تلك
الاسباب هي الملكية المطلقة التي لا تنتقل الى الغير الا بالناقل بل الملك مطلقا ولو كان مثل الوقف المذكور في المال السابق لا ينتقل الى غير المالك
الا بناقل فان انتقال المال الى البطن الثاني بجعل الواقف وعوده الى الواقف في المثال الاخير انما هو باقتضاء السبب القديم بحيث لم يخرج الملك عن نفسه
الا على وجه خاص يرتفع بارتفاعه مع انه محل الخلاف ومقابل للمنع لمخالفته للاصل ومن هنا يمكن التفصيل بين ما ملكه مولاه فيملكه وبين غيره فلا
يملكه الا ان ملكيته ما يملكه ان كان بجعل من المولى كالهبة مثلا فهو لا يقتضي الا الملكية المطلقة ولم يكن كالوقف على وجه يوقفها اهلها والمفروض ان
الملكية المطلقة غير مقصودة وغير واقعة شرعا الا ان المفروض عدم القول بها حتى لا يتأتى انتقال المال الى المولى بعد الرجوع او الموت والعتق او
البيع ومنع اقتضاء الهبة للملكية المطلقة يكذبه ما ثبت من ان من خواص الهبة عدم جواز الرجوع بعد التصرف او مع قصد القربة ونحو ذلك والحاصل
ان تطبيق القول بملكية العبد على القواعد الكلية مستصعب جدا وتطبيق القول بعدم الملكية على بعض القواعد ايضا غير مستقيم [illegible] كما ان

من تشترط في اخبار الغرض على العكوس ان التصرفات في ذلك ملكية المولى اسهل من التصرف في اثبات ملكيته ثم ان الثمرة بين القولين تظهر في مواضع منها
قرب المولى شراء العبد ومنها اذا زوج المولى مملوكه فاشترى امة هل يبطل النكاح او لا يبطل ومنها اذا وطئ ما اشتراه فحملت منه
فهل تكون ام ولد اولا ومنها جواز معاملته مع السيد هذا اذا قلنا باتفاق الاقوال على جواز جميع التصرفات للعبد بعد اذن المولى في جميع
التصرفات المتوقفة على الملكية نحو العتق والتصدق واما اذا قلنا بعدم كون ذلك اتفاقيا كما يظهر من المحكي عن المهذب البارع فالثمرة اظهر
من ان يخفى في التصرفات المالكية قال في المهذب الاقوال في ملكية العبد ثلثة الاول ملك الرقبة وتسلط الصدق والاستاق وملك التصرف
نسبه الى الشيخ في النهاية واباحة التصرف قال ولم يمنع من الثالث بل هو اجماع والفرق بينه وبين الثاني من وجهين الاول ان ملك التصرف اقوى
من اباحته فان في الاباحة لو ظهر شاهد حال بالكراهة لم يجز التصرف الثاني ان في ملك التصرف له ان يتصدق منه ويطعم غيره وليس له ذلك في
الاباحة مسئلة التملك شرط في وجوب الزكوة اجماعا وللاخبار المستفيضة وفي غير واحد منها ان الزكوة على صاحب المال ويشترط في
التملك التام فلا يكون في الملك المتزلزل فلا يكون في البيع ضد ولا مثل الاجارة بل يجري البيع والحول من حين الاجارة لا العقد وان قلنا بالكشف
ولا في الموصى به قبل القبول وان قلنا ايضا بالكشف ولا في الموهوب قبل القبض وان قلنا بانه شرط اللزوم بمعنى تمامية الملك واستقراره والحكم
بالملكية من حين العقد لا اللزوم بمعنى عدم جواز الرجوع للواهب ثم لو جعلنا اللزوم بهذا المعنى لم يحتج الى جريان المال في الحول من حين العقد لكن
اراد باللزوم بهذا المعنى بعيد حكي عن شرح شيخ الفقهاء في عصره انه قد صرح المحققون بان مرادهم من كون القبض شرطا في اللزوم في الهبة ليس المعنى
المعروف بل قالوا ان العقد يوجب ملكية مراعاة بتحقق القبض فان تحقق تم من حين العقد وصرحوا ايضا بان الاجماع واقع على انه ما لم يتحقق القبض
لا يتحقق الثمرة وجعلوه لمحل النزاع ثمرات خاصة ولم يجعل احد الثمرة انه بمجرد العقد يتحقق الملكية التامة غاية الامر انه يجوز ان يفسخ وانه الى حين الفسخ كان
ملكا تاما وان القبض يرفع جواز الفسخ وان الهبة بعد القبض من العقود اللازمة انتهى ومن هنا يظهر ضعف ما في المسالك في هذا المقام من انه لا وقف
في عدم جريان الموهوب في الحول قبل القبض قلنا (ان نقلنا ان القبض) وكاشفية عن سبقه بالعقد لمنع المتهب عن التصرف على التقديرين ولا وجه لاعتراض صاحب
المدارك بان القول بالكشف غير محكي في الهبة ومما ذكرنا ايضا يظهر ان معنى تمامية الملك التي اخذها المحقق وغيره شرطا غير اشتراط اصل الملك وهو
اخراج الملك المتزلزل في مقابل المستقر لا ما يقابل اللازم بمعنى عدم جواز الرجوع للناقل حتى يعترض عليه بان لازمه خروج المبيع في ايام الخيار بل
الموهوب بعد القبض لتزلزل الملك بمعنى جواز رجوع الناقل وليس بمعنى التمكن من التصرف حتى يورد بانه لا يصح ممن جعل التمكن شرطا اخر كالمحقق
في الشرائع وليس بمعنى تمام اسباب الملك حتى يغني عنه بقيد الملك ودعوى ان التزلزل بمعنى الذي ذكر عن قيد التمكن من التصرف مسلمة لكن ذكر
الخاص بعد العام اذا كان القيدان متغايرين من حيث المفهوم غير عزيز في مقام بيان الشرائط بل في الحدود دائما فتدبر مسئلة التمكن من
التصرف شرط وجوب الزكوة اجماعا محققا في الجملة ومستفيضا ويظهر من الاخبار مثل ما دل على اعتبار ان يحول الحول على المال وهو في يده
عنده او عند ربه وما دل على انه اذا لم يقدر على اخذ الغائب فليس عليه زكوة ونحو ذلك وقد يستشكل اعتبار هذا الشرط في غير الافراد المنصوصة
كمال الغائب ونحوه بانه ان اريد التمكن من جميع التصرفات فلا ريب بانتقاض ذلك بما اذا لم يقدر على تصرف خاص لاجل التزام شرعي كنذر عدم البيع
او قهر قاهر كالكراهة على عدم البيع بالخصوص ومثل التصرف في زمان خيار البائع على القول بانه لا يمنع من الزكوة وان اريد التمكن من التصرف
في الجملة فاكثر ما مثلوا به لغير المتمكن منه يدخل فان المغصوب يمكن نقله الى الغاصب بل الى غيره في الجملة وكذا الغائب والمرهون بل الموقوف والتحقيق
ان يقال المراد بالتمكن من التصرف في معاقد الاجماعات الذي يظهر اعتباره من النصوص اعتباره هو كون المال بحيث يتمكن صاحبه عقلا وشرعا
من التصرف فيه على وجه الاقباض والتسليم والدفع الى الغير بحيث يكون من شانه بعد حول الحول ان يكلف بدفع حصة منه الى المستحقين فان
قوله في الصحيح الى اسحق بن عمار في المال المورث الغائب انه لا يجب عليه الزكوة حتى يحصل في يده او وهو عنده وقوله ايما رجل كان له موضوع وحال
عليه الحول فانه يزكيه وقوله في حسنة زرارة في مال القرض ان زكوته اذا كانت موضوعة عنده حولا على المقترض ونحو ذلك يدل على تعلق الوجوب
اذا حال الحول على المال في يده وعنده من غير مدخلية شيء في الوجوب ولا يكون ذلك الا اذا كان المال في تمام الحول بحيث يتمكن من الاخراج لان هذا
التمكن شرط في اخر الحول الذي هو اول وقت الوجوب قطعا فلو لم يكن معتبرا في تمامه لزم توقف الوجوب مضافا الى كونه في يده تمام الحول الى شيء اخر
والحاصل ان الشارع جعل مجرد حلول الحول على المال في يد المالك بمعنى ان يكون في يده تمام الحول علة مستقلة لوجوب الزكوة فان كان المراد من كونه
في يده هو ما ذكرنا من تسلطه على التصرف في العين فهو وهو اعتبار كونه كذلك تمام الحول وان كان المراد منه ما دون
ذلك اعني التسلط في الجملة ولو لم يكن مسلطا على الدفع والاقباض لزم توقف الوجوب بعد حلول الحول على المال في يده الى شيء اخر وهو
كون المال بحيث يتمكن من دفع بعضه الى المستحق ويلزم منه عدم استقلال ما فرضناه مستقلا في العلية ولعله الى هذا ينظر ما استدل
به في المعتبر والمنتهى لاعتبار هذا الشرط من ان المال الغير المتمكن من التصرف فيه مال نعاند التصرف فيه فلا تجب الزكوة فيه كالمكاتب

وما استدل

وما استدل به في المنتهى على ما حكي من انه لو وجبت الزكوة في ذلك المال لوجب من غيره وهو باطل لان الزكوة تتعلق بالعين
يقتضي اعتبار التمكن وقت الوجوب فقط لا وجوب كونه كذلك تمام الحول ووجه اندفاع هذا الايراد ان المستفاد من الاخبار
بل شروط الزكوة استمرار هذا الشرط طول الحول ووجه هذه الاستفادة من الاخبار ما عرفت ان المستفاد منها وجوب الزكوة فيما كان في اليد طول الحول
فلو كان المراد من كونها في اليد امرا اخر غير التمكن من التصرف فيها بالدفع لزم عدم الزكوة فيها بمجرد كونها في اليد طول الحول بل لا بد من امر اخر وهو التمكن
من التصرف في اخره فلا يكون حول الحول على ما في اليد علة مستقلة في وجوب الزكوة الا ان يقال ان المستفاد من الاخبار سببية حلول الحول
على ما في اليد لوجوب الزكوة ولا ينافيه توقف الوجوب على اجتماع شرائط التكليف التي منها التمكن من دفع العين ويدفعه ان المستفاد من اطلاق
وجوب الزكوة اذا حال الحول على العين الموضوع عنده او على ما في يده هي العلة التامة كما صرحوا به في الجمل الشرطية نعم لو ثبت توقف الوجوب على
شروط اخر من قدرة المالك على الدفع بحيث لا يمنعه مانع عن اعطاء الزكوة مثل قهر قاهر او خوف ونحوه وهذا لا ينافي تماميته علية الوجوب من جهة نفس
الملك فهنا امران احدهما النقص من جهة الملك بان يكون بحيث لا يتمكن المكلف من التصرف فيه كالمغصوب والمجحود والمفقود والمرهون ونحو ذلك
والثاني العجز من طرف المالك عن مباشرة الدفع وعن مطلق الدفع ولو بالتوكيل فمجرد كون المال في يد المالك طول الحول بحيث لا قصور من طرف
المال عن التصرف فيه بالدفع يتعلق الزكوة فهو سبب مستقل وعلة تامة لتعلق الزكوة بالمال فاذا اجتمع شرائط المكلف وجب الاداء والا فلا
هذا كله مع الاخبار المتقدمة الدالة على اعتبار كونه في يد المالك طول الحول بنفسها ظاهر في كون المراد من اليد التسلط على التصرف بالدفع و
يتحقق التسلط بان يكون المال حاضرا او لم يرد عليه ما يمنع المالك عن التصرف فيه منعا حقا او عدوانا فالمخرجات عن اليد بالمعنى المذكور ثلثة
الغيبة وفي معناها الفقد والمنع الشرعي والمنع العدواني ولا بد ان يعلم ان الخروج عن اليد باحد الثلاثة فعلا مع التمكن من ازالة المخرج واثبات
اليد بمنزلة اليد الفعلية وان كان ظاهر الاخبار فعلية اليد كما تقدم منها صحيحة ابن سنان لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع
في يديك الا انه لا بد من الخروج عن ظاهرها اما بارادة قوة التسلط من اطلاق اليد واما من جعل التمكن من اثبات مكان اليد الفعلية بدليل خارج
وهو قوله في موثقة زرارة عن ابي عبد الله في رجل ماله عنه غائب وهو لا يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر به من السنين ونحوها ما في مرسلة اخرى
لزرارة وفي رواية دعائم الاسلام في الدين يكون للرجل على الرجل اذا كان غير ممنوع باخذه متى شاء بلا خصومة ولا مدافعة فهو كسائر ما في يده من ماله
يزكيه وان كان الذي هو بيده اخذه ولا يصل اليه الا بخصومة فزكوته على من هو في يده وكذلك مال الغائب وكذلك مهر المراة على زوجها الا ان المسئلة لا يخلو من
اشكال من جهة كثرة ما يدل على اعتبار اليد الفعلية مثل صحيحة ابن سنان المتقدمة وقوله في صحيحة الفضلاء كلما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء
عليه فيه وفي مرسلة زرارة ليس في صغار الابل والبقر والغنم شيء الا ما حال عليه الحول عند الرجل ونحوها صحيحة او حسنة ابن يقطين كلما لم يحل عندك
عليه الحول فليس عليك فيه زكوة الى غير ذلك مما يدل على اشتراط ثبوت اليد الفعلية واما الموثقة فلا يبعد حملها على الدين وسيعرف عدم وجوب
الزكوة فيه الا استحبابا واما رواية الدعائم فضعيفة الدلالة جدا واما المرسلة فالظاهر انها عين الموثقة هذا كله مضافا الى عموم ما نفى الزكوة في
المال الغائب بقول مطلق مثل ما ورد فيمن خلف لاهله نفقة ان كان شاهدا فعليه الزكوة وان كان غائبا فليس عليه وقد يتوهم ان العمومات
الموجبة لثبوت الزكوة في مطلق المال حال عليه الحول بعد تخصيصها بغير المتمكن من التصرف تصير اعم من وجه من عمومات نفي الزكوة في مال الغائب
وهو توهم محض لان العام اذا ورد عليه خاصان فلا بد ان يخصص بكليهما الا ان يختص احدهما ثم يؤخذ النسبة بينه وبعد التخصيص بين الخاص و
كيف كان فالاخبار النافية عن الزكوة في مال الغائب سليمة عما يرد عليها عدا الموثقة المتقدمة وقد عرفت ضعفها من تخصيص العمومات الكثيرة
مع احتمال ارادة الدين هنا تشبيها بقرينة قوله حتى يخرج مع انه لا يبعد ان يبقى على تقدير اختصاصه بالعين ان المراد من القدرة على الاخذ كونه تحت
اليد بالفعل عرفا وان كان غائبا كما اذا كان في منزله محفوظا او في يد وكيله ونحو ذلك فلا يشمل ما لو لم يتمكن فعلا وكان قادرا على تحصيل التمكن
نعم يمكن ان يبقى ان اقصى ما ثبت من الادلة اعتبار التمكن من التصرف في العين وما يدل على اعتبار الحول في اليد يدل على اعتبار الحصول عند المالك
في مقابلة قصوره عنها وبعضها ظاهر بقرينة السياق في ان المراد باليد ما يقابل يد المالك السابق والحاصل ان في اثبات دلالتها على اعتبار
ازيد من يد التصرف في العين اشكالا والمرجع حينئذ الى عموم ما دل على وجوب الزكوة فيما حال عليه الحول قال الشيخ في الخلاف على ما حكي في مسئلة
مال الوارث الغائب انه لو قيل بوجوب الزكوة عليه كان قويا لان الا ان الغرض لا خلاف بين الطائفة في انه يلزمه زكوته ما
والا لزمه زكوة مال قادر على التصرف فيه بان يبيعه وضمنوا المال الغائب اذا كان متمكنا منه يلزمه زكوته بلا خلاف انتهى وظاهر هذا الكلام
كفاية التمكن من تحصيل التسلط الفعلي وعدم اعتبار حصول التسلط بالفعل والا فالرهن ما دام رهنا غير مسلط عليه فهو كالمغصوب
القادر على استنقاذه فالمال نعم التمكن من فكه ببيعه ليس كتمكن الراهن واما المجحود فان كان لسنة فالظاهر عدم السقوط واستظهر في
المناهل الاتفاق عليه ان كان لورده عن ملة فكك كما صرح به في البيان والدروس وعلله في الاول بتعذر رده الى ان ارتد بمعنى الاسلام وان كا

للتعليل صريح في البيان بمنعه وحكاه في الدروس عن المبسوط **مسئلة** المشهور بين المتاخرين انه لا زكوة على الدين حتى يقبضه فان المحكي عن القديمين وابن زهرة وابن ادريس والمحقق والفاضل والعلامة وولده وغيرهم العموم لا يتعلق على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك ونحوه من العمومات الدالة على عدم الزكوة في الدين حتى يقبضه وللعمومات المتقدمة كلما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه فيه وعن الشيخين والمرتضى وجوبها في الدين اذا امكن صاحبه من اخذه متى شاء لعموم الموثقة المتقدمة في مال الغائب اذا قدر صاحبه على اخذه وخصوص ما ورد في الدين من اخبار منها ان كل دين يدعه هو اذا اراد اخذه فعليه زكوته وضعفه وان كان اخص من الاول الا ان كثرة تلك الاخبار وموافقتها للاخبار الكثيرة الظاهرة في ان الزكوة انما وضعت على الاعيان الخارجية من الاموال واختصاصها بالشهرة المطلقة ومخالفة الجمهور كما يظهر من المعتبر توجب حمل الاخبار المتقدمة على الاستحباب مع شهادة رواية علي بن جعفر عن اخيه ع قال سألته عن الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكوة قال لا حتى يقبضه ويحول عليه الحول واعلم ان اعتبار التمكن من التصرف فيما يعتبر فيه الحول لا اشكال فيه واما ما لا يعتبر فيه الحول كالغلات فهل يعتبر التمكن حال تعلق الوجوب ولا بل يكفي التمكن من الاخراج ولو كان بعد زمان تعلق الوجوب ظاهر كلامهم والمصرح في المسالك هو الاول لان هذا الشرط كونه شرطا كسائر الشروط فكما ان الملك وتماميته والبلوغ والعقل والحرية كلها تعتبر في الغلات في ذلك الوقت فكذلك التمكن من التصرف اللهم الا ان يدعى عدم كونه شرطا في غير الغلات لاختصاص ادلته بما يعتبر فيه الحول من الاجناس لكنه خلاف ما في الاخبار ظ ما يستفاد من الاخبار بعد التأمل فيها فان قوله ع في رواية سدير المسئول فيها عن المال الذي فقد بعد حلول الحول ووجده صاحبه بعد سنين انه يزكيه سنة واحدة يعني السنة الاولى قبل الفقدان لانه كان غائبا عنه يدل بمقتضى التعليل على ان كل مال غائب لا يجب عليه الزكوة والمراد من الغائب ما يعم المفقود فيدل على ان الزكوة لا يتعلق بعين مال المفقود ولا شك في عدم القول بالفصل بينه وبين مطلق غير المتمكن منه كالمغصوب والمجحود ونحوهما فدل الخبر على ان الزكوة لا يتعلق بالعين التي لا يتمكن مالكه من التصرف فيها كما اذا فرضنا الزرع عند انعقاد حبه او تسميته حنطة او شعيرا مغصوبا فالزكوة لا يتعلق بعينها بمقتضى الرواية المتقدمة الى عدم القول بالفصل واذا لم يتعلق به زكوة فلا يتعلق به بعد ذلك لان الزكوة انما يتعلق بالغلات بمجرد صدق الاسم او بمجرد انعقاد الحب في ملك المكلف كما يدل عليه جميع ما دل على بيان وقت الوجوب وعلى دلالة العمومات على وجوب الزكوة في الغلات خرج صورة عدم التمكن من الاخراج فاسدة جدا اذ تلك العمومات ليست الا ما دل على تعلق الزكوة في الاجناس الاربعة اذا فرض عدم تعلقها بها حين تحقق عنوان هذه الاجناس في الخارج فلا مقتضي لثبوتها فيها بعد ذلك الا ترى انه لو دخلت في ملك المكلف بعد ذلك او حدث شرط لم يكن قبل ذلك انتفى الزكوة اجماعا ولا يجوز التمسك في وجوبها بعموم ما دل على وجوبها في هذه الاجناس فعلم من ذلك ان تعلق الزكوة بعين الغلات وقتا مخصوصا لو لم يتعلق بعد ذلك **مسئلة** المعروف بين الاصحاب عدم وجوب الزكوة فيما سوى الغلات الاربع وعن الشيخين في المقنعة والخلاف والسيدين في الناصريات والغنية عليه الاجماع وعن المنتهى ان عليه علمائنا اجمع ومثله عن المعتبر باستثناء الاسكافي والروايات بالعفو عما سوى ذلك لا يبعد لحوقها بالتواتر فقد عثرت منها على اثني عشر وابنيتها ان رسول الله ص عفى عما سوى ذلك نعم في كثير من الاخبار وجوبها في الحبوب كلها مثل صحيحة زرارة ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة وقال جعل رسول الله ص الزكوة في كل شيء انبتت الارض الا ما كان من الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه وقريب منه رواية محمد بن اسمعيل في رواية ابي بصير بعد التصريح بوجوبها في الارز قال وكيف لا يكون كذلك وعامة خراج العراق منه ويحمل على مطلق الرجحان لترجيح الاخبار الكثيرة النافية فيما عدا الاربعة ويمكن ايضا حملها على التقية لموافقتها من العامة على ما قيل وعن الذخيرة نسبته الى جمهور العامة وفي بعض الاخبار دلالة على ذلك وعليه فلا وجه للاستحباب الا فتوى الجماعة بلفظ العفو في الاخبار وكيف كان فظاهر ضعف ما عن الاسكافي في وجوب الزكوة في كل ما يدخل في القفيز وحكى ايضا عن يونس بن عبد الرحمن وعن الانتصار التصريح بخلافه وما تقدم من اجماع الامامية وفي وجوب الزكوة في العلس بفتحتين والسلت بضم السين وسكون اللام قولان من ان الاول نوع من الحنطة والثاني نوع من الشعير ومن منع ذلك لغة او عرفا او انصراف اطلاق الاخبار ويؤيد ذلك مقابلة السلت للحنطة والشعير في الروايات كحسنتي زرارة ومحمد بن مسلم وابن هاشم ورواية ابي مريم **مسئلة** اذا زاد الابل على مائة وعشرين فهل يتخير بين عدها بالخمسين والاربعين حتى فلو ان بعد المائة والواحدة والعشرين بخمسين فيكون فيه حقتان وان بعد المائة والخمسين باربعين فيكون فيه ثلث بنات لبون ام لا يتخير الا امكن العد بكل من العددين كالمائتين مثلا والا فعلى المثال الاول يتعين العد بالاربعين وفي الثاني بالخمسين وفي المائة والثلثين بكليهما فيعطي حقة وابنتي لبون ظ الفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني بل المشهور كما في الحدائق الثاني بل عن المنتهى ان في المائة وواحدة والعشرين ثلث بنات لبون عند علمائنا وكذا ظاهر المحكي عن الناصريات سيما بملاحظة ما ذكره في الانتصار بل هو ظاهر عبارة المعتبر ايضا كما سيظهر وعن شرح الروضة انه صريح الاصحاب وعن الشهيد في فوائد القواعد الاول وحكى عنه نسبته الى ظاهر الاصحاب والاخبار واختاره سبطه في المدارك وتبعه جماعة ممن تأخر عنه منهم صاحبا الحدائق والرياض والمصابيح عليه الرحمة ونسبة هذا القول الى ظ الاصحاب غير معروف بالصواب

وكذا نسبته الى ظاهر الاخبار اما الاول فلان ظاهر الوسيلة والشرائع والقواعد والبيان وصريح المحقق والشهيد الثانيين ... والسرائر ايضا مدعيا ثانيهما عليه الاتفاق وسيسمع عن الناصريات والمنتهى والتذكرة دعوى الاجماع ايضا والظاهر ان منشأ النسبة شيوع التعبير في كلام الاصحاب عن النصاب الاخير للابل بان في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون تبعا للاخبار المعبرة بهذا التعبير الغير المختلف الى الان وفي محكي المعتبر الى علمائنا وفي محكي الناصريات الى الاجماع وانت خبير بان هذه العبارة لا يستفاد منها التخيير المطلق ولا دلالة فيها على ذلك مع انهم لا يتحرزون بذلك فلان جماعة ممن عبر بهذا التعبير بل نسبه الى المشهور كالعلامة في المختلف وابن علمائنا كالمحقق في المعتبر والسيد في الناصريات كلامهم كالصريح في تعيين ثلث بنات لبون في المائة وواحدة والعشرين بل اكثر هؤلاء القائلين عبروا بالعبارة المذكورة مع ان كلماتهم في هذا المقام في الناصريات ادعى الاجماع على العبارة المذكورة وذكر موافقة الشافعي له من العامة وقد حكى عن الشافعي في الانتصار تعيين ثلث بنات لبون في المائة والواحدة والعشرين والعلامة في التذكرة نسب وجوب ثلث بنات لبون الى علمائنا الا السيد في الانتصار وحكى عن الناصريات موافقته وذكر موافقة الشافعي ايضا وكيف كان فلا ارتياب احد في كون هذا القول هو المشهور وانه لم يعرف القول الاول ممن تقدم على الشهيد الثاني في فوائد القواعد وقد ذكره في الروضة احتمالا غير منسوب الى محتمل غيره والواجب صرف الكلام الى بيان دلالة الفقرة المشهورة في الفتوى والنص اعني قوله في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فنقول مقتضى هذا اللفظ ان المراد من الخمسين والاربعين في هذا الكلام هو نظير الواحد في قولنا كل واحد من هذا العدد اريد به العدد الخاص المنتشر فكل فرد حصل في الخارج من الخمسين بافراز مفروز من هذا الابل المجتمع ففيه الحقة وكذا كل اربعين افرز منه ففيه بنت لبون ولا يتوهم من ذلك لزوم وجوب حقوق كثيرة في المائتين مثلا باعتبار كثرة افراد الخمسين المتصورة فيه بسبب ضم بعضها الى بعض كما لا يخفى ضرورة ان المراد بالعام هنا الدالة القطعات المفروزة من عدد الابل وكثرة الافراد يحصل من تداخل الافراد من حيث ضم الاجزاء بعضها في بعض فالمائتان ليس فيها الا اربعة افراد من الخمسين فيها اربع حقق وان كان الافراد المتداخلة اكثر بلا ارتياب وح فنقول اذا فرضنا مائة واربعين وعلمنا بقوله ع في كل خمسين حقة فيبقى بعد المائة اربعون وهي قطعة مفرزة من العدد داخلة في النصاب الاخر وهو قوله ع في كل اربعين بنت لبون وهذا لا اشكال فيه ولا اظن القائلين بالتخيير المطلق يتكرون وجوب حقتين وبنت لبون ولذلك فصل بعض مشايخنا المعاصرين بين ما لو بقي بعد العد باحدهما مصداق تام للاخر وبقاء اخرى بحيث يمكن تطبيق مجموع العدد على احد النصابين كالمائة والاربعين والثلثة فيجب في مثلها رعاية ما هو المنطبق على الكل وبين ما لا ينطبق تمام العدد على احدهما كالمائة والواحد والعشرين فلا يجب العد بالاكثر ولو كانت مائة وثلثين فنقول مقتضى الفقرة المذكورة وجوب بنتي لبون في ثمانين منها ويبقى خمسون وفيها حقة بمقتضى قوله ع في كل خمسين حقة ولو عزل مائة منها فجعل فيها حقتان واسقط الثلثين عفوا لزم طرح قوله في كل اربعين بنت لبون من غير تخصيص اذ لو عمل به لم يكن الثلثون عفوا بل كان جزءا من النصاب وهو الاربعون فيظهر من كلام السيد في الانتصار ان ثبوت الحقة وبنتي لبون هنا مما لا خلاف فيه وكذا الكلام لو كانت مائة وواحدة وعشرين فان مقتضى الفقرة المذكورة وجوب ثلث بنات لبون فيها ولا يلزم من ذلك طرح قوله ع في كل خمسين حقة وانما انتفى مورده اذ مع ملاحظة العدد ثلث مصاديق للاربعين لا يبقى محل الافراز بخلاف العكس والحاصل ان الخمسين والاربعين نصابان منبثان لما عرفت من ان المراد ان كل قطعة افرزت من الابل اذا كانت خمسين فيها حقة واذا كانت اربعين فيها بنت لبون فبعد افراز القطعات الثلث التي هي مصاديق للاربعين لا يبقى شيء لان يفرز منه جملة يصدق عليها الخمسين حتى يكون فيها حقة والمعارضة بان العدد المذكور اذا قطع منه قطعتان خمسين خمسين فلا يبقى جملة يصدق عليها الاربعين ليكون فيها شيء مدفوعة بانا لا نريد اثبات بنت لبون مضافا الى الخمسين حتى يحتاج الى قطعة اخرى يبلغ بنفسها اربعين او بكون انضمام بعض المائة الى الجملة الباقية موجبا للتداخل في الافراد المفروزة بل نقول ان الجملة الباقية بعد انضمام غيرها اليها تصدق عليها اربعون ففيها بنت لبون والباقي ايضا مصداق فان للاربعين ففيها بنتا لبون فمقتضى نصابية الاربعين عدم وجود العفو هنا فالعفو لا يكون الا مع اهمال نصابية الاربعين وسببية الثابتة بمقتضى العموم وكذا لو كانت مائة وخمسين فاذا فرزنا منه قطعات المشتمل كل منها على خمسين يبقى لا يمكن ان يضم الى غيره فيصير خمسين فيها حقة والباقي من القطعات بعد الضم قطعتان كل منها خمسون فيها حقتان فالعمل هنا بقوله كل خمسين حقة لا يلزم منه طرح الفقرة الاخرى بل لا مورد لها بخلاف ما لو عمل بقوله في كل اربعين بنت لبون فانه يلزم طرح الفقرة الاخرى بالنسبة الى الثلثين الباقي وجعله عفوا فحصل من جميع ذلك انه لا يجب هنا العمل بخمسين كما لا يجب في سابقه العمل بالاربعين نعم لو كان العدد قابلا لكليهما فلا ريب في التخيير كما لو كانت مائتين فانه قابل لخمس مصاديق للاربعين واربع مصاديق للخمسين ففيها اربع حقق او خمس بنات لبون فالتخيير هنا عقلي نظرا الى انه اذا استقر في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون وهذا المقدار اربع خمسينات وخمس اربعينيات ثبت مصداق الكل منهما ففيها احد الامرين من اربع حقق او خمس بنات لبون ... انما ...

منها ان يكون فيه اربع حقق وخمس بنات لبون معا لما عرفت من ان المراد من الفقرتين ثبوت الفريضة في القطعات المفردة ولا ريب انه لا يمكن
هنا الا افراد قطعات احد النصابين فليس فيها الا الفريضتين والحاصل ان ثبوت الفريضة والعدد على نحو ثبوت مصاديق النصاب فان بعض
بحسب الافراد تعددت الفريضة وان تعددت بالاعتبار والقابلية واتحدت بحسب الوجود الفعلي فالفريضة كالنصاب واحد قابل للامرين واحد فعلا
فعلم من ذلك ان الفقرتين ليستا محمولتين على التخيير الشرعي حتى يقال ان التخيير فيها مطلق غير مقيد بصورة دون اخرى وانما التخيير فيما التخيير
سيجيء من حكم العقل والا ففي كل فقرة انما في هذا النصاب تستغرق هذه الفريضة ومن هنا تبين انه لا وجه للاستدلال على التخيير المطلق بقوله
في صحيحي عبد الرحمن وابي بصير فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة لان هذه الرواية غير باقية على ظاهرها قطعا لان ظاهرها تدل على انحصار النصاب
الاخير في الخمسين والفريضة الاخيرة في الحقة وهو خلاف الاجماع فهو محمول على بيان احد النصابين وهو وان استلزم تاخير البيان في موارد عدم
امكان العد بخمسين لكنه عن وقت الخطاب لا الحاجة ودعوى انه يحمل على ارادة الوجوب التخييري حيث تعذر العيني للاجماع على عدمه وح فيكون حاصله
انه يكفي في كل خمسين حقة فيستدل باطلاقه على اطلاق التخيير غلط اذ ليس هنا ما يكون ظاهرا في الوجوب حتى يميل الكلام صرفا الى التخيير لان ظ الكلام
انه يستغرق في كل خمسين حقة وهذا الوجوب المستفاد من الاستغراق لا يمكن ارادة التخيير منه حتى يصير معناه انه يكفي في كل خمسين حقة لان الثابت
في الخمسين ليس امرا مخيرا بين الحقة وغير قابل الحقة بنفسه في كل خمسين اجماعا طريقة مع انه لا داعي الى صرف الكلام عن ظاهره بل يبقى على ظاهره
وهو ان كل خمسين تفرض من الابل ففيه الحقة وكل اربعين تفرض منه ففيه بنت لبون غاية الامر ان في بعض المقامات لا يجتمع افراد احدهما مع
افراد الاخر وفي بعض المقامات يجتمع فعند الاجماع يحكم بالتخيير عقلا لتحقق النصابين على البدل من حيث السببية لتحقق الفريضة فيتحقق
الفريضتان ايض على البدل وعند عدم الاجتماع نطرح ما يجتمع مع الاخر لعدم تحقق موضوعه لا لطرح حكمه ومما ذكرنا ظهر فساد ما ربما يتوهم
من ان الذين حملوا الفقرتين على التخيير لم خصصوه بامكان اخذ النصابين فاورد عليهم ان هذه الادلة واردة في مقام زيادة الواحدة على المائة و
العشرين فكيف يمكن عدم الحكم هنا بل الحكم هنا بتعين الاربعين فيه مع ما ان قوله فاذا زادت واحدة ففي كل خمسين حقة الخ عد في الحبيان معنا
اخر كلي وليس في مقام بيان حكم خصوص قوله فاذا زادت واحدة والمراد انه اذا زادت واحدة فلا يتعلق النصاب بخصوص عدد المجموع بل لا بد من
ملاحظة العدد خمسين خمسين او اربعين اربعين فافهم وتدبر ومما ذكرنا تبين ان وجوب ثلث بنات لبون في المائة والواحد والعشرين ليس لاجل مراعاة
مصلحة الفقراء لانه اغبط لهم كما ذكره بعض اذ لا وجه لوجوب هذه المراعاة بل من جهة اقتضاء سببية الاربعين لعدد العفو عن افراده واجزائه
وان العفو عن جزء منه كما في المائة والاربعين وعن جزء فرد منه كما في المثال الذي تنافي لسببية كل فرد منه ومما يؤيد ما ذكرنا ما اتفق عليه في
نصاب البقر من وجوب العد بما قل النصابين عفوا كما هو المشهور مع ان الروايات الواردة فيه ايض في كل خمسين تبيع حولي وفي كل اربعين مسنة
ومما يدل ايض على التخيير المطلق ان يكون في الثمانين والخمسين خمس حقاق معينا وفي الثمانين وستين يجوز اربع حقاق وبنت لبون فيكون
زيادة العشرة موجبة لنقص الفريضة ثم التخيير في مقامه هل هو الى المالك او الى الساعي الاقوى الاول بل عن العلامة في التذكرة والمنتهى
نسبته الى العلماء لان الساعي انما يستحق بعد تكليف المالك بالاعطاء فاذا كان تكليفه تخييرا فله ان يدفع الى الساعي ما شاء اذ ليس للساعي الا ان
يقول له ادفع الي ما امرك الله به وهو احدهما على سبيل التخيير ثم الساعي انما يطالب ما طلب الله منه مضافا الى ما يظهر من ذاب النقد
عن سيد الاوصياء من تخيير المالك في غير مال الزكوة الله يعود الرفق معه فالقول بان الساعي نظرا الى ما عن الشافعي من تحقق سبب الفريضتين فليس للمالك
الامتناع عنه كما عن الخلاف ضعيف ثم الواحد الزائد على المائة والعشرين لا ريب في اعتباره اذ لولاه لم يجب الاحتساب بمقتضى النصاب الحادي عشر
موجود مؤثر لامرين احدهما اعطاء ثلث بنات لبون ولم يجز قبله الثاني جعل الزائد على الواحد والتسعين داخلا في النصاب ومورد الفريضة
وقد كان قبل ذلك عفوا وهل هو بنفسه جزء من مورد الفريضة كالاحاد المتقدمة عليه او خارج شرط في تعلق الفريضة بما قبله وجهان بل قولان
من جعله من النصاب ومورد الفريضة في هذا العدد وما بعده الاربعين والخمسين فيتعين في كل اربعين كذا ولا ريب ان هذا الواحد خارج عن افراد
الاربعين والا لكان بنت لبون في كل اربعين وثلث ومن ان الزكوة في مجموع المال والواحد الزائد ليس عفوا اجماعا فهو مورد الفريضة واما قوله
في كل اربعين كذا فهو حيث كان مسوقا لبيان ضابطة كلية في جميع ما فوق المائة والعشرين فالمقصود بيان ما لا بد ان يخرج من غير تعلق
غرض ببيان ما هو تمام المورد لهذا المخرج مع ان الاربعين ليس تمام المورد في هذه الصورة والا فهي تمامه في غيرها والحاصل انه في مقام وجوب
اخراج بنت لبون بحسب افراد الاربعين لا في مقام بيان المورد الحقيقي لبنت اللبون نظير ما اتفق للشهيد في اللمعة حيث قال بعد النصاب
الحادي عشر وهو الواحد والستون ثم في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فان ظاهر هذا الكلام ان الخمسين ثابتان في المائة
فاجزائها موزعة على افراد المائة وهي موردها حقيقة مع ان موردهما الواحد والستون من المائة والتسعة الاخرى عفو وكذا في
الكلام في المائة والعشرين فهذا الكلام لا يتم الا بما ذكرنا من ان المراد بيان ضابطة الاخراج وتمييز المخرج فلا يقدح في الغرض

للمورد الحقيقي للمخرج وكانه قال عد الاربعين اربعين واخرج بعدد ها بنات اللبون مثلا ولكن الانصاف انه اذا كان ظاهر اللفظ المورد الحقيقي فورود
الكلام في مقام بيان حكم اخر لا يمنع من الاستدلال بظاهره مضافا الى ما في رواية ونحوها ان النيف شيء ولا على الكسور شيء فان حكم بجزئية
الواحد الزائد مستلزم لثبوت الزكوة في النيف وهو ما بين العقدين بل في الكسور حيث ان بنت اللبون يكون ح على الاربعين وثلث والمراد من النيف
هنا ما بين الاربعين والخمسين كما يشهد به ذكره بعد النصاب فليس المراد مطلق ما بين العقدين حتى ينتقض بثبوت الفريضة في نيف عشرين
وامثاله مع ان التخصيص ليس بعزيز في العمومات مسئلة النصب الثلاثة الاولى للغنم وهي الاربعون والمائة والعشرون والمائتان وواحدة
ما لا خلاف فيها نصا وفتوى والخلاف في ان الثلثمائة وواحدة نصاب خاص فيها اربع شياه ثم بعدها نصاب عام وهي المائة والواحد ح ويلزم
اشكال او ان الثلثمائة داخل في النصاب العام وهو ان في كل مائة شاة ففيها ثلث بمقتضى النصاب العام لا ما بخصوص وح ففي دخول الواحد في نصاب
وكونها شرطا الخلاف المتقدم في الابل قولان مشهوران مرويان بالسند المعتبر الا ان الاول اشهر ورواية اوثق وان كان ابن هاشم احتج
لامكان التوجيه في الاخر ومخالف للعامة فقد حكى اتفاق الجمهور على الثاني ومع ذلك فهو احوط وعليه فلا فرق بين الثلثمائة وواحدة وبين
الاربعمائة في وجوب الاربع في كل منهما ومحل الاربع هو مجموع الاربع مائة فلو تلف منها شيء بعد الحول سقط من الاربع شياه مما يقابله اما لو
نقص العدد عن الاربعمائة بواحد او اثنين فتلف منه شيء بعد الحول لم يسقط ما يقابله لان محل الفريضة وهو الثلثمائة وواحدة موجود اما الحكم المترتب
على كون المحل هو الاربعمائة فيتوقف على مقدمتين احدهما كون الفريضة شايعة في النصاب شياع الكلي في العدد التام لا شياع الفرد المنتشر في
افراد الكلي والا فلا وجه لسقوط شيء من الفريضة بتلف شيء من النصاب السر ما ضح وسياتي الكلام فيه في تعلق الزكوة بالعين والثانية كون العفو
المتقدم بعد الوصول الى المتاخر ساقطا عن الاعتبار والا فبعد تلف شيء من الاربعمائة بحيث يبقى الثلثمائة وواحدة الذي هو سبب مستقل
لوجوب الاربعة لا وجه لسقوط شيء من الاربعة ففي الحقيقة الثلثمائة وواحد مورد للاربعة الى حينه فاذا حال الحول فان امكنه الاخراج وجب
لصحيحة سعد بن سعيد في الكافي بعد السؤال عن جواز تاخيرها عن زمان الحول قال متى حلت اخرجها وفي موثق يونس بن يعقوب في الكافي بعد
السؤال عن جنبها عن وقت حلولها قال اذا حال الحول فاخرجها من مالك
لا تخلطها بشيء ثم اعطها كيف شئت وفي رواية ابي حمزة الثمالي في الكافي عن ابي جعفر عن الزكوة يجب علي في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال
اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح وان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك فان لم تعزلها
فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها وفي رواية ابي بصير المحكية عن السرائر وليس لك ان تؤخرها بعد حلها ولكن في صحيحة
معوية بن عمار المحكية عن التهذيب انه لا باس بتاخيرها من رمضان الى المحرم وفي رواية حماد بن عثمان تاخيرها الى شهرين ويمكن حملها على صورة العذر
او على تاخير دفع المعزول ولو لم يجز له تاخيرها ضمن التذكرة انه لو تلف المال بعد الحول وامكان الاداء وجبت الزكوة عند علمائنا اجمع مسئلة
لا خلاف بين الخاصة في اعتبار السوم في وجوب الزكوة في الانعام وعليه جمهور العامة الا مالكا وللاخبار المستفيضة مثل قوله ع في صحيحة زرارة ليس
على ما يعلف شيء انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل فاما ما سوى ذلك فليس فيه شيء وصحيحة الفضلاء ليس على العوامل
من الابل والبقر شيء انما الصدقة على السائمة الراعية وهل يعتبر حول السخال من حين النتاج كما عن الشيخ والاسكافي وجماعة منهم المحقق في ظاهر
عبارته في المعتبر في فروع مسئلة تعلق الزكوة بالعين بل في المختلف والمسالك انه المشهور من حين الاستغناء بالرعي عن اللبن كما في المعتبر والمختلف و
اللمعة وبعض اخر او يفرق بين المرتضع من لبن السائمة والمرتضع من المعلوفة فيلحق كل احكمه باللبن كما عليه في البيان اقوال الاقوى الاول للعمومات
مثل قوله في كل اربعين شاة شاة وقوله ع بعد صغيرها وكبيرها وقوله لا يؤخذ من صغار الابل شيء حتى يحول عليها الحول ودعوى تخصيص هذه الاخبار
بما ورد من اختصاص الزكوة بالسائمة مع تسليم كون النسبة بين ادلة خصوص الصغار عموما مطلقا مدفوعة بان الظاهر من ادلة اعتبار السوم اختصاصها
بما شانه ان يعلف ويسوم فقوله انما الصدقة على السائمة الراعية حصر اضافي بالنسبة الى المعلوفة التي من شانها ان تسوم او في مقابلة ما اخذ
للعمل كالفرس المركوب والابل للحمل والصغار في اول النتاج ليس من شانها السوم ولا الاعلاف ولا العمل كما يفهم ذلك من اخبار اعتبار السوم
بعد التامل وقد يعطي لما ذكرنا المحقق الفهيم في الغنائم الا انه جعل التبادر موجبا للاجمال المطلق بالعين الخ غير المتبادر فقال قده فلا يمكن التمسك
فيه بالعمومات فيرجع الى اصالة البراءة وفيه نظر من وجوه كما لا يخفى هذا كله مضافا الى حسنة زرارة بابن هاشم بل في المسالك صحيحة ليس في
صغار الابل شيء حتى يحول عليه الحول من يوم ينتج ونحوها رواية معتبرة اخرى لزرارة ومما ذكرنا في معنى ادلة اعتبار السوم يظهر ان السوم
يعتبر في السخال عند الاستغناء عن اللبن لا انها من شانها السوم والعلف وليس عموم ادلة السوم مخصصة بما ورد في السخال من اعتبار حولها
من يوم ينتج حتى لا يعتبر في السخال هذا الشرط بل السوم معتبر في كل ما من شانه الاتصاف به وبمقابله ثم انهم اختلفوا فيما يتحقق به السوم
وما ينقطع به فعن الشيخ انه يتحقق بمجرد كون السوم اغلب عليه من العلف وظاهر المحقق اعتبار استمراره طول الحول نعم لا يقدح مثل اللحظة

وعن العلامة في التذكرة والشهيد الحقوق الثاني احالة ذلك الى العرف وفي الحدائق ان الظاهر كونه المشهور بين المتاخرين وهو الاقوى ومحصله ان الحكم
مرتب على السائمة وهي السوم بعد ملاحظة اعتبار حلول الحول على الملك الخاص الواجد للشروط المعتبرة في المال الزكوي يعتبر ان يكون في تمام الحول سائمة
لا بمعنى ان متلبس بالسوم في طول الحول كما يعتبر تلبسه بالنماء او كيف طول الحول كيف وهو نيام ويمكن ونحو ذلك بل يعتبر ان يكون من المصاديق
الحقيقية للسائمة التي من المشتقات التي لا يشترط في صدقها قيام المبدأ بها بالفعل فان الغنم اذا سام الى حد يصدق عليه عرفا انها سائمة
فكما يصدق عليه في حال السوم انها سائمة فكذلك حال اشتغاله بالاعتلاف يصدق عليها انها سائمة الا ان يبلغ الاعتلاف حدا يصدق انها
غير سائمة والحول الموجب لصدق السائمة والمعلوفة موكول الى العرف والظاهر تحقق الاول بمجرد بناء المالك على ان يعلفها ما يحتاج اليه ويكفيه
عن ذلك برعيها في المرعى ويمضي على ذلك مدة اذا اتفق بعد ذلك يوم لا يرعيها المانع من الرعي فعلفها فيه انها سائمة اعلفت في هذا اليوم
ولا يسلب عنه صدق هذا المشتق بمجرد يوم او يومين بل اكثر ومما يؤيد ذلك اطلاق الروايات مثل قوله عليه السلام انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها
عامها الذي يقتنيها فيه فان ارسالها في مرجها اي مرعيها عامها افتتاحها لا ينفك غالبا من ان يتفق مانع في بعض الايام عن ارسالها الى المرعى
فتامل ما ذكرنا هو اعتبار صدق السائمة طول الحول لا استمرار السوم واما الملك فحيث ان عنوانه لا يتحقق الا بالتلبس فلهذا يقدح انقطاعه
لحظة وقد يتوهم ان المعتبر هو ان يصدق عليها انها سائمة في الحول بان يكون الشرط هو تحقق السوم المضاف الى الحول لا ان يتحقق السوم المطلق
بان يصدق السائمة في كل جزء جزء من الحول وفيه ان الحول ليس من قيود السوم بل قيد السوم مقيدا بالحول ثم يعتبر في المال وليس كذلك بل صدق
السائمة عرفا او تحقق السوم على القول الاخر معتبر في المال ثم يعتبر حلول الحول على المال المقيد بهذا القيد نعم يحتمل لذلك اي لكون الحول قيدا
للسوم ملاحظة حبره زرارة اما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيها وحيث عرفت ان المعيار ان يصدق عليه تمام الحول انها سائمة
يظهر انه لا يقدح في ذلك علفها بعينها من مال المالك او غيره مدة لو اعلفها المالك سلب عنها عنوان السائمة نعم لو اشترى لها المالك مرعى
او كان له قصيل او ما يبقى من اصول السنابل بعد الحصاد فاعلفها اياها مدة يسلب الاسم وكذا لو فصل له الحشيش المباح فاعلفها اياه وحكى عن
المعاصرين عن بعض مشايخه انه لو اشترى مرعى فارسلها فيه فهي سائمة لصدق الرعي لغة وعرفا بل لا فرق بينه وبين الاستيجار مع ان بعض اخبار
اعتبار الحول نص في عدم جواز التقديم عليه وعدم تعلق الوجوب قبل حلول الحول مثل قوله عليه السلام في حسنة عمر بن يزيد بابن هاشم الرجل يكون عنده
المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة قال لا حتى يحول عليه الحول ويحل عليه اذ ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها وكذلك الزكوة ولا يصوم احد شهرا
الا في شهره الا قضاء وكذا كل فريضة انما تؤدي اذا حلت فانه صريح في نفي الوجوب قبل حولان الحول فلا يجمع بينه وبين الحسنة المتقدمة بما
ذكر بل يتعين بما سيأتي من التصرف في حولان الحول مسئلة لا اشكال في اعتبار الحول في وجوب زكوة النقدين والانعام ومال التجارة ولا
خلاف في تحقق الوجوب بمضي احد عشر شهرا واستهلال الثاني عشر بل في المعتبر وعن المنتهى نسبته الى علمائنا وفي المسالك وعن التذكرة
وعن الايضاح الاجماع عليه ويدل عليه حسنة زرارة بابن هاشم بعد المنع عن هبة المال اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال الحول ووجبت الزكوة
انما الاشكال والخلاف في انه هل يستقر الوجوب بدخول الثاني عشر او يبقى متزلزلا الى ان يكمل الثاني عشر فان بقي المال على الشرائط كشف عن
استقرار الوجوب بالاول وان اختلت كلها او بعضها كشف عن عدم الوجوب او لا ظاهر الحسنة والفتاوي الاول وقال الشهيدان والكركي و
الميسي وغيرهم على ما حكي عن بعضهم الى الثاني ولعله للجمع بين ما ظاهره اعتبار كمال الحول وتمام السنة والعام في المال مستجمعا لجميع الشرائط
والحسنة المتقدمة والفتاوي بحمل الاول على اعتبار ذلك في الاستقرار وحمل الثانية على مجرد تعلق الوجوب ولو متزلزلا ويمكن ان يستشهد لهذا
الجمع بموثقة اسحق بن عمار عن السخلة هل يجب فيها الصدقة قال اذا اجذع والجذع وان اختلف في معناه بالنسبة الى الضان فقيل انه ما مضى ستة
اشهر وقيل سبعة وقيل ثمانية وقيل عشرة اه ان المحكي عن حيوة الحيوان ان الصحيح عند اصحابنا واكثر اهل اللغة انه ما مضى عليه سنة ويكون
الجذع في الضان مثله في المعز وح فيدل الخبر على انه لا يتعلق الزكوة بالسخال قبل تمام السنة الاولى ما كلمات الاصحاب فظهوره فيما
في الوجوب المستقر مما لا ينكر ولذا استدل المعتبر بعد دعوى الاتفاق على اعتبار الحول ومن المسلم عند الخصم اعتبار ذلك في
الاستقرار ولذا اعترف في المسالك ان مقتضى الاجماع والرواية هو الاول والظاهر انه اراد الاجماع المنقول والا فكيف يعدل عن المحصل
واما الرواية فقد ذكر ان في سندها كلاما لانه ليس الكلام الا في ابن هاشم وهو مشهور في الاعتماد على رواياته بل عدها هو ره في مسئلة مبدأ
نصاب السخال من الصحيح كما هو مذهب جماعة من متاخري المتاخرين وعلى الضعف فلا يقصر عن الضعف المنجبر بالاجماع المنقول الا ان يقال
ان ذلك الاجماع المنقول من جهة احتمال ارادتهم مطلق الوجوب الاعم من المتزلزل هو بعينه محل الانسب التصرف فيما دل على اعتبار حولان
الحول او بين التصرف في الحسنة المتقدمة وفي الفتاوي وهل يتصرف في ذلك باثبات الحقيقة الشرعية للفظ الحول كما يظهر من بعضهم
او بارادة احد عشر منه مجازا بقرينة الرواية المعتضدة او يتصرف في الحولان بان يراد من الدخول في الشهر الاخير منه الاقرب الثالث

وعلى الاولين فلا بد من عد الثاني عشر من الحول الثاني كما عن فخر الدين في الايضاح اما بحمل الحول على احد عشر شهرا للحقيقة الشرعية او المجاز
كما ذكرنا والتصرف في الحولان نظرا الى ان ظاهر قوله في الحسنة السابقة فقد حال الحول نفعة الحولان لان كلمة حال فعل ماض ظاهر في الانقضاء والفا
ظاهر في التعقيب بمجرد دخول الثاني عشر يحصل انقضاء حولان الحول لكن الانصاف ان الحسنة غير ظاهرة في انقضاء الحول وان سلم ظهورها
في انقضاء الحولان لان الحولان يصدق بمجرد دخول جزء الشهر الاخير ولا تنافي بين تحقق الحولان شرعا وعدم انقضاء الحول ويضعف دعوى الحقيقة
الشرعية في الحول ان مورد الاخبار ليس مختصا بلفظ الحول حتى يرتكب دعوى الحقيقة بل فيها لفظ السنة والعام وارتكاب الحقيقة فيهما او التجوز
للمسامحة فيها بعيد جدا مع ان دعوى الحقيقة والمسامحة فيها في جميع ابواب الفقه مما لا يرتضيه احد وان كان في خصوص الزكوة كما ترى واما ارادة
الاحد عشر مجازا من لفظ الحول والسنة فاما المجاز المرسل فغير ثابت واما المجاز لعلاقة المشابهة او المجاز في ادعاء تنزيل المعدوم منزلة الموجود فهو
وان كان احسن من دعوى الحقيقة الا ان ارادة خصوص الاحد عشر من لفظ الحول او السنة او العام مجاز مهجور الا ان الانصاف ان التصرف في
الحولان ايضا بعيد في الغاية لان حولان الحول كالنص في مضيه انقضاء لا ان الظاهر ان معنى الحولان الحول دورانه باعتبار الشهور نعم لو امكن ان يراد
منها مجرد اهلال الاهلة الاثني عشر ولو كان كالتاسع والعشرين من ذي القعدة الى اليوم الاول من شوال كان ذلك قريبا من الاطلاقات العرفية
لكنه خلاف الاجماع الظاهر مع ان في بعض الاخبار اعتبار بقاء المال سنة عند المالك ولا يمكن التصرف فيها بغير لفظ السنة وكذا في بعض ما
كان موضوعا عنده حولا وفي بعضها ان في الخيل في كل سنة دينارا وقوله في زكوة النقدين يلزم زكوة المال في كل سنة وفي بعض الاخبار اعتبار
مضي الحول وفي اخر مرور السنة الى غير ذلك مما يأبى هذا التصرف نعم يمكن ان يقال ان المراد من مضي الحول ونحوه ما يعم الدخول في الشهر الثاني عشر
فيطلقون بمجرد ذلك انه مضى سنة وحال الحول كما يقال مضى اسبوع بمجرد دخول اليوم السابع ومضى شهر بمجرد دخول يوم الاخر والحاصل ان العرف كثيرا
ما يطلقون مثل هذا الاطلاق فيحكمون بتحقق الاسبوع بمجرد الدخول في السابع والشهر بمجرد الدخول في اليوم الاخر وان لم يمض ويحكم في السنة والحول
والعام بمجرد الدخول في الشهر الاخير ويحكمون بمضي عشرة ايام في اليوم العاشر وهكذا ومما يدل على صدق اتيان السنة ومرور السنة وحلول الحول
بمجرد حلول الشهر الثاني عشر صحيحة ابي بصير عن الصادق عليه السلام عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه دينا فتحل عليه الزكوة قال يزكي العين ويدع الدين
قلت فانه اقتضاه بعد ستة اشهر قال يزكيه حين اقتضاه قلت فان حال عليه الحول وحل الشهر الذي كان يزكي فيه وقد اتى لنصف ماله سنة ولنصفه
ستة اشهر قال يزكي الذي مرت عليه السنة ويدع الاخر حتى يمر عليه السنة الحديث فان السائل اطلق اتيان السنة بمجرد حلول الشهر الذي كان يزكي
فيه مع انه يمكن ان يكون قد يزكي المال في اخر ذي القعدة فبمجرد هلال ذي القعدة اطلق اتيان السنة وحكم الامام عليه السلام بوجوب تزكيته لانه مر عليه
السنة ولم يمر عليه الا احد عشر شهرا او يوما او اقل او اكثر وليس المراد تعليق وجوب الزكوة بحلول الشهر الذي كان يزكي فيه حتى يقال انه ليس الوجوب
في الجملة موقوفا عليه اجماعا او الاستقرار لا يتحقق بمجرده اجماعا بل المراد ان المكلف اذا ادى زكوته في اول حلول الشهر الذي كان يزكي في السنة السابقة
في اخره او وسطه فلم يقدم الزكوة على السنة وانما زكى بعد مرورها كما يفهم من الرواية نعم لا يطلقون ذلك قبل الدخول في الجزء الاخير لا
في الاسبوع ولا في غيره وهذه الاطلاقات وان كانت مبنية على المسامحة في الحكم بالتحقق والمضي والحولان والمرور والمسامحة غير معهودة في
المقادير المتعلقة لاحكام الشرعية الا ان الدليل هنا لما قام على كون مجرد الدخول في الثاني عشر موجبا لتعلق الزكوة كشف ذلك عن كون الاطلاقات
الكثيرة في الاخبار بعد هذا ذلك فهي مسامحة في التعبير لا المسامحة في الاعتبار بان تعلق الشارع حكما على موضوع قابل عرفا للمسامحة فيه بالزيادة و
النقصان كالشهر في المسافر المتردد وعشرة ايام في المقيم وثمانية فراسخ للمقصر وثلثة ايام وعشرة للحائض وغير ذلك الا ان الانصاف انه يلزم على ذلك
البيان في جميع الاخبار سيما في بعضها مثل ما روي فيمن كان عنده مال الى نحو سنة او قريبا من راس الحول فانفقه هل عليه صدقة قال لا و
نحو ذلك الا انه لا محيص عن ارتكاب ذلك لتحقق الاجماع على ثبوت الوجوب في الجملة بدخول الثاني عشر الا ما يحكى عن الكاشاني في الوافي من احتمال كون
الحسنة المتقدمة مختصة بحكم موردها وهو عدم جواز اتلاف المال بعد الوقت لا تعلق الزكوة وهو خلاف ظاهر الرواية وجميع الفتاوي
كما نبه عليه في الحدائق ثم انك تعرف مما ذكرنا ان القول بالوجوب المستقر بمجرد الدخول في الثاني عشر لا ينافي عد الثاني عشر من الحول بل هو
اللازم على طريقة التجوز التي ذكرناها من التصرف في الكلام بالحمل على المسامحة العرفية في مضي الحول وحولانه ومرور السنة ونحوها اذ الظاهر
المقطوع ان الشهر الاخير من الحول الاول وانما يصدق مضي الحول بالدخول فيه مسامحة لا انه ينقطع الحول الاول بالدخول في الشهر الاخير فكما
انه يصدق في اليوم الاول من الشهر الاخير انه قد مضى الحول او مرت السنة فكذلك يصدق في اليوم الثاني والثالث والرابع وهكذا الى اخر الشهر
ولا يتوهم في اليوم الثاني انه قد زاد على الحول شهر كما انه لا يلزم من صدق مضي عشرة ايام مسامحة بمجرد دخول العاشر ان يصدق في اخر ذلك
اليوم انه عشرة ايام ونصف مثلا فما دل على وجوب زكوة المال في كل سنة مثل قوله في صحيحة ابن يقطين بعد السؤال عن المال اذا لم يعمل به ولم يقلب
قال يلزمه زكوته في كل سنة وغير ذلك على معناه الحقيقي وان بالدخول في الثاني عشر يجب زكوة السنة التي هي عبارة عن الكاملة وقد اعطى

تكون ماضى عشر شهرا في اول الثاني عشر نعم لو بنى على التصرف في لفظ الحول بالحقيقة الشرعية او المجاز فالظاهر انه لا بد من جعل الثاني عشر من الحول
الثاني اما مطلقا او بالنسبة الى جزء منه بناء على ان الجزء الاول شرط للحول الاول لا شرط ومما يدل على ما ذكرنا من ان الشهر الثاني عشر معدود
من الحول الاول ما تقدم من صحيحة ابي بصير من امر الامام عليه السلام بزكوة السنة الاخرى في الشهر الذي كان يزكى فيه في السابقة ومثله في صحيحة ابن يقطين
عن المال الذي لا يعمل به ولا يقلب قال يلزمه الزكوة في كل سنة وقوله عليه السلام في الصحيحة المروية في العلل انه يؤخذ العشر وعند قوله شهر ما يكفيه لسنة لا فانما
هي من سنة الى سنة اعلم ان معنى اعتبار الحول في الانعام والنقدين هو اعتبار بقائها الى حولان الحول مستجمعة للشرائط فمقتضاه سقوطه بتلف بعض
النصاب في اثناء الحول او اتلافه او معاوضته بغيره مجانسا او مغايرا سواء كان الاتلاف والمعاوضة بقصد الفرار من الزكوة ام لغرض آخر كل ذلك لعموم الاخبار
مثل قوله لا زكوة على مال حتى يحول عليه فعموم ما دل على جواز انفاقه اذا ما عليه نحو من سنة او قريب من حول وجواز هبة المال قبل حول الحول بشهر
او يوم وانه ليس عليه شيء كما في الحسنة المتقدمة في حولان الحول وفي اخرها التصريح بجواز ان يحدث في المال شيئا فرارا ومثله في التصريح بعدم الزكوة
ولو احدث فيها فرارا اخبار مستفيضة في خصوص النقدين وبهم يعضد القول بالفصل مع ان الحسنة مطلقة وعموم قوله عليه السلام في التسعة الاصناف
اذا حولتها في السنة فليس عليك فيها شيء وصحيحة علي بن يقطين انه يجتمع عندي الشيء فيبقى نحوا من سنة انزكيه قال لا كل ما لم يحل عندك عليه الحول
فليس عليك فيه زكوة وكل ما لم يكن ركازا فليس عليك فيه زكوة قلت وما الركاز قال الصامت المنقوش ثم قال اذا اردت ذلك فاسبكه فانه ليس في
سبائك الذهب ونقار الفضة شيء من الزكوة خلافا للامام عليه السلام طريق الفرار من الزكوة نعم في غير واحد من الاخبار ثبوت الزكوة اذا جعل بعض الدراهم [illegible]
لموثقة اسحق بن عمار وجعل الدال عليها صحيحة معوية بن عمار المحكية عن مستطرفات السرائر عن كتاب معوية بن عمار ونحوها حسنة ابن مسلم عن
هاشم ويحمل على من فر بها بعد حلول الحول كما فسره الصادق عليه السلام كلام الباقر عليه السلام في الحسنة المتقدمة وفي حسنة حريز فيها قلت لابي عبد الله عليه السلام
ان اباك قال من فر بها من الزكوة فعليه ان يؤديها فقال صدق ابي عليه السلام ان عليه ان يؤدي ما وجب عليه وما لم يجب عليه فلا شيء عليه الى ان قال بعد
نظير ما نحن فيه لو اغمي عليه ثم مات حيث لا قضاء عليه وكمن مرض في رمضان ثم مات فيه قال وكذلك الرجل لا يؤدي عن ماله الا ما حل عليه الحول
وهذا الحمل في تلك الاخبار وان كان بعيدا في نفسه الا انه صير قريبا بملاحظة ما بين الحسنتين بابن هاشم لكن هذا الحمل يأبى في رواية ابن عمار حيث
ان فيها ان كان فر بها من الزكوة فعليه الزكوة وان كان انما فعله ليتجمل به فليس عليه زكوة فان مورد التقسيم لا بد ان يكون قبل الحول والا لم يتفاوت في
القسم الثاني ويمكن حمل تلك الاخبار على التقية من مالك واحمد كما عن المنتهى وان كان القول بعدم الوجوب محكيا عن جميع المخالفين كما عن الانتصار
او عن الشافعي وابي حنيفة المشهور لاتفاقهم في ذلك الزمان ويمكن ايضا الحمل على الاستحباب وهو اوفق بقاعدة الجمع والاحتياط ولا ينافي ذلك ارادة
المكلف الفرار من الزكوة لان المعنى انه يستحب له بعد الفرار الندم على ذلك واخراج الزكوة لكنه كما ترى مخالف لسياق تلك الروايات فان كان سببا
في انه لا ينفع حيل نفع الفرار في اسقاط الوجوب لا مع انه قوله عليه السلام في غير واحد من ادلة السقوط ان ما منع نفسه من فضله اكثر مما منع من حق الله
الذي يكون فيه مشيرا الى صيرورته بالفرار محروما عن فضيلة الزكوة الا ان باب الاستحباب اوسع من ان يبعد بهذه الوجوه ثم الظاهر كما في الرياض
ان الخلاف انما هو في تبديل النصاب بقصد الفرار واما الاتلاف كلا او بعضا فالظاهر عدم الخلاف في السقوط به بل لو اقتصر المخالف على مورد
الاخبار الدالة على انه لا يجدي الفرار لزمه القول باختصاص ذلك بالنقدين اذا ابدل احدهما بالآخر كما في رواية اسحق بن عمار او صنعها حليا
كما في غيرها مسئلة لا خلاف ظاهرا كما عن صريح جماعة في ان للسخال حولا بانفرادها بمعنى انه لا يكفي في تعلق الزكوة حولان الحول على
امهاتها خلافا للمحكي عن اكثر الجمهور ويشترط في تولدها من امهاتها وبلوغ الامهات نصابا والاشتراك مع الامهات في جزء من الحول بان لا يتولد بعد
حولان الحول على الامهات واجماع الامامية واخبارهم المتقدم بعضها على خلاف ذلك كله ثم ان كانت السخال نصابا مستقلا بعد نصاب الامهات
كما لو ولدت خمس من الابل خمسا فلا اشكال في ابتداء حولها وانه من حين النتاج او السوم على الخلاف المتقدم فيعتبر حولها اذا تمّا وان كانت متممة
عن نصاب مقتضى القاعدة انها ما تجدد ضم الى الاربعين في اثناء حولها اربعون فبعد الحول الاول للامهات لا يجب الا واحدة ولا
يجب بعد حلول الحول على السخال شيء فيها اذ لا يفرق بين مجتمع وعموم قوله في اربعين شاة شاة انما هو في النصاب الابتدائي لان الاربعين
ليس نصابا كليا في الغنم وانما هو نصاب شخصي نعم قال المحقق في المعتبر لو ملك اربعين شاة ثم ملك اخرى في اثناء الحول فعند تمام الحول الاول
يجب شاة فاذا تم حول الثانية ففي الزكوة فيها وجهان احدهما الوجوب لقوله عليه السلام في اربعين شاة شاة والثاني لا يجب لان الثمانين ملك لواحد فلا
يجب فيها اكثر من واحدة انتهى وعن المنتهى انه حكى الوجوب قولا ولو كان عدد السخال متمما للنصاب الآخر للامهات كما لو ولدت احد وثلثون
عشر نصابا من بعد اخراج الفريضة اربعين وجبت عند كمال حول الثلثين واحدة ولا بعد حولها ضم الزيادة لعدم الدليل على تخصيص ما
دل على وجوب الزكوة في الثلثين بحول الحول عليه في ضمن الحول اربعين فيبتدئ لها حول من هذا الزمان ويحتمل من زمان وجود الزيادة فاذا
مضى حول من زمان الزيادة وجبت فريضة الاربعين والاقوى الاول لان الثلثين لا يزكى مرتين في سنة واحدة نعم ربما توهم ظاهر

قوله وكل شيء ورثته او وهب لك فاستقبل به الظاهر ان المراد استيناف الحول من يومه ثم جملة الكلام في هذا المقام انه اما ان يكون الفضلة الحاصلة
في اثناء حول الامهات نصابا مستقلا منفردا او في ضمن الغير كان ولدت خمس من الابل خمسا فان الخمسة الثانية ايضا نصاب بعد النصاب الاول
ولا اشكال في حكمه واما ان لا يكون كذلك وح اما ان لا يكون نصابا ولا مكملا للنصاب كان ولدت خمس من الابل اربعا وحكمه واضح واما ان يكون يبلغ النصاب
اذا كان منفردا الا في ضمن غيره ولا يبلغ المجموع نصابا ثانيا كان تولدت الزائد على اربعين شاة زائدا على اربعين بعد ستة اشهر فالظاهر انه لا يستقل نصابا
للفرع فيجيء عنده والسنة على الاصل شاة واحدة ولا يجب بعد ستة اشهر اخذه للفرع فيكون الواجب عليه شاة في كل سنة اشهر التي هي رأس
السنة لاحدهما واما قوله عليه السلام في كل اربعين شاة شاة فعمومه بالنسبة الى الافراد المتعددة باعتبار تعدد الملاك لا تعدد الاملاك للمالك الحي يكون ظاهره
وجوب الشاتين في ثمانين وثلثة في مائة وعشرين وخمسة في مائتين وهكذا ودعوى ذلك مع التزام خروج ما خرج بالاجماع كما ترى مع ان قوله
بعد فليس في الاربعين ليس فيها شيء حتى يبلغ مائة وعشرين فاذا بلغت ذلك ففيها واحدة فاذا زادت واحدة ففيه شاتان الى آخر الرواية كالصريح في ان
الاربعين نصاب شخصي لا يجتمع اثنان منها في مال واحد كما يجتمع في النصب الكلية كنصاب البقر وبعض نصب الغنم والابل وان بلغ المجموع نصابا
ثانيا كما لو ولدت الزائد على اربعين ما الحقها بالنصاب الثاني كما لو ولدت مائة ثمانين فالظاهر انه ينتظر حول الاصل فاذا حصل ينضم اليه الباقي الذي لم
يتم لها حول والفرق بين هذا وسابقه ان الفرع في السابق لا يتعلق به زكوة الا اذا صار جزءا من النصاب الاول بان ينقص عنه الاصل فيجبر بالفرع
بخلاف هذه الصورة فان الفرع يضم مع الاصل بعد كمال سنة الاصل ويتعلق بالمجموع الزكوة وان كانت الزائدة نصابا في ضمن غيره لا منفردا كما لو
ولدت من مائة وخمسين خمسون فان الخمسين نصاب في ضمن ما زاد على المائة وواحدة لا مستقلا والظاهر انه لا اشكال في انه لا يستقل حولها بل
اذا حال حول الاصل يخرج زكوته ثم يضم اليه الفرع ويستقبل بالمجموع الحول ولا يزكي الفرع وهو الخمسون بعد حلول الحول المختص بها وهو ما اذا مضى
ستة اشهر من الحول الثاني للاصل لان الظاهر من قوله في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون هو الخمسون والاربعون اذا حال عليه الحول في ضمن ما يزاد الى
النصاب الحادي عشر لا مستقلا كما يظهر من قوله فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة ثم انه لو زاد على الست وعشرين من الابل خمس فهو من هذا القسم لا القسم الاول
لان الخمس نصاب اما منفردا واما في ضمن ما دون الخمس والعشرين وليس نصابا مستقلا في هذا الفرض بل هو عفو هنا هذا كله اذا كان الزائد نصابا
اما مطلقا كخمس من الابل او بشرط الانفراد كاربعين شاة او بشرط الانضمام كخمسين من الابل واما اذا لم يكن نصابا ولكن كان مكملا للنصاب بحيث يخرج الاصل
بانضمامها الى نصاب آخر كما لو ولدت ثلثون من البقر احد عشر بعد ستة اشهر من حولها وح فلا اشكال في وجوب تبيع اذا حال الحول للثلثين وانما الاشكال
في مبدء حول الاربعين هل هو من حين الزيادة فيجب المسنة في المثال المفروض بعد مضي ستة اشهر من حول الثلثين لحلول حول الاربعين او بعد
عليها الحول وهو من حين كمال حول الثلثين لان الثلثين في حولها متعلقة لزكوة ذلك الحول والتبيع المخرج منها متعلق بها وشائع فيها فلا يبقى
يتعلق بها الزكوة الا بعد حلول حول عليها فلو تعلق بها شيء بعد ستة اشهر لزم تعلق الزكوة بها في سنة مرتين بل مرة قوله في رواية زكوة الفرض على
المفترض انه لا يزكى المال من وجهين في عام واحد وصدق انه حال الحول على اربعين مسلم لكن حلول الحول ليس سببا لوجوب الزكوة الا في ذلك الحول
والمفروض ان في ذلك الحول تعلق الزكوة بالثلثين ولو في نصفه الاول من ذلك الحول فيلزم ان يكون نصفه قبل هذا الحول مؤثرا في تعلق الزكوة
بالثلثين وزكوة في نفس الثلثين وزكوة في ضمن الاربعين ومن الغريب ما ذهب بعض مشايخنا المعاصرين الى هذا الاحتمال قال ولا ارى له مبطلا
ولا اجماع على خلافه وان لم يصرح احد باختياره وابطل ما اخترناه بعموم ما دل على وجوب الزكوة بحلول الحول على النصاب وبما تقدم من صحيحة ابي
بصير المتقدمة في مسئلة الحول الواردة في السؤال عمن حال عليه الحول وفرا في النصف الاول من السنة ولنصفه الآخر ستة اشهر قال يزكي الذي مر عليه
السنة ويدع الآخر حتى يمر عليه سنة اقول اما العموم فقد عرفت انما يدل على وجوب الزكوة بحلول الحول على المال الذي لم يجر في حول آخر و
المفروض ان النصاب الاول قد جرى في النصف الاول من حول الضميمة فلا يجري في حول الضميمة مرة اخرى فيكون ستة اشهر له محسوبا من حولين واما رواية
ابي بصير فانا بنينا على ظاهرها من ارادة النصف فخارج عما نحن فيه لانه وردها في النقدين والمفروض ان الذي مر عليه السنة لا يزكى حتى يكون
[illegible] النصاب الاول لاحد النقدين ويكون نصفه الآخر الذي مضى عليه ستة اشهر كلا نصابا ويكون المسئلة اذا انضم الى النصاب نصاب مستقل آخر
كخمس من الابل الى خمس ولا اشكال في حكمه وان حمل النصف فيها على مطلق البعض فلا يكون في النقدين اذ لو فرضنا النصف الآخر اقل من النصاب
الثاني للنقدين لم يجب فيه شيء قطعا كان نصفه او اكثر واقل من النصاب الاول فهو خارج عن هذه المسئلة وهو ما اذا كان الزائد مكملا للاصل
وملحقا له بالنصاب الثاني بل داخل في المسئلة السابقة عليه وهو ما اذا كان الزائد نصابا في ضمن الغير لا منفردا وكيف كان فلا ريب في ضعف هذا
الاحتمال واضعف ما ذكره العلامة من انه يعطي عند تمام حول الاصل [illegible] وعند تمام حول الفرع من نمو الزيادة ما يخص الفرع من فريضة النصاب
الحاصل بعد ضمها مثلا في المثال المذكور يعطي [illegible] في رأس حول الامهات تبيعا وفي رأس حول الفرع ربع مسنة [illegible] المسنة
لو وضعت المسنة على الاربعين ولا يخفى ان هذا مجرد اعتبار لا دليل عليه [illegible] حولان الحول على الاربعين لو شمل هذا فلا محيص عن وجوب المسنة والا

فلا دليل على وجوب ربع ما يجمع بعد الواحد بعده اذ دل على جواز التبيع في راس حول الثلثين ووجوب المسنة في راس حول الاربعين بعد تمام العدد ما ثبت من عدم تعدد الزكوة في عام واحد لمال واحد حتى لو استفيد من ادلة الفريضة في النصاب كون حولان الحول على كل جزء من النصاب سببا للوجوب حصة من النصاب ولو لم يكن مثلها في مثله وهو بعيد عن مدلول اللفظ وان كان قريبا الى الاعتبار بل الظاهر توقف الوجوب في كل جزء على مصاحبة الوجوب في غيره توقف معية لا توقف دور كما في الايضاح ثم لو قلنا بربع المسنة عند كمال حول الفروع فهل يجب بعد ستة اشهر حينئذ تبيع ثم حول الامهات ثلثا تابع مسنة او يجب تبيع ثم ربع مسنة عند كمال الحول الثاني للفروع فيكون دائما عند كمال حول الاصول تبيع وعند كمال حول الفروع ربع مسنة وجهان من صدق حلول الحول على الثلثين ومن صدق حلوله على الاربعين والاول اقوى **مسئلة** اعلم ان للبقر نصابا كليا وهو احد الامرين من الثلثين والاربعين اجماعا نصا وفتوى والجاموس من جنس البقر في الزكوة للاتفاق كما في المعتبر وعن المنتهى ولصحيحة زرارة عليه مثل ما على البقر في كل ثلثين تبيع ويجزي التبيعة ايضا للاجماع المحكي بل للاولوية حيث ان التبيعة انفع كما قيل وفي كل اربعين مسنة ولا يجزي المسن لظاهر النص **مسئلة** يشترط في الانعام ان لا يكون عوامل للاجماع الظاهر المصرح به في محكي التذكرة والرياض والمدارك وعن الذخيرة وغيرها نفي الخلاف لصحيحة الفضلاء في التهذيب ليس على العوامل من الابل والبقر شيء انما الصدقات على السائمة الراعية ونحوها الحسنة بابن هاشم وفي موثقة ابن ابي مريم كان امير المؤمنين عليه السلام لا ياخذ من جمال العمل شيئا وكانه لم يجب ان يؤخذ من الذكور شيء لانه ظهر يحمل عليها وروايات اسحق بن عمار بالوجوب محمولة او مطروحة والمرجع في صدق العوامل العرف فكلما صدق على حيوان انها عاملة خرج من الحول والفرق بين العمل والسوم في كفاية مسمى الاول في المنع ووجوب استمرار الثاني للحول ان الثاني شرط فيجب استمراره طول الحول والاول مانع فيكفي وجوده في بعضه مع ان العمل مقابل للسوم كما في الصحيح فمقتضى اعتبار السوم طول الحول كفاية العمل في بعضها في رفع الحكم ثم الظاهر ان الحيوان لا يصدق عليه العامل بمجرد اتفاق العمل له في اليوم او اليومين من السنة بل من الشهر فان الظاهر من العوامل ما صار شغله الدائمي او الغالبي العمل ثم ان المحكي عن سلار اعتبار الانوثة في الانعام الا في قوله في كل خمس من الابل

مسئلة يجوز اخراج القيمة عن العين في زكوة الغلات والنقدين اتفاقا ظاهرا كما في المعتبر وعن التذكرة والمنتهى التصريح بالاجماع كما هو ظاهر المبسوط وايضاح النافع والرياض نعم في كلام بعض انه حكى عن الاسكافي المنع مع انه حكى عن شرح الروضة التصريح بموافقة الاسكافي للمشهور لصحيحة البرقي كتبت الى ابي جعفر الثاني ع هل يجوز ان اخرج عما يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب دراهم قيمة ما يسوى ام لا يجوز الا ان يخرج عن كل شيء ما فيه فكتب عليه السلام ايما تيسر يخرج ونحوها صحيحة علي بن جعفر في اخراج احد النقدين في زكوة الاخر وعن قرب الاسناد عن محمد بن الوليد عن يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة اشتري لهم منها ثيابا وطعاما وارى ان ذلك خير لهم قال لا باس ومقتضى اطلاق الاخيرة بل الاولى حيث اطلق جواز اخراج كلما تيسر في مقام دفع توهم السائل وجوب ان يخرج عن كل شيء ما فيه هو جواز اخراج القيمة في الانعام ايضا كما هو المشهور ظاهرا كما في الحدائق المحكي عن المرتضى والشيخ وابني حمزة والحلي والقاضي والشهيد بل عن صريح الشيخ وابن حمزة وظاهر السيد والحلبي دعوى الاجماع عليه وبذلك ينجبر ضعف سند الرواية الاستدلال ودلالة ايضا كدلالة الصحيح ويؤيدها ما دل على جواز احتساب الدين من الزكوة الشاملة باطلاقها لزكوة الانعام ويؤيدها ما يستفاد من الادلة من تسهيل الامر على المالك مثل تجويز اخراج الزكوة من غير العين فان قيمة العين اولى بالجواز من اخراج مثل العين اذ الانعام ليست من المثليات فالقيمة اقرب اليها من المماثل وايضا اذا جاز اخراج القيمة في الغلات ففي الحيوانات اولى وقول الصادق عليه السلام في صحيحة محمد بن خالد لا تعني السن المأخوذ من الانعام في الزكوة فاذا قامت على ثمن فان اراد صاحبها فهو احق بها فان هذا الكلام يفهم عرفا انه اذا اراد المالك ولا اخراج القيمة التي تقوم الفريضة عليه فله ذلك ومثل ما تقدم في جواز اعطاء الاعلى من اسنان الابل واخذ التفاوت واعطاء الادنى من الاعلى مع دفع التفاوت فانه وان كان مختصا بمورد معين الا انه لا يخلو عن التاييد حيث انه من المساهلات مع المالك في عدم الزامه بشراء الفريضة وربما ايد بذلك خلاف المختار بتقريب انه لو جاز القيمة لم يحتج الى تكلف الاخراج من الابل والجبر بالشاة والدراهم بل مقتضى التسهيل هو الترخيص في المحاسبة بالقيمة وفيه ان عدم امر الساعي باخذ القيمة لعله لكونه معرضا لوقوع التشاح بينه وبين المالك في قيمة ما دفعه وكيف كان فلا حاجة الى التاييد بهذه الرواية لما تقدم من المؤيدات المنجبر بها ضعف ما تقدم سندا مع انه ينجبر بالحكم في الخلاف الى اجماع الفرقة واخبارهم فالاقوى ما عليه المشهور دون ما عن المفيد في الاسكافي من عدم جواز اخراج القيمة مع التمكن ومال اليه في الحدائق وتوقف فيه في المعتبر لاصالة عدم براءة الذمة وعموم مثل قوله ص في كل اربعين شاة شاة وخصوص رواية سعيد بن عمر قال قلت لابي عبد الله ع يشتري الرجل من الزكوة الثياب والسويق والدقيق والبطيخ والعنب فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امر الله ولكن الرواية بعد تسليم سندها قاصرة وكذا الظاهر لان الحصر في الدراهم خلاف الاجماع حتى في زكوة الدراهم فلا بد من حمل النهي اما على المنع عن اعطاء القيمة من غير الدراهم واما حمله على الكراهة بمعنى افضلية اخراج العين

وحمل

ويحمل الزكوة على زكوة الدراهم او على افضلية اخراج القيمة من الدراهم لا من مثل البطيخ والعنب ونحوهما والاول ضعيف لما سيجيء من جواز اخراج القيمة من كل شيء واما العموم فما نحن فيه بحمده وكذا الكلام بجواز اخراج الزكوة من غير العين اجماعا الا ان يقال ان ظاهره استمرار التعلق بالعين الى وجوب الاخراج من العين وانما اجمع على سقوط الزكوة من العين اذا ضمن الزكوة بمماثل الفريضة فلا دليل على سقوطها عن العين اذا ضمنها بالقيمة وكيف كان فالاشكال في العموم الانعام ومما تقدم انه لا فرق في التجويز والمنع بين دفع القيمة الى عين الفقير او ولي العام المنفرد كالامام او وكيل العام او الخاص وما عن من منع دفع القيمة الى الولي العام في غاية الضعف لثبوت ولايته على الفقير ولهم المعاوضة بما يراد الرد فمن القيمة من اي جنس لم يكن اشكال في الجواز ودعوى انه لا يجوز لهم ذلك واضح الفساد فقيد ان الكلام في دفع المالك القيمة بان يقوم عند نفسه بدفع القيمة لا في جواز معاوضته مع الولي العام المتوقفة على رضا الطرفين بعد معرفة قيمتها في الذمة وقيمة المدفوع والذي يجوز للولي العام هو الثاني والذي هو محل الكلام الاول ولا فرق في ذلك بين نفس الفقير ووليه فلا تفاوت في ضعف هذا القول وقوته بين الصورتين ثم ان الظاهر جواز اخراج القيمة من اي جنس كان كما هو صريح بعض الاجماع الخلاف بل صريح الغنية ايضا بعد المد الاخذ ويمكن ان يستدل له بعموم قوله في الصحيح ايما تيسر يخرج بناء على حمله على العموم المطلق لا العموم بالنسبة الى محتمل الزكوة من الدراهم ويؤيدها رواية قرب الاسناد المتقدمة المنجبرة بكثير ما بالامتثال على الدراهم او على مطلق النقدين اقتصارا في مخالفة الاصل على مورد اليقين والتفاتا الى رواية سعيد بن عمر المتقدمة المحمولة على اصل الاخراج يحمل عن نظر فيهما بعد امكان دعوى عدم القول بالفصل فان ظاهر الاصحاب المجوزين لاخراج القيمة عدم الفرق بين النقدين وغيرهما كما يظهر من الحدائق الاعتراف وكذا عن الذخيرة والمسئلة لا يخلو عن اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط في اصلها ومنه مثلها ثم ان المراد بالقيمة هو قيمة وقت الاخراج لانه وقت الانتقال اليها ولو ضمن القيمة قبل الاخراج فتعتبر القيمة وقت الاخراج فالظاهر ان العبرة بوقت الضمان وفاقا للمحكي عن التذكرة اذ بالضمان تستقر القيمة بالذمة ولذا يجوز للمالك التصرف في مجموع النصاب نعم لو لم يف بالضمان ولم يقصد ما ضمن جعل الذمة فسقوطها منزل لا ينتقل الا بالابراء والحاصل ان التقويم اذا كان جائزا او الضمان صحيحا فمقتضاه اشتغال الذمة بالقيمة في وقت التقويم وهو وقت الانتقال ويمكن المناقشة في تعيين القيمة بمجرد التقويم بناء على ان الثابت من النصوص جواز اخراج القيمة لا انه بدفع ان القيمة بدل الاصل فالتكليف انما انتقل الى البدل الى ان يتحقق المبدل وهو اخراج القيمة وليس مجرد الضمان والتقويم بدلا ويقتضي الاستصحاب عدم الخروج عن العهدة الا باخراج القيمة وقت الاخراج نعم لو ثبت التقويم بالاخبار وكان على وجه لا يعلم منه سياقه في مقام بيان مجرد جواز اخراج القيمة لا على اصل ترتب الاثر على التقويم امكن ما ذكره العلامة ولم يثبت وكيف كان فالقول باعتبار وقت الاخراج مطلقا كما هو ظاهر البيان لا يخلو عن قوة **مسئلة** المشهور ان الواجب في الشاة التي تؤخذ في الزكوة في فريضة الابل والغنم وفي الشاة التي يجبر بها الناقص من اسنان الابل المأخوذة في الزكوة لا بد ان يكون جذعا من الضان او ثنيا من المعز بل في الغنية كما عن الخلاف الاجماع عليه واستدل عليه في المعتبر كما عن المنتهى برواية سويد بن غفلة قال اتانا مصدق رسول الله ص وقال نهينا ان ناخذ المراضع وامرنا ان ناخذ الجذعة والثنية وطعن في الرواية بعض المتاخرين بكونه غير مروي في كتب الاخبار للامامية فلا ينجبر ضعفه بالشهرة وفيه ان تدوينها في كتب اصحابنا على وجه الاستناد اليه كما فيما نحن فيه بمنزلة تدوينها في كتب اخبارهم غاية الامر انهم لم يجدوها في الاصول التي انتهى الى الائمة من الاخبار وان كان مسندا بالاخرة الى النبي ص بل وجدوها في كتب العامة مروية بطرقهم لكن وثقوا الطريق على وجه يعتمد عليه هذا كله بعد تسليم العلم بخلو كتب الاصول عنه والا فعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وبالجملة فالرواية التي يستدل بها مثل المحقق والعلامة وان كان سندها غائبا او غير معلوم اقوى من الرواية التي يذكرها الراوي في اصله المعروف مع عدم العلم بسنده وبعمل الراوي له وغيره عليه وانجبار الثاني بالشهرة موجب لانجبار الاول بطريق اولى وقد يستشكل في الدلالة لعدم العلم بنسبة الامر والنهي الى رسول الله ص وفيه ان الظاهر ان مصدق رسول الله ص لا يقول مثل ذلك الا عنه ويؤيده ما عن العوالي انه ص امر عامله بان ياخذ من الضأن الجذع ومن المعز الثني قال ووجد ذلك في كتاب علي عليه السلام ثم انه يمكن الاستدلال على القول المشهور بان ظاهر مثل قوله ص في كل اربعين شاة شاة مساواة شاة الفريضة لشاة النصاب بمعنى انه يجب من كل اربعين واحد لا انه يجب ان يكون الشاة الواجبة في كل اربعين مساوية لاقل افراد تلك الاربعين اذ معلوم انه قد يدفع شاة من غيرها ولو كان ادون من الكل من حيث السن بل اقول ان المفهوم من الروايات هو ان الزكوة المجعولة في الاربعين لا بد ان يكون واحدا منها وجواز دفع البدل انما ثبت من الخارج تسهيلا ولا بد ان لا يكون البدل دونه والا لكان للمالك حيازة مصدق امير المؤمنين عليه السلام وقاسم الانعام ان يقول له اني ادفع شاة الا من غيرها ومعلوم ان شياة النصاب لا يكون فيها ما يكون له اقل من سنة بناء على ما قاله جماعة من المتاخرين من ان النصاب لا يستقر فيه الفريضة الا باكمال الثاني عشر فما له اقل من سنة لا يدخل في النصاب بل في العفو الذي من حكمه ان يجبر به النصاب فان العفو ما كان من النصاب في الحول وح فنقول ان مقتضى ما ذكر وجوب ان لا يكون الشاة المأخوذة في الفريضة اقل من سنة الا ان كان مزيدها اقل السنة

الا انّه لابدّ ان يكون له سنة مرّ اتمامه لحكم البدليّة وما ذكرنا وامكان الظّاهر منه وجوب المسنّة في الثّنيّ والمعز الّا انّه قد استفيد من الخارج بل من بعض الاخبار الواردة في الهدي انّ الجذع من الضّأن بمنزلة الثّنيّ في المعز اعني ماله سنة كاملة ففي صحيحة ابن سنان يجزي من الضّأن الجذع ولا يجزي من المعز الّا الثّنيّ وفي صحيحة حمّاد بن عثمان قال سئلت ابا عبد الله عليه السّلام من ادنى ما يجزي من الهدي قال الجذع من الضّأن قال فالمعز قال لا يجوز الجذع من المعز قلت ولم قال لانّ الجذع من الضّأن يلقح والجذع من المعز لا يلقح وفيها اشارة الى ما عن ابن الاعرابي من انّ الضّأن يجذع في سبعة اشهر والمعز لا يفعل ذلك الّا اذا دخل في السّنة الثّانية فالضّأن يبلغ مبلغ المعز في الفحولة اذا كان له سبعة اشهر والحاصل انّ وجوب ما دخل في الثّانية في المعز ثبت بما تقدّم من وجوب كون الفريضة واحدة من النّصاب ولا بدّ منها من حيث المالية واما كفاية الجذع من الضّأن فلما استفيد من الخارج من اخبار الهدي من بدليّته للمعز الدّاخل في الثّانية وح فمخالفة اهل اللّغة في معنى الثّنيّ وانّه ممّا دخل في الثّانية او الثّالثة لا يقدح في المقام لانّ المستفاد من الادلّة وجوب اخذ من الاربعين المطلق الّذي قد يكون بعضها او كلّها ممّا لم يبلغ ازيد من سنة والواحدة الثّانية في الكلّ الصّادقة على كلّ واحدة لم يبلغها ازيد من سنة كما لا يخفى واما اختلافهم في معنى الجذع وانّه ما دخل في الثّانية كما عن المشهور او كلّ له ستّة اشهر او سبعة او ثمانية او تسعة او عشرة فهو ايضا لا يقدح بعد ما ثبت من الخارج كون الضّأن اذا بلغ سبعة اشهر او ثمانية بمنزلة المعز البالغ سنة في اللّقاح والضّراب مع انّه يمكن ان يستند على عدم كفاية ما دون سبعة اشهر او ثمانية بوجوب الاقتصار في كفاية الاقلّ من سنة على المتيقّن هذا في زكوة الغنم واما في زكوة الابل فالشّاة وان كانت لا ان قرينة تقويمها في باب الجبران بعشرة دراهم يدلّ على ارادة المتعارف منه لا ارادة المسنّ ولو كانت سنّها ازيد من سنّ بنت الاتب مخاض يؤيّد ذلك انّ خمسة سنة لا يبلغ قيمته شاة فضلا عن ان يكون قريبا من بنت مخاض بعد القطع بواسطة القرائن على عدم كفاية المسنّ فان حصل الظّنّ بانّ الفرد المتعارف الّذي وجب في نصاب الغنم وفي فريضة فهو والّا فمع عدم الاجماع لا بدّ من الرّجوع الى ما يحصل فيه اليقين بالبراءة وهو ما اشتهر بين الاصحاب وادّعى عليه الاجماع واعلم انّ تفسير الجذع من الضّأن بما له سبعة اشهر منسوب الى المشهور بل عن بعض انّه لا يعرف قول غيره بعض بين الفقهاء والّا فقد مرّ انّ المحكيّ في المجمع عن حيوة الحيوان انّ الصّحيح عند اصحابنا والمشهور بين اهل اللّغة انّ الجذع ما كان له سنة تامّة ولذا ذهب بعض متأخّري المتأخّرين الى وجوب ما له سنة في المعز والضّأن كليهما والحاصل انّه بعد ما ثبت بالنّبويّ المرويّ في المعتبر والمنتهى والغوالي المحكيّ عن غوالي اللّئالي وجوب الجذع والثّنيّ فنقول وان اختلف اهل اللّغة في تفسيرهما الّا انّه لا يضرّنا الاختلاف امّا في الثّنيّ فلتردّده في كلام اهل اللّغة بين ما دخل في الثّالثة وما دخل في الثّانية والاشهر ظاهرا هو الاوّل الّا انّه لا محيص عن حمل ما يجب في الزّكوة على الثّاني لاتّفاق العلماء ظاهرا على ذلك واطلاق قوله ع في كلّ اربعين شاة شاة خرج ما دون السّنة بالاتّفاق وبقي الباقي وتوهّم انّ الواجب قد يقيّد بكونها ثنيا والفرض اجماله فيجب الرّجوع الى قاعدة الاشتغال مدفوع بانّ الروايتين في انفسهما لم يكونا حجّة والثّابت من عموم الروايتين وعمل الاصحاب هو عدم جواز ما دون السّنة فيقيّد به المطلق ويعمل باطلاقه في غيره والوارد في كلام الاصحاب وان كان لفظ الثّنيّ كما في الروايتين الّا انّ مرادهم منه المعنى الثّاني فانّ المستند زهرة قد ادّعى الاجماع على عدم كفاية ما دون الثّنيّ ثمّ فسّره في الحجّ بالمعنى الثّاني فظاهره كونه اجماعيّا وهكذا المتأخّرون لم يريدوا منه الّا المعنى الثّاني هذا كلّه مضافا الى ما سيجيء في صحيحة حمّاد واما في الجذع فهو وان اشتهر بين اللّغويّين انّ كان تفسيره بما دخل في الثّانية كما قيل انّ المشهور بين المتأخّرين على ما حكي غير واحد كالصّوما كلّ سبعة اشهر بل عن مجمع الرّوضة انّه لم يعلم قول غيره بين الاصحاب فيكون الكلام فيه كما في الثّنيّ من وجوب الرّجوع الى المطلقات لانّ عمل الاصحاب لم يجبر الروايتين الّا في عدم اجزاء ما دون سبعة اشهر فيعمل بالاطلاق في غيره وفي الغنية فسّر الجذع بما دون السّنة في باب الحجّ بعد ان ادّعى الاجماع على وجوب الجذع في الزّكوة هذا كلّه مضافا الى حكم التّقيّ المعتضد منها لحمّاد بن عثمان المرويّة في باب الهدي من التّهذيب في تعليل اجزاء الجذع من الضّأن وعدم اجزاء الجذع من المعز بانّ الجذع من الضّأن يلقح ومن المعز لا يلقح ومن المعلوم انّ الضّأن يلقح لدون السّنة فعلم من ذلك انّ الجذع من الضّأن دون السّنة بل سبعة اشهر كما عن ابن الاعرابي التّصريح به فانّ امر التّعليل انّ علّة اجزاء الجذع من الضّأن قابليّته اللّقاح وعلّة عدم اجزاء الجذع من المعز عدم قابليّته لذلك فيدلّ على انّ المعز القابل للّقاح يجوز في الهدي فاذا انضمّ الى ذلك ما في صحيحة ابن سنان في باب الهدي من التّهذيب من انّه يجزي من الضّأن الجذع ولا يجزي من المعز الّا الثّنيّ علم من ذلك انّ الثّنيّ ما دخل في الثّانية فقد ثبت تفسير الجذع والثّنيّ من هاتين الصّحيحتين ثمّ انّه يمكن الجمع بينهما وبين ما عن اكثر اهل اللّغة بناء على شيوعهم من انّ الجذع ما دخل في السّنة الثّانية بانّ الجذع في هذه الاخبار ما كان في اوّل زمان الجذع وعنه فيكون المراد هو المعنى الّذي يكفي فيه التّلبّس بالمبدأ في الجملة كما قال ابن الاعرابي انّ الضّأن يجذع لسبعة اشهر او ثمانية ومراد اللّغويّين هو المعنى الاسميّ وهو ما صار كاملا في ذلك ويتحقّق في السّنة الثّانية وكون قول الرّاوي في الحديث النّبويّ ع نهينا عن اخذ الرّاضع وامرنا باخذ الجذع قرينة على ارادة اوّل مراتب الجذع **مسئلة** اعلم انّه لا خلاف ظاهرا في انّه لا يجوز اخذ المريضة في الفريضة مط ولا الهرمة وهي البالغة اقصى ——— ولا ذات العوار ويدلّ على الاخرى مضافا الى ما دلّ على الاولى من انّه مقتضى اشاعة الفريضة في النّصاب

صحيحة ابي بصير في حديث الابل ولا تؤخذ الهرمة ولا ذات عوار الّا ان يشاء المصدّق ويعدّ صغيرها وكبيرها والظّاهر انّ المراد بالاستثناء ما اذا رأى السّاعي المصلحة في اخذها وامّا اذا اراد المصدّق بالفتح فهما من باب القيمة لانّ جواز الكلّ اخذها والمصدّق بالفتح دفعها من باب القيمة لانّ اخذها مفوّض الى مشيّة المصدّق اذ ليس له ان يؤخذ الّا ما شاء الله ثمّ انّه لو كان جميع النّصاب موصوفا باحد الثّلثة لم يلزمه المالك بغيرها السّليم ولو كان ملفّقا من الاثنين او الثّلثة لا يؤخذ الاخر والظّاهر انّه لا خلاف في عدّ الرّبي بضمّ الرّاء وتشديد الباء على وزن فعلى اذا فسّرناه بما يربّى في البيت لاجل اللّبن ——— لا نرح من الدّواجن وليس فيها شيء لكونها معلوفة وفي رواية زرارة المحكيّة عن التّهذيب نفي ثبوت الزّكوة في الدّواجن كالاخذ في عدّها اذا فسّرناها بما هو المشهور في تفسيرها من انّها الوالدة مطلقا والقريبة العهد من الولادة ولا انّه يؤخذ في الفريضة لكونها نفساء فهي مريضة ولذا لا يقام الحدّ على النّفساء واما للزّوج لاضراره بولدها واما للاضرار بالمالك واما للتّعبّد بقوله ع في موثّقة سماعة لا يؤخذ الاكولة والاكولة الكبيرة من الشّاة تكون في الغنم ولا والدة ولا الكبش الفحل والظّاهر انّ الوالدة القريبة العهد بالولادة نعم في رواية ابن الحجّاج المرويّة في الفقيه ليس في الاكيلة ولا في الرّبي الّتي تربّى اثنين ولا شاة لبن ولا في فحل الغنم صدقة الّا انّ المقيد هنا الاتفاق على المنع ثمّ ظاهر الروايتين اطلاق المنع حتّى لو رضي المالك فلو دفعها لم يجز انّ ظاهر الرواية الثّانية كما سيجيء وروده في مقام الترخيص للنّهي واما الاكولة وفحل الضّراب المحتاج اليه فظاهر المحكيّ عن الفاضلين في النّافع والارشاد والشّهيد في اللّمعتين انّهما لا يعدّان في النّصاب خلافا للحلّي في الاخير ولعلّه لرواية ابن الحجّاج المتقدّمة الدّالّة على نفي الصّدقة فيها وفيه اشكال لانّ الظّاهر من الرواية ولو بقرينة ذكر الرّبي عدم جواز الاخذ لتشبيهها له بعدم تعلّق الزّكوة بها وهذا اولى من حمل الرواية على ظاهرها وطرح الرواية بالنّسبة الى حكم الرّبي وشاة اللّبن لانّ يراد من الرّبي المعلوفة لاجل كونها مربية للاثنين ويراد من شاة اللّبن التّفسير الاوّل المتقدّم للرّبي وكيف كان فرفع اليد عن العمومات مثل قوله ع عدّ صغيرها وكبيرها وقوله في كلّ خمس حقّة ونحوها بهذه الرواية وان ضعف سندها مشكل نعم لو دفع المالك الاكولة وفحل الضّراب فظ الروايات الاولى وان كان عدم الجواز الّا انّ ظاهر الثّانية بيان العفو كما عن المنتهى عدم الخلاف في جواز اعطائها واعطاء الرّبي لو تطوّع المالك وهو كذلك لانّ الظّاهر من الرواية ارادة التّسهيل على المالك وانّ هذه الاربعة كان لم يتعلّق بها الفريضة فتخرج اولا من الانعام ثمّ يقسّم الباقي ويؤخذ منه الحقّ ولا ينافي ذلك ثبوت هذا التّسلّط للمالك بالنّسبة الى اي شاة اراد افرازها قبل القسمة بل لانّ لا يدفع شيئا ويدفع الفريضة من الخارج لانّ بيان الخاصّ لا ينافيه بيان العامّ مع عدم العلم بسبق علم المصدّق بهذه الكلّيّة فلعلّه يبيّن له اولا عدم التّسلّط على هذه بالخصوص للاهتمام بشأنه ثمّ بيّن عموم نفي التّسلّط او لم يبيّنه هذا الشّخص صلّى العلم به بعد احتياجه **مسئلة** الظّاهر انّه لا خلاف بين الاماميّة في تعلّق الزّكوة بالعين وصرّح في الايضاح باجماع الاماميّة على ذلك وحكى دعوى الوفاق عن غير واحد نعم حكي في البيان عن ابن حمزة انّه حكى عن بعض الاصحاب تعلّقها بالذّمّة لكن المستفاد من الشّهيد ره في البيان في ذكر تفريعات المسئلة انّ هذا القائل لا ينكر انّ لها تعلّقا بالعين في الذّمّة حيث قال امّا لو باع المالك النّصاب على القول بالذّمّة يصحّ البيع قطعا فان ادّى المالك لزم والّا السّاعي تتبّع العين فينفسخ البطلان ويتخيّر المشتري والعلم بهذا ولم ينقل هذا الخلاف غير الشّهيد ممّن عادته نقل الخلاف ويدلّ على المطلب ايضا موثّقة ابي المعزا عن الصّادق ع انّ الله شرك بين الفقراء والاغنياء في اموالهم فليس لهم ان يصرفوا الى شركائهم دلّ على الشّركة ولازمها هو عدم جواز التّصرّف فيها على غير وجه الدّفع الى المستحقّين وحسنة بريد العجلي بابن هاشم في باب الزّكوة انّه لا تدخل المال الّا باذن صاحبه فان اكثره له ونحوها ما عن نهج البلاغة فيما كتبه ع لمصدّقه ويدلّ عليه ايضا الامر فيها بتقسيم المال مرّات متعدّدة ثمّ يبقى ما فيه وفاء لحقّ الله ويدلّ عليه ايضا رواية ابي حمزة عن الباقر ع عن الزّكوة يجب عليّ في موضع لا يمكنني ان اؤدّيها قال اعزلها فان اتّجرت بها فانت لها ضامن ولها الرّبح فان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك شيء فان لم تعزلها واتّجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الرّبح ولا وضيعة عليها بل يدلّ عليه جميع اخبار الاخراج والعزل فتدبّر ويدلّ عليه في الغلّات والنّقدين مثل قوله ع فيما سقته السّماء العشر وقوله ع في كلّ مائتي خمسة دراهم وفي كلّ اربعين درهم فانّ المتبادر من اللّام فيهما ربع العشر ولما قوله ع في زكوة الانعام في كلّ خمس من الابل شاة وقوله في كلّ خمسين حقّة وفي كلّ ثلثين تبيع ونحوهما ممّا ليس المخرج من النّصاب فانّه لا بدّ من صرف عن ظاهرها بناء على القول بالذّمّة وحملها على ارادة انّ فيها جزء مشاعا بالنّسبة الى الكلّ كنسبة قيمة الفريضة الى قيمة المجموع ولا ريب انّ هذا معنى لا يفهم بدون القرينة الجليّة بل المتبادر من ذلك وجوب شاة كلّي في ذمّة المكلّف ثمّ يحمل على المعنى الّذي ذكر بقرينة ما ذكرنا بل قوله في زكوة الغنم في كلّ اربعين شاة شاة ايضا لا يدلّ على ذلك وان كان في بادي النّظر نظير قوله في كلّ اربعين درهما درهم الّا انّ الاستعمال الفرد من الاعداد المماثلة في الكسر المنسوب الى المجموع شايع كما يقال رطل من عشرة ارطال ويراد عشرة لا بقي ذلك في غير المثليّات وكيف كان فظاهر قوله في كلّ اربعين شاة شاة ثبوت واحد غير معيّن في المجموع فيكون الواجب كلّيا صادقا على كلّ واحدة لا جزء مشاعا مع انّ هذا ايضا غير مراد لجواز دفع شاة اخرى من غير النّصاب على وجه الاصالة دون القيمة اتّفاقا في النّظر فليست الظّرفيّة باقية على معناها ما مشاعا الحقيقي

اللهم الا ان يقال ان ... ويتمم بثبوت واحد في الاربعين على سبيل الفرضية الحقيقية ولا ينافي ذلك بجواز الشياع منها ذلك الواحد ممثله
من غير النصاب من باب البدل لا القيمة ثم ان القول بتعلق الزكوة بالعين تعلق الشركة وان كان ظاهر ما تقدم من الاخبار بل ظاهر معاقد الاجماعات
بل صريح في موضع من الايضاح ... الا ان الذي يقتضيه ملاحظة احكاما كثيرة للزكوة منافيها الشركة
وهي كثيرة منها ظهور النص والفتوى في جواز اخراج الزكوة من غير العين ودعوى كون المال من باب ضمان العين ببدله مع انه خلاف المعهود من ضمان
البيع بقيمته دون مثله تكلف خارج عن مدلول النصوص والفتاوى الا ان مراده تنهد اخراج الزكوة من مال اخر كما هو ظاهر ثبوت الضمان لا انتقال الى
بدله بان يحصل شبه معاوضة وان ذلك كله تكلف واضح ومنها حسنة عبد الرحمن البصري عن ابي عبد الله في رجل لم يزك ابله او شاته عامين فباعها على
من اشتراها ان يزكيها لما مضى قال نعم يؤخذ منه زكوتها ويتبع بها البايع او يؤدي زكوتها البايع فان ظاهرها ان اداء البايع من غير المبيع
يمضي الزكوة لابد لها وهذه وان استدل بها على الشركة من جهة تتبع الساعي العين لا يستلزم الشركة كما سيجيء بل دالة لما ذكرنا ولما سيجيء على عدم الشركة
ويدل على كون المخرج من غير العين نفس الزكوة لا بدلها بعد ضمانها ما دل على جواز اداء القرض زكوة القرض وما دل على تعجيل الزكوة وما
دل على احتساب الدين من الزكوة وما دل على اشتراط اخراج الزكوة على المشتري وعلى متقبل الارض وغير ذلك ومنها انه لو كان الشركة حقيقية
لم يفد اداء البايع زكوة المبيع في صحيح بيع النصاب مع انه ثابت بالصحيح المتقدم ضرورة ان الفريضة في النصاب اذا كان مال الغير فان صح للمالك
بيعها لم يؤخذ من المشتري والا لم ينفع اداء الزكوة بعد البيع بل يكون نظير بيع مال الغير ثم اشترائه منه ودعوى ان اداء الزكوة يقوم مقام اجازة المالك
مع انه لا يتم الا اذا كان المبادر بالاداء الامام او نائبه ... لان للفقير الذي ليس له ولاية على المال الا بعد قبضه ... مدفوعة بان مقتضى مفهوم
الاجازة رجوع حصة من الثمن الى الفقير والمفروض عدمه ودعوى ان الوقوع من المالك عوض الثمن كما ترى وكيف كان فلا محيص على القول بالشركة
عن القول ببطلان البيع في الفريضة عند تعقبه باداء الزكوة الا ان يجيز الامام او وكيله فيؤخذ حصته من الثمن كما هو مقتضى البيع الفضولي
كما التزم به بعض المعاصرين القائلين بالشركة وقد عرفت ظهور النص في خلافه من جهة حصر الامر بين اخذ الزكوة من المشتري وبين تاديته
البايع الزكوة وظاهره ايضا تخيير البايع ومنها ان الشركة لو كانت حقيقية لم يتصور ذلك في الزكوات المستحبة كزكوة ما عدا الغلات الاربع من المكيلات
وزكوة غلات اليتيم وزكوة الدين ولا ريب في اتحاد سياق تعلقها بالعين مع سياق تعلق الزكوة الواجبة بل اشتمل بعض الروايات على بيان ثبوت الزكوة
في الواجب والمستحب معا ولذا نعلم حمل مثل ذلك على مطلق الايجاب لا خصوص الوجوب والاستحباب ومنها انه لو كان الشركة حقيقية لكان نما
الفريضة تابعة لها وكان المالك ضامنا لمنفعتها استوفاها ام لا مع ان الظاهر من النص والفتوى عدمه اما النص فلصحيحة عبد الرحمن المتقدمة
الواردة فيمن لم يزك ابله وغنمه عامين ثم باعها فان اقتصار الامام ... بل السائل على وجوب الزكوة ظاهر في عدم استحقاق الفقراء النما كالولد
والصوف ولبن واجرة الابل وان لم يستوف منافعها اذ لا يتوقف القضاء على الاستيفاء مع ان الابل والغنم في العامين لا يخلوان عن نتاج كثير ودعوى
ان المقام مقام بيان ضمان الزكوة لا ضمان توابعها بل هي مستفادة من قاعدة ضمان المال المدفوعة بان قاعدة ضمان توابع المال ليس مدركها
الا عموم الاخبار الواردة في الجزئيات الخاصة مثل هذا المورد ونحوه وليس في النصوص باب مستقل يعرفه السائل من ذلك الباب ومن هنا يمكن
دعوى ظهور كلام جماعة في عدم ضمان النماء حيث صرحوا بانه لو مضى على النصاب احوال لم يلزمه الا زكوة حول واحد فان ظاهرهم الاقتصار على
اصل الزكوة وعدم التعرض لحكم الفرع ظاهر في انه ليس عليه الا الاصل لان بنائهم على ذكر ضمان توابع المال عند ذكر ضمانه خصوصا مثل هذا المال
المشتبه ... ومن هنا قال في الايضاح واورد على الشركة عدم ملك الفقير لو نتجت الاربعون قبل اداء الزكوة وبعد الحول وظاهر كلام المورد
انه اتفاقي والحكم وان لم يثبت بهذا المقدار الا انه يصح مؤيدا للنص بعد تأييده بخلو كلمات الاصحاب عن التعرض لضمان النماء والمنافع عند حلول
الاحوال على النصاب مع مساعدة السيرة عليه اما ما سبق في رواية ابي حمزة من انه اذا اتجر بها في جملة المال فلها الربح وليس عليها الوضيعة
فهو مع انه خلاف القاعدة من جهة لزوم المعاملة بمال الغير من دون الاجازة ومن جهة وقوعها للغير حتى اذا كانت بمال في الذمة ثم دفع ما
الغير معارضة بصحيحة عبد الرحمن المتقدمة الدالة على عدم لزوم الثمن وتتبع الساعي المال الا ان يقال باختصاص كل في مورده وان من عامل بمال الغير
فان اطلع على عينه فلا اخذ ها والا فله الربح وعلى العامل الوضيعة كما تقدم في مال اليتيم وكما ورد في المال المغصوب ... مع المذكورة
في محلها وكيف كان فالظاهر ان القول بالشركة الحقيقية مشكل ويمكن ان يقال ان معنى تعلق الزكوة بالعين هو ان الله تعالى اوجب على المكلف اخراج
الجزء المعين من المال ويكون شيء من العين حقا للفقراء بمعنى استحقاقهم ان يدفع اليهم وعدم جواز التصرف فيه بوجه اخر لا بمعنى ملكهم له بمجرد
حلول الحول الا ان الشارع اذن للمالك في اخراج هذا الحق من غير العين ... فان اخرجه من غيره فله ذلك وان لم يخرجه من العين ولا من
غيرها فللساعي تتبع العين لان الحق قد ثبت ... في العين حق للفقراء لا املاك لهم فلو لم يخرجه المالك من المال ولا من غيره اخرجه الساعي من المال
لا من غيره لانه لا تسلط له على غيره فان حق الفقراء في النصاب ... بسبيل الاشاعة في مجموع النصاب بمعنى اشاعة الجزء لكن ...

في التام اما في الغلات فلا تصريح بثبوت العشر ونصف العشر فيهما واما النقدين فكذلك واما الابل والبقر فلانه لا يجزي فيها بعد القول بالتعلق
بالعين غير الاشاعة المذكورة واما الغنم فلانه وان امكن فيها كون الحق فردا ما من النصاب بل بما يدعى انه ظاهر قوله في كل اربعين شاة شاة الا ان الظاهر
بعد التامل خلافه اما الاول فلان المستفاد من ادلة تعيين الزكوة وملاحظة حال المزكي ولعن غيره على وجه الظهور بل القطع جواز تعلق الزكوة بالمال
تعلق الجزء بالكل بمعنى ان كل جزء من المال يتعلق به الزكوة فيتعلق لكل جزء منه بعد اخراج الفريضة انه مزكى لا ان الزكوة تتعلق بالنصاب بمعنى تعلقها
وكونه بعضا من مجموع ويشهد لما ذكرنا ورود كثير من الاخبار بدخول حرف الاستعلاء على المال الظاهر في كونه على وجه البسط والتوزيع واشتمالها
المجموع بالجزء على سبيل الاستيعاب واما ثانيا فلان المراد بالشاة الموجود في الاربعين لو كان هو الفرد المنتشر في شياه العالم فهو لا يصح
الا على تقدير الارجاع الى الاشاعة التي ذكرناها كما سيجيء وان اريد به الفرد المنتشر في النصاب وجب فيه التقييد بجواز الاخراج عن غير النصاب مع ان
ظاهرهم جواز اخراج الجذع من الضان لا على وجه البدل مع ان النصاب لا يؤخذ فيها مما له دون احد عشر شهرا وكذا ظاهرهم عدم جواز اخراج
اقل من السن المقرر مع ان النصاب فيه لا يبلغ السن الا ان نلتزم بكون الجذع على وجه البدل وبعدم جواز اخراج غير النصاب بل يجوز الاخراج منه
وان لم يبلغ حد السن فالتحقيق ان حاصل معنى قوله في كل اربعين شاة شاة هو ان في كل اربعين شاة جزء يعادل شاة من شياه العالم متصفة بكونها
جذعا من الضان او ثنيا من المعز غير مريضة ولا كذا الى اخر ما يعتبر في الفريضة والظاهر ان من يقول بالفرد المنتشر لا ينكر لما ذكرناه اولا الا انه يقول
بان الشارع ضبط ذلك الجزء المشاع بواحد من المجموع فاوجب اخراج الواحد فالواحد من الاربعين نفس الفريضة لا انه معادل الفريضة ويرد
صريحا ما في الروايات المعتبرة المتقدمة بعضها من امر المصدق بتقسيم المال مرات متعددة حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله تعالى اذ لو كان الفريضة الفرد
المنتشر كان مقتضى القاعدة عدم تسلط الساعي على دعوى القسمة فكيف امره بالاجبار بالتقسيم مع كون معظم كلامه في بيان رعاية جانب المالك
والتسهيل عليه في الامر فافهم كما يظهر لمن لاحظ ذلك واذا عرفت ان القائل بالواحد الكلي ايضا لا ينكر ثبوت الحق في كل جزء الا ان الشارع اوجب اداءه هو
ضابط لذلك الجزء ظهر انه لو تلف بعض النصاب بغير تفريط قبل التمكن من الاداء سقط من الفريضة بحسابه عند هذا القائل ايضا لانه انما يقول بوجوب
دفع تمام الفريضة لحق المجموع فلابد من تقسيطها على المجموع ولو تلف البعض بالتفريط لم يسقط من الفريضة شيء بل يكون الفريضة في الباقي لبقاء القدرة
على اداء الواجب بما بقي مصداق واحد للفرد المنتشر ولا ينتقل الحق فيها الى التالف ولا الى البدل الخارجي نعم للمالك اعطاء القيمة او البدل من البعض
التالف بل من البعض الباقي ايضا لكن ثمرة كون الفريضة في الباقي فهو تظهر فيما لو باع الباقي فان الساعي يتبع العين والظاهر ثبوت ذلك على المختار من
الاشاعة لان تفريطه لا يوجب الرجوع الى البدل ما دام يمكنه اخراج الحصة الواجبة مما في يده وتوزيع الحصة على التالف والباقي انما يختص في غير
الكسر المجبور بل انما اذا وجب اخراج مقدار كسر خاص مخير في جعله في ضمن اي جزء من الاجزاء الخارجية للعين فلا يرتفع التكليف باخراج ذلك
المقدار الا اذا تلف العين كلا نعم في صورة الاشتراك بين شريكين حيث لا يمتاز حصة احدهما الا بالتراضي يلزم الحكم بسقوط جزء من نصيب كل منهما
بنسبة التالف فتدبر **مسئلة** لو امهر امرأة نصابا وحال عليه الحول من حين تملكه مستجمعا للشروط وجب عليها الزكوة فان اخرجت الزكوة
وطلقها الزوج قبل الدخول فللزوج نصف الكل من الباقي لوجود المقتضي لتملك نصف الصداق وانتفاء المانع وليس لها اعطاء نصف الباقي و
قيمة نصف المخرج لعدم المقتضي للعدول الى القيمة وقيل ان حق نصف المجموع على الكسر المشاع فيما نقص بعض المجموع يبقى ذلك الكسر و
مقداره نصفه لكل من الباقي هو ثلثا الباقي ومعادل للنصف لا انه نصف حقيقة فالتحقيق ان له نصف الباقي ونصف قيمة المخرج وفاقا للشهيد خلافا
للمحكي عن المبسوط وهو الظاهر من المحقق في المعتبر ولو طلقها قبل الاخراج فمقتضى القاعدة اشتراك المال بين الفقراء والمراة والزوج فللزوج نصف
الكامل وليس لها ان ينقص من نصيبه نعم للمراة ان يقسم المال بينها وبين الزوج ويضمن للفقراء وليس للزوج اجبارها على الضمان بناء على قدرتها
على الجمع بين اداء الزكوة من غير المال واعطاء الزوج النصف الكامل لان الزكوة متعلقة اولا وبالذات بالعين فهذا المال يجب ان يخرج منه سهمان
نصف للزوج وعشر مثلا للفقراء فيخرجان كما في الارث ولو هلك النصف بتفريط منها كان للساعي تتبع العين من النصف الموجود وللزوج الباقي بعد
اخراج الزكوة ويغرم له قيمة المخرج **مسئلة** الاقوى تعلق الزكوة بالحنطة والشعير بعد انعقاد الحب وبالتمر بعد احمراره واصفراره
وبالزبيب بعد انعقاد الحصرم على المشهور كما صرح به جماعة لصدق الحنطة والشعير بمجرد اشتداد الحب فيتعلق بهما الزكوة بالعمومات فيثبت في البسر
والحصرم بالاجماع المركب مضافا الى ان مقتضى العمومات وجوب الزكوة فيما سقته السماء وادلة تعلق الزكوة بالحنطة والتمر مثلا لا تنهض
للتقييد هنا لان المتبادر منها ارادة الاجناس الاربعة في مقابل الاجناس الاخر مضافا الى صحيحة سليمان بن خالد في النخل صدقة حتى يبلغ خمسة
اوساق والعنب مثل ذلك حتى يبلغ خمسة اوساق زبيبا فان الظاهر منه ثبوت الزكوة في ثمرة النخل وفي العنب بمجرد بلوغهما خمسة اوساق اذا قدر
تمرا او زبيبا فقوله زبيبا حال مقدرة وجعل الحال مقدرة وان كان خلاف الظاهر الا انه لا مجال لانكاره عند المصنف وتقدير التمرية
في ثمرة النخل انما يستفاد من بلوغ خمسة اوساق لان ما يجعل في الوسق هو حمل الابل هو التمر غالبا لا الرطب فهو كقولك ان هذا

الزرع الاخضر فيه كذا وكذا حملا او وسقا ويدل عليه ايضا صحيحة سعد سعيد عن مولانا الرضا وهل على العنب زكوة او انما تجب عليه اذا صيّره زبيبا قال
نعم اذا خرصه اخرج زكوته فان الظاهر ان زمان خرص العنب قبل زمان صيرورته زبيبا بمدة واما قوله في صحيحة اخرى بالسند المتقدم لسعد سعد عن
الرضا عن الزكوة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى يجب على صاحبها الزكوة قال اذا صرم واذا خرص فيحتمل الحمل على التخيير بمعنى انه يخرج في ذلك
ويحتمل ان يراد من زمان الصرام زمان قابلية النخلة للصرم والاكل لا وقت تعارف الصرام وكيف كان فدلالة الصحيحين على تعلق الوجوب في زمان
الخرص مما لا ينكر بناء على ما هو المصرح به في المعتبر بل الظاهر ان المتعارف هو ما قبل يبس الثمرة ومنه يظهر جواز التمسك للمطلب بالاخبار الدالة على
الخرص وتعيين النبي صلعم عبد الله بن رواحة خارصا ——— ومما ذكرنا يظهر جواز التمسك باخبار الخرص كما نبه عليه في المسالك
اذ زمان الخرص كما صرح به في المعتبر هو قبل يبس الثمرة ومن هنا يشكل الجمع بين ما اختاره المحقق في المعتبر وما في الشرائع النافع من ان
وقت التعلق هو عند التسمية تمرا وزبيبا ونسبة الخلاف الى الشيخ والجمهور ثم ذكر جواز الخرص على المالك ثم نسبة الخلاف في الجواز الا الى بعض الرواية
عن ابي حنيفة ثم ذكر في الفروع ان الخرص حين يبدو صلاح الثمرة قال لانه وقت الامن على الثمرة من الجائحة ثم ذكر ان صفة الخرص ان يعدل الشيء لو صار تمرا او
العنب لو صار زبيبا فان بلغ الاوساق وجب الزكوة ثم خيرهم بين تركه امانة في يدهم وبين تضمينهم حق الفقراء ويضمن لهم حقهم فان اختاروا
الضمان كان لهم التصرف كيف شاؤا وان ابوا جعله امانة ولم يجز لهم التصرف بالاكل والبيع والهبة انتهى وذكر في باب الفرق بين الزرع والنخل والكرم
في جواز الخرص في الاخرى وعدم جوازه في الاولى ان ارباب النخل والكرم يحتاجون الى تناوله رطبا قبل جذاذه واقتطافه وليس كذلك الاخبار بعد

مسئلة لا خلاف ظاهرا كما عن الرياض والمنتهى والمعتبر والخلاف في ان الزكوة انما تجب بعد اخراج حصة السلطان في الجملة ويدل عليه
الاخبار كصحيحة ابن مسلم وابي بصير عن ابي جعفر ع قالا له هذه الارض التي يزارع اهلها ما ترى فيها فقال كل ارض دفعها اليك السلطان فاجرتها فيما
فعليك مما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج الله منها العشر انما عليك فيما حصل بيدك بعد مقاسمته لك ونحوها غيرها
مع ان المزارع اذا وقعت على حصة من الزرع فلا يجب على الزارع زكوة حصة صاحب الارض اعني السلطان نعم لو اخذ خراج الارض من غير الزرع احتاج
الحكم بوضعه الى دليل خاص او ادخاله في المؤنة التي سيجيء الكلام فيها والاخبار المتقدمة بعضها مختص بحصة وكذا معاقد الاجماعات الا ان
في حصة السلطان في عباراتهم بمطلق الخراج سواء كان نقدا او حصة من الزرع كما حكى تفسيره بذلك عن المحقق والشهيد الثانيين والصيمري
لكن ظاهر معقد اجماع المعتبر والتذكرة خصوص الحصة قال في المعتبر خراج الارض يخرج وسطا ويؤدي زكوة ما بقي اذا كان نصابا لمسلم عليه
فيها انتهى ونحوه عن التذكرة بل هذا ظاهر كل من عبر بالحصة على هذا فالخراج اذا اخذ من النقد فان كان بدلا عن الحصة فلا
من وضعها على ملك الحصة بناء على ان تمام الزرع من المؤنة فان نقص قيمة الحصة عن الثمن فلا زكوة فيها لكن لا يوجب وضع تمام الثمن على باقي الزرع
لانه ليس مؤنة له بل لحصة منه نعم لو اخذ الخراج من باب اجرة الارض وضع على الجميع والحاصل ان ما ياخذه السلطان اما ان يكون حصة من الزرع
حين تعلق الزكوة كسائر الشركاء في اصل الزرع او يستولي عليها بمجرد ذلك بحيث لا يمكن المالك من منعه عنها واما ان يكون حصة من الحاصل يقتسمها
او بعضها من الغلة بعد تعلق الوجوب واما ان يكون نقدا بنفسه او ياخذه قبل تعلق الوجوب او بعده فان كان الماخوذ حصة فان استحقه في الزرع
قبل تعلق الزكوة استحقاق الشركاء او استولى عليها استيلاء الغاصبين فلا اشكال في ان النصاب معتبر بعده لكون الحصة على التقدير الاول غير
مملوكة له وعلى الثاني غير متمكن من التصرف فيه لاجل الغصب فان الغصب في المال ايضا وان استحقه واخذه بعد تعلق الوجوب فعلى الاول بعد من المؤنة
وعلى الثاني بعد من غصب بعض النصاب الزكوي وعلى اي تقدير فلا اشكال في استثناء الحصة الا في الصورة الثالثة بناء على عدم استثناء المؤنة فانه ان
كان مقتضى هذا القول عدم استثنائها الا ان الاخبار والاجماعات المتقدمة كاف في ذلك واما الاشكال فيما اذا اخذ النقد فقد عرفت ان الاخبار
الاجماعات مختصة بالحصة فالخراج بالمعنى الاخص لا دليل على اخراجه على القول بعدم اخراج المؤنة وعلى القول باخراجها فلا اثم على تقدير بسطه على جميع
الحاصل ان يكون معاوضة على الحصة المستحقة قبل تعلق الوجوب بل لا بد من وضعه على الحصة فان نقصت عنه فلا يوضع باقيه على ما في الزرع لانه
كاشتراء الحصة من الشريك فان الثمن معدود من مؤنة المبيع دون غيره ومن هنا ظهر ما في تصريح بعض المعاصرين بان ظاهر النص والفتوى
اخراج الضمين يعني الحصة والخراج الماخوذ بدل الحصة لعل الى ما ذكرنا ينظر كلام العلامة فيما حكي عنه في التذكرة قال لو ضرب الامام الخراج من غير
حصة فالاقرب وجوب الزكوة في الجميع لانه كالدين وقال بعض مشايخنا انه محتاج بظاهر النصوص والفتاوى في قوله فقد عرفت ظهور الجميع في الحصة
ثم ان ظاهر الاخبار بل الفتاوى اختصاص استثناء الحصة والخراج ولو كان نقدا بكون الارض خراجية اي باخذ السلطان العادل منه الخراج
عند بسط اليد وعند قصور يده باخذ الجائر سواء كان الارض للمسلمين كالمفتوحة عنوة وارض صالح عليها اهلها او من الانفال المختصة
بالامام لعموم الاخبار لم بعضها واما الماخوذ من غيرها باسم ولو كان الخراج المقاسمة فلا دليل على اخراجه الا على القول باستثناء المؤن
وكذا الظاهر اختصاصها بالسلطان المخالف فما ياخذه سلاطين الشيعة ملحقة بالمؤن ان قلنا بجواز اخذ الخراج والمقاسمة له بل وجوبه

في الجملة كالسلطان المخالف فالظاهر الحاقه في استثناء حصته لان ظاهر الاخبار استثناء هذه الحصة من المال لا من حيث ان اخذه مخالف كما لا
ثم ان ما ياخذه المخالف باسم الخراج والمقاسمة فالظاهر انه لا اشكال في عدم اجزائه عن الزكوة وفي الغنية وعن التذكرة دعوى اتفاق الامامية ويدل
عليه الاخبار المستفيضة في ان على المتقبلين سوى قبالة الارض العشر ونصف العشر ويدل عليه بحوى عدم احتساب ما ياخذه باسم الزكوة منها كما سيجيء
فلم يثبت الخلاف في المعتبر الا لابي حنيفة ولعل الاخبار الكثيرة الواردة بالاجزاء واردة تقية عنه السلاطين واصحابه هل يجب من الزكوة ام لا ولا
ظاهر الاخبار الكثيرة بل صريحها الاحتساب وان اوجب بعضها الاخفاء عنهم ما امكن ويؤيدها ما دل على جواز الشراء من العامل والمصدق بل الصدقة
وغيرها وظاهر بعض الاخبار العدم معللا بان هؤلاء قوم ظلموكم اموالكم وانما الصدقة لاهلها وبعضدها عموم ما دل على وجوب اعادة الزكوة على المخالف
معللا بانه وضعها في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية واجبار الشخص على اعطاء الزكوة لا يوجب احتساب المدفوع عن حق الفقراء الا ان المتاع
لا يتميز بغير رضا الشركاء غاية الامر انه يجب على المكره ان يدفع الى المكره ما يكفيه شره واما احتسابه من حق الفقراء فلا ومن هنا يعلم ان الاكراه على
تعيين قسمة احد الشريكين لا ينفع في التعيين **مسئلة** المعروف بين الشيخ واكثر من تاخر عنه انه يجوز شراء ما ياخذه السلطان الجائر باسم الخراج
والمقاسمة والزكوة ذكره الشيخ في النهاية والحلي في السرائر والمحقق ومن تاخر واول من ادعى الاجماع على ذلك الفاضل المقداد في التنقيح ثم المحقق الثاني
في جامع المقاصد وحاشية الارشاد ورسالته المعمولة في حل الخراج المسماة بقاطعة اللجاج ثم الشهيد الثاني حيث ادعى اطباق علمائنا ثم جماعة ممن تاخر
عنهم وفي الرياض ان حكاية الاجماع عليه مستفيضة ويدل عليه قبل ذلك الاخبار المستفيضة الدالة على صحة التصرفات المترتبة على تصرف السلطان منها
صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع في حديث انه سئل عن مزارعة اهل الخراج بالربع والنصف والثلث قال لا باس قد قبل رسول الله صلعم خيبر اعطاها اليهود حين
فتحت عليه الخيبر والخيبر هو النصف ومنها صحيحة اخرى للحلبي لا باس بان يتقبل الارض واهلها من السلطان ومنها رواية فيض المختار قال قلت لابي عبد الله
ما تقول في ارض اتقبلها من السلطان ثم اواجرها من اكرتي على ان ما اخرج الله منها من شيء لي من ذلك النصف او الثلث بعد حق السلطان قال لا
باس كذلك اعامل اكرتي ومنها صحيحة اسمعيل بن الفضل الهاشمي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يتقبل بخراج الرجال وجزية رؤسهم وخراج النخل و
الشجر والاجام والمصائد والسمك والطير وهو لا يدري لعله لا يكون من هذا شيء ابدا او يكون وفي اي زمان يشتريه ويتقبل منه قال اذا علم ان شيئا من
ذلك قد ادرك فاشتره وتقبل به وروى الشيخ والكليني نحو ذلك عن اسمعيل بن الفضل وفي رواية اخرى لاسمعيل بن الفضل قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل
استاجر من السلطان من ارض الخراج بدراهم مسماة او بطعام معين ثم اجرها وشرط لمن يزرعها ان يقاسمه النصف او اقل من ذلك او اكثر وله في
الارض بعد ذلك فضل ايصلح له ذلك قال نعم اذا حفر لهم نهرا او عمل لهم شيئا يعينهم بذلك فله ذلك قال وسألته عن رجل استاجر ارضا من ارض الخراج بدراهم مسماة
او بطعام ثم اجرها معلوم فيواجرها قطعة قطعة او جريبا جريبا بشيء معلوم فيكون له فضل فيما استاجر من السلطان ولا ينفق شيئا او يواجر
تلك الارض قطعا على ان يعطيهم البذر والنفقة فيكون له في ذلك فضل على اجارته وله تربة الارض او ليست له فقال اذا استاجرت ارضا فانفقت فيها
شيئا او رممت فيها فلا باس فيما ذكرت وفي موثقة اخرى لاسمعيل بن الفضل عن رجل اكترى ارضا من ارض اهل الذمة من الخراج واهلها كارهون وانما تقبلها
السلطان لعجز اهلها عنه او غير عجز قال اذا عجز اربابها عنها فلك ان تاخذها الا ان يضاروا ومنها صحيحة ابي عبيدة عن ابي جعفر عليه السلم ما تقول في
الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال ع ما الابل والغنم الا مثل
الحنطة والشعير وغير ذلك لا باس حتى تعرف الحرام منه بعينه قيل له فما ترى في مصدق يجيئنا فياخذ صدقات اغنامنا فنقول بعناها فيبيعنا
اياها فما ترى في شرائها منه فقال ان كان قد اخذها وعزلها فلا باس قيل له فما ترى في الحنطة والشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا وياخذ
حظه فيعزله بكيل فما ترى في شراء ذلك الطعام منه فقال ان كان قد قبضه بكيل وانتم حضور ذلك فلا باس بشرائه بغير كيل وفي معتبرة ابي بكر الحضرمي
قال دخلت على ابي عبد الله ع وعنده اسمعيل ابنه فقال ما يمنع ابن ابي سماك ان يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفيه الناس ويعطيهم
ما يعطي الناس ثم قال لي لم تركت عطائك قال مخافة على ديني قال ما منع ابن ابي سماك ان يبعث اليك بعطائك اما علم ان لك في بيت المال نصيبا
وفي الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ع ان لي ارض خراج وقد ضقت بها ذرعا قال فسكت عني هنيئة ثم قال ان قائمنا لو قام كان
نصيبك من الارض اكثر من ذلك وقال لو قام قائمنا كان للانسان افضل من قطائعهم وقوله لي ارض خراج يحتمل ان يراد به ارض اعطي ليأكل خراجها
وارض اعطي له ياخذ خراجها ومنها ما دل على جواز النزول على اهل الخراج ثلثة ايام مثل صحيحة ابن سنان وغيرها والظاهر ان المراد بالنازل من تقبل
ارض الخراج من السلطان ومنها ما دل على جواز الشراء من العامل مثل رواية اسحق سئل عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري
ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وموثقة سماعة عن شراء الخيانة والسرقة قال اذا عرفت انه كذلك فلا الا ان يكون شيئا اشتراه من العامل ويؤيد المطلب ما نقدم
في قبول جوائز السلطان فان جوائزهم لا يكون غالبا الا من الخراج وفي بعضها ان الرشيد بعث الى ابي الحسن ع بخلع وحملان ومال فقال ع لا حاجة لي
بالخلع والحملان والمال اذا كان فيه حقوق الامة قلت الحرمان حقوق الامة لا يكون الا فيما كان لي ضعيف ان لا ينفع في بيت المال ولا سهم على ملك

مالكه فيجب رده اليه ويضمن به مع جهله **مسئلة** اختلفوا في استثناء المؤن ما عدا حق السلطان فالمنقول عن فوائد القواعد انه كاد ان يكون
اجماعا استثنائها وعن الشيخ في الخلاف والمبسوط وابن سعيد الجامع عدم استثنائها وحكى عنهما دعوى الاجماع على ذلك ووافقهما من المتأخرين
الشهيد الثاني في فوائد القواعد وسبطه في المدارك ونجله في شرح الاستبصار وصاحب الذخيرة وجماعة من متأخري المتأخرين وهذا القول لا يخ
عن قوة وفي بعضها يزكي ما اخرج منه قليلا او كثيرا وفي بعضها انه ليس في النخل زكوة حتى يبلغ خمسة اوسق والعنب مثل ذلك حتى يبلغ خمسة اوساق زبيبا
فان بيان النصاب وحاصل النخل وبعضه والعنب مع عدم استثناء المؤن سكوت في مقام البيان فان زكوة الغلات على هذا القول في جميع المال الذي يعزمه
الزارعة لا فيما اخرجه الله كما هو مقتضى الاخبار الكثيرة ومنه يظهر ان الجواب من الاطلاقات بورودها بمقام حكم اخر انما يحسن في اطلاقات العشر ونصف العشر
لا في اطلاقات بيان النصاب كما لا يخفى ولصحيحة ابن مسلم المتقدمة في قوله انما العشر فيما حصل في يدك بعد مقاسمته لك دعوى ظهوره في خلاف هذا القول
نظرا الى ان المقاسمة بعد اخراج المؤن كما ترى ضرورة عدم العلم بذلك بل نقطع بان بعض المؤن في حصة الزارع فقط او في دفع ان المراد من
قوله بعد المقاسمة ليس زمان التأخر عن المقاسمة الفعلية اذ الوجوب ثابت قبله اجماعا وانما المراد ان العشر ونصف العشر لاحظان في نصيب الزارع
لا في المجموع المشتمل على حصة السلطان فالمراد بما حصل في اليد ما بقي بعد ملاحظة خروج حصة السلطان وهذا لا ينافي خروج كثير من المؤن على
الحصتين ويوضحه التعبير في غير واحد من الاخبار عن المتقبلين في حصصهم العشر ونصف العشر ويؤيد ما ذكرنا رواية علي بن شجاع النيسابوري
عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي
يجب لك من ذلك وهل يجب لاصحابه من ذلك عليه شيء فوقع لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته الظاهر منه ان الراوي يخرج العشر او نصفه من جميع ما
اصاب من ضيعته من دون ان يخرج مثل البذر واجرة العوامل ونحوها فانه المتبادر من قولك اصبت من الزرع مع انه صرح بالاخراج قبل اخراج مؤن
الضيعة ودعوى ان عمارة الضيعة ليست من المؤنة او ان المراد منها ما يتكرر كل سنة ممنوعة بل التحقيق كما سيجيء بسط مثل ذلك من المؤن التي لاحتياج
الزرع اليها الابعد تسليم على جميع السنين الحاجة ودعوى ان تقرير الامام انما يدل على الرجحان ولا كلام فيه لا على الوجوب والمتنازع فيه ممنوعة بان
الظاهر اعتقاد الراوي للوجوب مع انه لا قائل بالاستحباب بالخصوص الا من باب الاحتياط بعد وقوع الاشتباه في المسئلة والاختلاف بين العلماء فتم الاحتجاج
والا فيمكن دعوى القطع بعدم استحباب العشر بالخصوص على اخراج المؤنة نعم لا باس بالتمسك المطلقة عقلا ونقلا لكنه لا كلام فيه على قراءة قول الراوي
فاخذ منه العشر على طريق المعلوم بان يكون الاخذ المخبر نفسه لكنه خلاف الظاهر بل الظاهر والمتبادر قراءته على المجهول بان يراد انه اخذ منه المعتمد من قبل
السلطان وحينئذ فلا دلالة فيه على المطلوب لان مرادهم بالعاشر هو اخذ الزكوة من صاحب المال كما حكى عن الفقهاء الاربعة نعم فيه دلالة على اخذ ما ياخذه
الظالم باسم الزكوة عن الزكوة وعدم وجوب الاعادة كما هو مدلول اخبار كثيرة وما صح من ذلك في التاييد ما ثبت من الشارع من جعل العشر فيما
سقت السماء ونصفه فيما سقته الدوالي فان من المقطوع ان التفاوت بينهما من جهة كثرة المؤنة في الثاني دون الاول حتى انه ورد في الوسيلة والدروس
كما عن الغنية والمنتهى نصف العشر فيما سقي بالدوالي الى كل ما فيه مؤنة فلو بني على احتساب المؤنة لم يكن في ذلك فرق بين الامرين وكيف يحتسب مؤنة السقي
الموجبة لاسقاط نصف العشر من جملة المؤنة ثم يخرج نصف العشر بعد اخراجها ولذا احتمل في البيان كما حكى عنه اسقاط مؤنة السقي فيما فيه نصف
العشر واحتساب المؤن ثم الجواب عن هذا الاشكال بان احكام الشارع تعبدية كما عن المحقق الجواب بذلك في المسائل الطبرية انما يحسن اذا دل الدليل
على وجوب احتساب المؤنة واما على فرض فلا ريب انه من اعظم الشواهد على عدم احتساب المؤن واظهر من ذلك في التاييد ما تقدم من ادلة الخرص
والثلث ونصفه سيما اذا قلنا بجوازه في الزرع سيما ما اشتمل من تلك الادلة على استثناء عذق او عذقين للناطور وترك التعرض للمعافارة وام
جعرور اذ لو كان الواجب اخراج المؤنة من البذر الى الختم لم يكن لاستثناء العذق للناطور بالخصوص وجه بل كان ينبغي ان يحتسب جميع المؤن واما ان يؤخر
ذلك كله الى ما بعد الجذاذ ونحو ذلك كلما ان الامر بترك العذق والعذقين للتخفيف المستحب للخارص وحاصل الكلام ان حمل اخبار بلوغ خمسة
اوسق على بلوغ فائدة الزرع وربح الحاصل للزارع بعد اخراج جميع المال دونه خرط القتاد الا ان يستانس له بما ثبت من حال الشارع من
التخفيف على المالك النصاب وهو مقتضى لاحتساب المؤنة على المالك فربما تستغرق المؤنة قيمة حاصل الزرع فان ايجاب الزكوة على المالك حينئذ لو لم يكن اضرارا
حرجا مضيقا فلا اقل من كونه تشديدا على المالك يخالف ما علم من بناء الشارع على التخفيف عنه كما يرشد اليه تتبع احكام الزكوة ويشهد له قول
امير المؤمنين ع لعامله اياك ان تضرب مسلما او يهوديا او نصرانيا في درهم او تبيع دابة عمل في درهم فانما امرنا ان ناخذ منهم العفو والمراد به عدم الاستقصاء
عليهم كما فسر به قوله تعالى خذ العفو وقيل ما فضل عن قوت السنة يؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه ان مقتضى الشركة احتساب المؤن المتأخرة عن زمان
تعلق الزكوة من مال المالك والفقير كليهما فاختصاصها بالمالك يحتاج الى دليل ويثبت الحكم بالمؤن المتقدمة بعدم القول بالفصل كما ادعى هذا مضافا
الى ظاهر حسنة محمد بن مسلم وابي بصير المتقدمة لترك المعافارة وام جعرور واجر الناطور وما اوردنا عليه سابقا من عدم الوجه في تخصيصهما بالذكر
الا التخفيف مدفوع بان الوجه في التخصيص هو انه ليس لثمر النخل مؤنة الا هذا واما العامل في البستان بالسقي ونحوه فالغالب انه شريك مع

مع المالك بحصة من الثمر كما هو مقتضى المساقاة وفي حسنة اخرى لمحمد بن مسلم وابي بصير في تفسير قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده ان هذا من الصدقة
تعطي المسكين القبضة بعد القبضة ومن الجذاذة الحفنة بعد الحفنة حتى يفرغ وتعطي الحارس اجرا معلوما وتترك من النخل معافارة وام جعرور وتترك للحارس
يكون في الحائط العذق والعذقان والثلاثة لحفظه اياه فان جعل ثلثة اعذاق للحارس مضافا الى الاجرة المعلوم وترك المعافارة وام جعرور وسائر
لعدم اعتداد المؤنة وتخيير المالك اياه وكيف كان فمثل هذا اذا انضم الى الشهرة العظيمة والاجماع الظاهر من الغنية والرضوي المحكي دلالة على المطلب
يكفي ظاهر التخصيص ما تقدم وقد يذكر بعض الامور من باب التاييد وفي تاييد المطلب بها نظر ثم على القول باستثناء المؤن فهل يعتبر النصاب
من ملاحظة النصاب بمعنى انه لا يعتبر النصاب الا بعد اخراجها ام يستثنى عند الاخراج بمعنى اعتبار النصاب قبل اخراج المؤن لكن لا يخرج العشر الا مما
بقي بعد اخراج المؤن وان كان ناقصا عن النصاب اقوال ثلثة اجودها الاول لان ظاهر الادلة اعتبار النصاب ثبوت العشر في مجموع النصاب
فيكون الواجب عن النصاب فما دل على استثناء المؤن لا بد ان يجعل مقيدا للادلة اعتبار النصاب بما بعد وضع المؤن لا لاطلاق وجوب العشر في النصاب
بمعنى ان ثبوت العشر في هذا النصاب فما فوقه بعد اخراج المؤن والحاصل قوله عليه السلام في صحيحة زرارة ما انبتت الارض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب
ما بلغ خمسة اوساق والوسق ستون صاعا فذلك ثلثمائة صاع ففيه العشر يحتمل ان يراد به ما بلغ هذا المقدار بعد وضع المؤن كلها ففيه العشر
ويحتمل ان يراد ان ما بلغ هذا المقدار ففيه العشر بعد وضع المؤن كلها لكن الاحتمال الاول اظهر لظهور قوله ففيه العشر في كون العشر في
مجموعه بان يكون الواجب عشر المجموع اعني ثلثون صاعا الا ان الثابت فيه عشر ما بقي بعد المؤنة مع انه مستلزم التقييد اذ قد لا يبقى من النصاب
شيء بعد وضع المؤنة فهو مناف لاطلاق الحكم بان ما بلغ النصاب ففيه الزكوة فيحكم عليه بان فيه العشر فعشر المجموع ثابت عند تعلق الوجوب لا ما
على المجموع مقسط على حصتي المالك والفقراء بقاعدة الشركة فاخراج المؤنة قبل العشر ليس تقييدا للاطلاقات بل التقييد كما عرفت مختص باطلاق
بلوغ النصاب لا باخراج العشر الا ان يقال ادلة وجوب العشر ونصفه انما يقتضي وجوب العشر ونصفه فلا بد ان يقيد ما بلغ النصاب بما بلغه بعد
المؤن لانه الذي يجب اخراج عشره دون ما بلغه قبل المؤن المتأخرة اذ لا يجب الاخراج عشر ما بقي منه بعد المؤنة فتامل ثم ان المراد بالمؤنة هو معناها العرفي
وهو ما يغرمه المالك وينفقه لاجل هذا المال ومن البذر وقيدها بعضهم بما يتكرر في كل سنة وفيه نظر بل لا يبعد التعميم فيقسط ما يغرم في كل
سنتين او ثلث واربع عليها بالنسبة ولا يحتسب من المؤنة ما يتبرع متبرع من العمل او بذل عين لعدم احتساب المتبرع مؤنة عرفا وفي البيان لو اصدقها
زرعا اخرجت منه ما قابل البضع وكذا لو خالعها على زرع او ثمر **مسئلة** لا خلاف بين العلماء بل بين المسلمين كما عن غير واحد ان فيما سقي
بالمطر او النهر ونحوهما فيه العشر وما سقي بالنواضح والدوالي ففيه نصف العشر والاخبار به اكثر من ان تحصى والظاهر ان الضابط في ذلك كما عن
الوسيلة والدروس وعن المقنعة والجمل والمنتهى ومجمع الفائدة ما احتاج سقيه الى مؤنة وما لم يحتج اصل السقي الى مؤنة وان توقف السقي
على حفر النهر وتنقيته وغيرها لكن المعيار في ذلك احتياج اصل ايصال الماء الى الزرع الى العلاج واستغنائه عنه بل في المناهل ان ظاهرهم الاتفاق
على هذا الضابط وان اختلف عباراتهم بل عن المنتهى بعد جعل المعيار افتقار السقي الى المؤنة وعدمه ان عليه فقهاء الاسلام ففي صحيحة زرارة و
بكير عن ابي جعفر ع قال في الزكوة ما كان يعالج بالرشا والدوالي والنضح ففيه نصف العشر وان كان يسقى من غير علاج بنهر او عين او بعل او
سماء ففيه العشر فان الظاهر ان ذكر الخصوصيات من باب المثال كما لا يخفى ولو سقي بهما معا فنصف عشر نصيبه ومع غلبة احدهما فالعبرة بالاغلب
اتفاقا كما استظهر وعن الرياض بصريح جماعة بدعوى الاجماع وعن المدارك انه عليه علماؤنا وعن مجمع الفائدة ان به عمل الاصحاب من غير المخالفة
عن الخلاف دعوى الاجماع عليه ويدل عليه مضافا الى ذلك حسنة معوية بن شريح قلت فالارض تكون عندنا تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى سيحا
فقال ان ذا يكون عندكم كذلك قلت نعم قال النصف والنصف نصف بنصف العشر ونصف بالعشر فقلت الارض تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى السقية
والسقيتين سيحا قال وكم تسقى السقية والسقيتان سيحا قلت في ثلثين ليلة واربعين وقد مكث في الارض قبل ذلك ستة اشهر او سبعة اشهر قال نصف
العشر وهل الاعتبار في الاغلبية بالاكثر عددا او زمانا او نموا او بالجميع اوجه اقوال اجودها الاول لان ظاهر النص والفتوى اناطة الفرق بالكلفة وعدمها
وهما يدوران مع العدد ولا ينافيه ظاهر رواية معوية المتقدمة حيث انه استفصل عن زمان السقية والسقيتين لا عن عدد السقي بالدوالي اذ لا يخفى
ان هذا محمول على ما هو الغالب من ان اكثرية الزمان علامة اكثرية العدد فاستفصل في الحقيقة عن عدد سقي الدوالي مضافا الى ان ظاهر كلام الراوي
انه مكث الزرع ستة اشهر يسقى بالدوالي وسقي سيحا اربعين ليلة كما لا يخفى ومن هنا يظهر ضعف التمسك بالرواية لاعتبار الزمان كما حكي
استظهاره عنها عن جماعة واما استفادة الاكثر نموا من الرواية كما استظهره الفخر في الايضاح نظرا الى ظهور الرواية في ملاحظة زمان عيش الزرع ونموه فهو
بعيد ثم انه هل يكفي مجرد الاكثرية الحقيقية الحاصلة بزيادة واحد او العرفية التابعة للمقام فان الاكثر من الثلثة والخمسة والستة مثلا لا يحصل
عرفا بزيادة الواحد واما الاكثر من الثلثين والاربعين فقد يحصل بمجرد زيادة الواحد لو سلم لكن انصراف اطلاق الاكثر اليه محل تامل بل منع العرف
لكثرة الملحقة للنادر بالمعدوم وجوه من صدق الاكثر حقيقة بزيادة الواحد ومن انصراف الفتاوى ومعاقد الاجماعات الى الكثرة العرفية ومن ان عدم الدليل

هو النص المتيقن منه لا كثر به بالمعنى الاخير ويشهد له حكم الامام عليه السلم بالتنصيف فى الصورة السابقة مع المناقشة الحقيقية من جهة سبر يح السائل و
استفادة عدم الاكثرية المذكورة من تعرضه كما تعرض لها فى السؤال الثانى حكى الاول عن ظاهر اطلاق المعظم او فيه نظر الاطلاق الى غير ذلك
ولذا اختار المقدس الاردبيلى فى ظاهر كلامه المحكى الثانى عنه الكثرة بزيادة الواحدة وظاهر بعض مشايخنا المعاصرين الثالث وخير الامور
اوسطها للاجماعات المستفيضة الوقد عرفت نعم لو كان الدليل منحصرا فى الرواية امكن حملها على المتيقن من موردها مع ان الاستثناء الذى ذكرنا
لهذا الاحتمال ممنوع لاحتمال كون قوله النصف والنصف مبتدأ وقوله نصف بنصف العشر الخ خبر له فيكون معناه ان النصف المسقى سيحا او لها
بنصف العشر والنصف الآخر بنصف العشر ولاجل تخصيص الامام الحكم بالمتساوى تعرض للسؤال ثانيا **مسئلة** يستحب الزكوة فى مال التجارة على المشهور
بين المتاخرين للاخبار الكثيرة منها فقيه عاصم ابى ذر وعثمان والمراد بمال التجارة على ما ذكره جماعة ما ملك بعقد معاوضة بقصد الاكتساب
به عند التملك فيه ان هذا اصطلاح فقهى وفيه نظر فان الظاهر انه معنى عرفى مستفاد من الاخبار الدالة على رجحان الزكوة فى المال اذا اتجر به فان الظاهر
من التجارة فى العرف هو ما ذكرنا فان الظاهر من التجارة بالمال المعاوضة عليه بقصد الاسترباح فيخرج من الحد المملوك بغير عقد المعاوضة كالحيازة
والورثة فان قصد بيع مثل ذلك ولو بالعين وليس شراء مثلها بما فى يده بل هو طلب لزيادة القيمة السوقية ولهذا لا يسمى تجارة عرفا نعم نقله
بعوض وقصد نقل ذلك العوض بعوض ازيد فيه من المنقول عنه كان تجارة فقصد التجارة فعلا بعد النقل الاول عازما على الثانى وربما يقال
لما فى يده قبل النقل انه مال التجارة اذا عزم الى على ان يتجر به الكنه مادى ملابسة الاضافة لكن لا يبقى انه اتجر به ومما ذكر يظهر الوجه فيما
ذكروه من ان المراد بالمعاوضة ما يقوم طرفاه بالمال فما انتقل اليه بسبب خلع او بضع او نحو غير ملك صالحة على المال لا يسمى مال التجارة الا على
الوجه الذى ذكرنا من مناسبة العزم على الاتجار به لكن الظاهر انه يشترط المالية فى المكتسب فقط دون ما ينتقل اليه فى عوضه عازما على نقله الى الغير
بمال ازيد مما كان فى يده كما اذا صالح على ملك فى يده من المال بحق تحجير بقصد نقله الى غيره بمال ازيد فلا يبعد عدها تجارة عرفا الا ان شمول الاطلاق
لمثله مشكل جدا ومما ذكر يعلم اعتبار مقارنة قصد الملك للمعاوضة لقصد الاسترباح بما فى يده والا فلو اشترى للقنية بماءة درهم ثم نوى بعد
مدة ان يبيع ما اشتراه بازيد من الماءة فلا يصدق على الماءة انه اتجر بها ولذا لا يجب زكوتها بعد انقضاء الحول من حين المعاوضة اجماعا ولا
يصدق مال التجارة على المتاع المشترى ايضا الا اذا عاوض عليه بقصد او يعاوض على عوضه بازيد فيه منه ولو بنى على ذلك يصدق عليه انه
مال التجارة بما ذكرنا باد فى الملابسة لكونها مشرفا لورود التجارة عليه اما معاوضته بازيد من ثمنه الاول فليس يصدق عليه التجارة فضلا
عن مجرد قصد معاوضته بذلك ومن هنا يتبين انه لو اشترى للقنية ثم انه نوى بيعه بازيد من ثمنه فلا يصدق عليه بمجرد ذلك انه اتجر به ولا انه مال
التجارة لا حقيقة ولا مجازا فدعوى وجوب الزكوة فى هذا الفرض وعدم اشتراط الاكتساب مقارنة للتملك متمسكا بصدق مال التجارة عليه كما ذهب
اليه جماعة منهم المحقق والشهيدان فى غير البيان ضعيف جدا مع ان صدق مال التجارة لو سلم لا يجدى لان الاخبار دل على اعتبار الاتجار فعلا
كما يظهر من اخبار مال اليتيم حيث نفى الزكوة فيه الا ان يتجر به وقوله اذا عملت فعليه الزكوة ونحو ذلك والحاصل ان النصوص الفارقة بين
ما دل على ثبوت الزكوة فى مال التجارة التى قد عرفت انه حقيقة فى المال الذى ينتقل اليه بالتجارة وبين ما دل على ثبوت الزكوة فى المال الذى
اتجر به فمن الاول قوله عليه السلم فى رواية خالد بن الحجاج ما كان من تجارة فى يدك فيها فضل ليس يمنعك من بيعها الا لتزداد فضلا على فضلك
فزكه وما كان من تجارة فى يدك فيها نقصان فذلك شىء آخر وفى معناها اخبار كثيرة معلقة لوجوب الزكوة فيما اشترى من المتاع بما اذا وجد رأس
ماله وطلب الزيادة ولا ريب فى ظهور ذلك فيما اذا كان الاشتراء للتجارة كما لا يخفى وظاهر ان مجرد نية بيعه بازيد من ثمنه الذى اشتراه به للقنية
لا يوجب صدق رأس المال على ذلك الثمن لان العبرة بصدق عنوان رأس المال عليه حال الاشتراء نعم لو تبين اطلاق تلك الاخبار
امكن انصرافها الى صورة قصد الاكتساب عند الاشتراء كما لا يخفى ومن الثانى ما دل من الاخبار المستفيضة على نفى الزكوة رأسا فى مال
الصبى والمجنون الا اذا اتجر به والمراد بالمال المتجر به هو نوع ذلك المال الاعم من شخصه وبدله والا فشخص المال الذى يتجر به يدفع الى
الى بايع السلعة فمرجع ما يتجر به ومال التجارة الى واحد وكيف كان فلا يبقى مال اتجر به الا بعد تحقق التجارة فعلا التى هى المعاوضة فلا
يصدق على المال الذى قصد بيعه بازيد من ثمنه انه مال التجارة او مال اتجر به اذا لم يسبقه تجارة ولم تلحقه نعم قد يتخيل ان هنا عموما
يشمل مثل ذلك وان كانت الاخبار المتقدمة مختصة بما انتقل اليه بالتجارة وهو وان اصاب فى تسليم اختصاص تلك الاخبار بذلك الا ان
اصحاب المدارك حيث تبع المحقق وغيره فى دعوى عموم بعضها اشتمل على لفظ رأس المال او فى معناه محل البحث الا انه اصاب فى دعوى
عموم ما زعمه عاما فمن ذلك قوله عليه السلام كل شىء جر عليك المال فزكه وكل شىء ورثته او وهب لك فاستقبل به وقوله عليه السلام
فى رواية محمد بن مسلم كلما عملت به فعليك فيه الزكوة قال يونس تفسيره انه كلما عمل للتجارة من حيوان فعليه فيه زكوة مطلقا ولا يخفى ان
الرواية الاولى انما تدل على وجوب الزكوة فى المال الذى يتجر به لان المراد بالشىء النقد بقرينة قوله وكل شىء ورثته او وهب فاستقبل به

استقبل به

استقبل به الحول ولا ريب ان الحول لا يستقبل الا فى النقدين فالمراد ان النقد الذى جر علينا المال اى صار سببا لجر المال عليك بان اتجرنا
بما يشترى بقوم بازيد منه يجب فيه الزكوة وان لم يحل الحول على عينه ولا ريب انه اذا نوى بيع ما اشتراه للقنية فالقائل بوجوب الزكوة بعد حلول
الحول على ذلك المشترى من حين نية بيعه بازيد من ثمنه لا يقول بانه زكوة الثمن الذى اعطى ثمنا لذلك المشترى وصار سببا لجر المال وهو
مقدار الزائد من قيمة المشترى على ثمنه بل يقول الزكوة زكوة لذلك الثمن الجار للمال لا يتحقق الا اذا اعطى ثمنا لاجل الاكتساب بثمنه وهذا
واضح بادنى التفات واما الرواية الثانية فهى بنفسها ظاهرة فى معنى الرواية الاولى وهو ثبوت الزكوة فى المال المعمول به كما دل عليه الاخبار
المستفيضة فى مال اليتيم وغيره واما تفسير يونس فهو ايضا كذلك وان كان يوهم منه ان المراد به ما عمل للتجارة وان لم يتجر به بعد لكنه يوهم ليس
فى محله اذ ليس معنى عمل للتجارة اعد لها مع ان مجرد بيع شىء بازيد من ثمنه ليس تجارة على ما عرفت حتى يكون قصده نية التجارة واعداد المال
للتجارة فتحقق مما ذكرنا ان القول بوجوب الزكوة فى محل البحث ضعيف منفى بالاصل بعد ما عرفت من اختصاص ادلة زكوة مال التجارة بما اذا اشترى
للتجارة ولظاهر اخبار زكوة مال اليتيم الحاصرة لثبوت الزكوة فيه فيما اذا اتجر به وعمل به واطلاق نفى الزكوة فيه اذا كان موضوعا الشامل
اذا طلب شىء مما اخذه لغير الاكتساب بازيد من ثمنه فانه يصدق عليه انه مال موضوع نعم يمكن ان يستدل لكفاية مجرد قصد التجارة
بموثقة سماعة عن ابى عبد الله عليه السلم قال ليس على الرقيق زكوة الا رقيق يبتغى به التجارة فانه من المال الذى يزكى دلت على كفاية ابتغاء التجارة
بالمال اللهم الا ان يدعى انصرافه الى ما يبتغى عند تملكه التجارة به وكيف كان فالمسئلة مشكلة والاصل دليل قوى واضعف من هذا القول
ما مال اليه المحقق الاردبيلى بعد ان تردد فيه المحقق فى المعتبر وان جعل الاشبه خلافه وجزم به بعض مشايخنا المعاصرين ان لم يعقل الاجماع
على خلافه من عدم اعتبار تملك المال بقصد معاوضة بل يكفى مطلق تملكه نعم قيده شيخنا المعاصر بما اذا كان المنتقل منه اخذه للتجارة ووجه
ضعف هذا القول يظهر من ملاحظة الاخبار الدالة على اعتبار رأس المال كما اعترف به فى المعتبر مضافا الى انهم اجمعوا على اعتبار ان يطلب
مال التجارة برأس المال او ازيد ولا يتحقق هذا الشرط الا مع وجود رأس مال الا ان يقال ان اختصاص هذا الشرط بصورة وجود رأس
المال ودعوى المعاصر شمول رأس المال لما هو رأس المال عند المنتقل منه كما ترى واما وجوب الزكوة فى النماء والنتاج والثمرة لمال التجارة
فهو ليس من حيث كونها نماء الاصل لكنها بحيث المعاوضة وان لم يرد المعاوضة على نفسها فالاستشهاد من شيخنا المعاصر بذلك على عدم
اعتبار انتقال المال بالمعاوضة اضعف من دعواه واما ما ذكره من اشتراط طلب مال التجارة برأس المال المراد به مجموع المال لا خصوص كل جزء
حتى يقال ان النماء ليس له رأس مال نعم لو حصل النقص فى نفس العين انجبر بالنماء كما يظهر من البيان ثم ان اعتبار قصد الاكتساب عند التملك وارد
مورد الغالب من كون التملك مقارنا للقصد والا فلو اشترى له فضولا فاجاز بعد سنة بقصد الاكتساب كفى وان قلنا بكون الاجازة كاشفة
لان الاجازة هى الامر الاختيارى الموجب لحصول التملك من حينها او من حين العقد على القولين فى الاجازة ولو اشترى معاطاة فان قلنا بكونها
مملكة فلا اشكال فى اعتبار مقارنة قصد الاكتساب لها وان قلنا بكونها مبيحة فمقتضى القاعدة عدم وجوب الزكوة فى هذا المال كالحج وهذا من
جملة ما يلزم القائلين بالاباحة دون الملك نعم لو التزم بترتب احكام الملك عليه اعتبر القصد من حين اخذ المتاع وان قلنا بحصول التملك من
حين تلف احد العوضين ففى تعيين زمان القصد صعوبة وكيف كان فالمعاوضة فى كلامهم حيث اضافوا اليه العقد لا يشمل الفسخ ولو كان بقصد
الاكتساب نعم لو كان العقد بقصد الاكتساب بان وضع على مال تجارة ثم تفاسخا او تراد العيبان ينقطع حول التجارة ثم الشروط المذكورة للزكوة
فى مال التجارة ثلثة الاول النصاب وقد ادعى عليه اتفاق المسلمين ويدل عليه اتفاق المسلمين ويدل عليه ان المنساق من اخبار هذه الزكوة اتحادها
مع زكوة النقدين من حيث النصاب والقدر المخرج وحلول الحول ولا شك فى افادتها لذلك فمن نظر فيها بتامل يسير فلا يصغى الى استشكال صاحب الحدائق
فى استفادة ذلك من الروايات ودعواه انها مطلقة ومنه يعلم ان لمال التجارة نصابا ثانيا اعنى الاربعين درهما او خمسة دنانير الثانى اعتبار
الحول من حين التجارة او قصدها على الخلاف ويلوح مما لا خلاف فيه ظاهرا ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن الرجل يوضع بعمل بها قال
اذا حال عليه الحول فليزكها او صحيحة الاخرى كلما علمت فيه فعليك فيه الزكوة اذا حال عليه الحول ولو ظهر فى مال التجارة ربح او نماء كالنتاج والثمرة
فحكمه حكم السخال فى اعتبار حول مستقل لها اذا بلغت النصاب الثانى والا ضم الى الاصل عند انقضاء حوله ولا يستانف الحول من حين الضم لما
تقدم فى حول السخال قال فى البيان ونتاج مال التجارة منها على الاقرب لانه جزء منها ووجه العدم انه ليس باسترباح فلو نقصت الام فهى جبرانه
نظر من انه كمال آخر ومن تولده منها ويمكن القول بان الجبر يتفرع على احتسابه من مال التجارة فان قلنا به جبر والا فلا وربما يقال ان وجوب الزكوة
فى مثل النتاج والنماء مع انه ليس مما ملك بعقد معاوضة يدل على عدم انتقال المال بعد المعاوضة وفيه ما تقدم نعم قد يستشكل فى اشتراط
حول مستقل للنماء باعتبار عدم عموم ما دل على اعتبار الحول بحيث يشمل النماء التابع للاصل سيما مع عموم قوله عليه السلم كل شىء جر عليك المال
فزكه وما ورد من انه اذا ملكت مالا فى اثناء الحول يجب عند تمامه تزكيتهما جميعا واستشهد لها فى الدروس على استتباع حول الزرع للاصل

وهذان ما دلاعلى اعتبار الحول انما دل على اعتباره فيما يجب فيه الزكوة كما يظهر من رواية ابن مسلم فان قلنا بوجوب الزكوة في النماء فلا محيص على اعتبار الحول والا فلا بد من القول بعدم وجوب الزكوة فيه وقوله كل شيء جر عليك المال وما بعده لا يدل على حمل الاشكال سيما بعد تغيير ما بان الحول لما لا يجري في الثالث ووجود راس المال طول الحول فلو نقص منها في اثنائه ولو يوما شيئا ولو يسيرا لمن جهة انخفاض السعر لم يجب الزكوة اجماعا كما في المعتبر وعن المنتهى ويدل عليه الاخبار نعم روى انه اذا مضى عليه احوال على القيمة كان لسنة واحدة استحبابا وهل يشترط في زكوة مال التجارة بقاء عين السلعة الحول كما في التذكرة ام لا يشترط فتثبت الزكوة وان تبدلت اعيان مال التجارة ظاهر المحقق في الشرائع وصريحه في المعتبر الثاني وهو المحكي عن ظاهر المقنعة الشيخ والصدوق والاقوى عدمه لان الاخبار دلت على ثبوت الزكوة فيما يتجر به ويعمل به وفيما يضطرب به من الاموال ولا ريب ان ما يعمل به ليس المراد شخصه لانه يدفعه التاجر الى صاحبه الذي يتعامل معه فالمراد الاعم منه ومن بدله فالزكوة في الحقيقة بالمال المنقلب في التجارة لا بشخص ما اشتراه للتجارة نعم مورد بعض الروايات ان المتاع الذي يجئ حولا ان طلب براس ماله او زيد ففيه الزكوة وظاهر اختصاص المورد سيما لاجل اختصاص مورد السؤال لا يجب تخصيص العموم ما **مسئلة** اختلف في تعلق زكوة مال التجارة بالعين او بالقيمة فالمشهور كما قيل على الثاني والفاضلان قدهما في المعتبر ويحكى التذكرة على الاول وتبعهم جمع من متاخري المتاخرين والحق ان المراد بتعلقها بالعين تعلقها على نحو الزكوة الواجبة بحيث يحدث عند حلول الحول شركة للفقراء في العين فهذا المعنى لا يستقيم على القول باستحباب زكوة مال التجارة وان اريد به ما قدمنا تقويته من ان معنى تعلقها بالعين استحقاق الفقير لان يدفع اليه من المال فهذا خاص فهذا المعنى يستقيم على القول بالاستحباب كما في زكوة المستحبة فيما عدا الغلات من الحبوب مع الاتفاق على تعلقها بالعين وح فاما ان يراد بهذا الاستحقاق استحقاق دفع جزء من عين مال التجارة اعني ربع العشر واما ان يراد استحقاق دفع ربع عشر من قيمة العين شبيه استحقاق المجني عليه الديه من قيمة العبد والديان حقوقهم من تركة الميت فهذه وجوه ثلثة في كيفية التعلق بالعين واما تعلقها بالذمة فهو بمعنى استحقاق الفقراء ما يوازي ربع عشر من مال التجارة في ذمة المكلف وهذا الوجه بعيد عن ظاهر الادلة مثل قوله ع في كل الف درهم خمسة وعشرون من عموم زكوة الاموال وما ورد في خصوص مال التجارة من قوله ع في الاموال المعمول بها اذا حال عليها الحول نظير كما فان تركيبه المال التي يتعلق بها الوجوب في الاموال المتعة والاستحباب في غيرها هو اخراج الزكوة منه او ضمانه باخراج بدله وكذا ظواهر ما دل على ثبوت الزكوة في مال التجارة فان قوله ع ليس في مال اليتيم زكوة حتى يعمل به او يتجر به دل على ان الثابت مع التجارة الظرفية المتقيد بدونها واما وجوه الثلثة في تعلق العين فالاول منها قد عرفت ما يخدشه في الزكوة الواجبة وانه لا يتعلق بالنقد وبه يعني الاخيران والاظهر اخيرها لان تعلق الزكوة بمال التجارة باعتبار كونه مالا لا باعتبار عنواناته الشخصية ككونه ثيابا او سمنا او زيتا فالمامور بالاخراج منها هو حصة من المال المقابل لها المعبر عنه بالقيمة التي لا بد ان يكون من النقدين اللذين هما المعيار شرعا وعرفا في معرفة مقدار مالية الاشياء وفيه على ما ذكرنا ما ذكر من قوله في عدة روايات في كل الف خمسة وعشرون فانه كما يدل على ان في الالف من عين المال خمسة وعشرين كما في النقدين فكذا يدل على ان في الالف الموجود في الامتعة باعتبار تقويمها بخمسة وعشرين من تلك الالف الموجود فيها الملحوظ باعتبار التقويم ولا يمكن الجمع بين زكوة التجارة وزكوة النقدين في مدلول هذه الروايات الا بما ذكرنا ودعوى اختصاصها بمال النقدين خلاف الظاهر فان وجوب اخراج ربع العشر في زكوة التجارة وان كان مجمعا عليه المسلمون الا ان الظاهر استناده الى مثل هذه الروايات ويؤيد ما ذكرنا اعتبار النصاب بالنقدين ويؤيد ما ذكرنا ايضا ان الزكوة انما يتعلق بما حال عليه الحول وقد عرفت ان الاقوى عدم اشتراط بقاء شخص المتاع طول الحول فالزكوة يتعلق بالقدر المشترك بين الاشخاص الامتعة الموجودة في الحول وليست مشتركة الا من حيث القيمة البالغة نصابا الموجودة في الجميع فالزكوة يتعلق بذلك المشترك الذي اشترط بقائه طول الحول وبلوغه نصابا واعلم ان ظاهر ما يدل على اعتبار بقاء راس المال طول الحول كما عن المحقق والعلامة ومن تاخر عنهما هو كون الاعتبار في تقويم المتاع بملاحظة بقاء راس المال وعدمه هو تقويمه براس المال الذي وقع الاتجار به اول الحول فان كان ما لا حقيقيا محضا كاحد النقدين فلا حاجة الى تقويمه فلو باع المتاع في الحول بدنانير وكان راس المال الذي اشترى به دراهم قوم الدنانير بدراهم راس المال صرح به في الدروس وان كان عرضا قوم بالغالب من النقدين كما في البيان والمدارك لانه المناط في معرفة مقدار مالية الاجناس والتحقيق ان راس المال انما يلاحظ من حيث البقاء في الحول وعدمه بالشيء الذي اشترى به مال التجارة ان لم يكن من النقدين والا فبقيمته ويقوم مال التجارة بنقد آخر غير ما اشترى به لا يعرف منه بقاء راس المال وعدمه كما لو كان الثمن مائتي درهم وقوم مال التجارة الباقي في الحول بثلثين دينارا فانه لا يعلم بقاء ما في الدرهم الذي هو راس المال الا بعد تقويم المتاع بالدرهم وتقويمه بالدينار لا يفيد الا اذا رجعنا وقايسنا الدنانير بالدراهم واما معرفة النصاب فالظاهر انه يكفي فيه بلوغ مال التجارة نصابا باعتبار قيمته التي هي اعم من الدرهم والدينار فيجب الزكوة اذا بلغه باحدهما ولا دخل في ذلك للثمن الذي اشترى به المتاع نعم لو قلنا بان هذه الزكوة هي زكوة راس المال كما يستفاد من ظاهر بعض الاخبار مثل قوله عليه السلم كل مال عملت به ففيه الزكوة وما ورد في انه ليس في مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به ونحو ذلك فالمعتبر ح بلوغ راس المال النصاب

اخبار التفصيل

اخبار التفصيل بين كون راس المال من احد النقدين فيعتبر هو بعينه حتى انه لو كان راس المال مائتي درهم وتسعة عشر دينارا لم يجب في المال الا زكوة الدراهم دون الدنانير وان كان قيمة المتاع للمشتري يبلغ اربعمائة درهم لكن الظاهر ان متعلق الزكوة هو مال التجارة كما يظهر من كلمات الاصحاب هو نفس المال والمراد بقوله كل مال عملت به هو المال بعد تحقق وصف العمل به وهو الكلي الباقي الى اخر الحول دون شخص راس المال وح فاذا اشترى بمائة وثمانين درهما متاعا يسوى عشرين دينارا لكون كل دينار تسعة دراهم جرى في الحول من حين التملك للاكتساب فلما احطر في الذهن اول النظر في المسئلة يحتاج بعد الى تامل **مسئلة** اذا عارض العامل في المضاربة اشكال في وجوب زكوة اصل مال التجارة على المالك عند اجتماع الشرائط ولا في وجوبها في حصة اذا بلغ النصاب الثاني وحل عليه حول من حين ظهوره وانما الكلام في صدق مال التجارة على النماء تامل الا ان الظاهر انه يصدق عليه مال ملك بقصد معاوضة لاجل الاكتساب به ولو في ضمن الاصل قصد الاكتساب ولو لم يقصد الاكتساب بالربح عند المعاوضة على الاصل لتمام الاستقلال بنا على انه زمان يملك النماء زمان ظهوره وهو لا يحتاج الى معرفة زمان الظهور لتحقق النية عنده بل قصد الاكتساب بالعين في زمان حدث فيه الربح ونفس الامر كاف نعم لو قلنا ان زمان تملك الربح زمان تملك العين فيملكه بمعنى انه يظهر في ملكه لانه يملكه اذا ظهر ولذا يجوز مصالحة الثمرة المعدومة بل يبيعها بضميمة الموجود بل يجوز منفردة ان بدى من عام فيعتبر ح القصد عند المعاوضة على الاصل بان يقصد التجارة به وبنمائه وهذا القصد في المتصل يتحقق تبعا واما في المنفصل كالثمرة والنتاج فالاكتفاء بقصد الاكتساب عليه بل الاكتفاء بالاصل عليه واضح نعم لو قلنا بعدم اعتبار مقارنة نية الاكتساب المالك كما نبه عليه جماعة فلا اشكال واما حصة العامل من الربح فان قلنا ان العامل لا يملك الحصة بل يستحق الاجرة فلا اشكال في عدم وجوب الزكوة على العامل ووجوبها على المالك لان اجر العامل ح كالدين عليه لا ينفي الزكوة وان قلنا بملكه بمعنى ترتب بعض احكام الملك عليه كما في حصته بمقدار ينفق عليه اذا اشترى من مال القراض لا الملك الحقيقي ولهذا لا يملك ربع الربح ولا يستحق ربع ثلثين عشرة ثم ربع عشرين في مجموع الاربعين لا ملك مجموع الربح وقال الخمس ولا عشرين منه فلا زكوة ايضا اذ لا زكوة الا على مالك وهل يكون على المالك فيه اشكال من انه مع ملكه من انه ممنوع عن التصرف فيه لتاكد حق العامل فيها وان قلنا بملكه للحصة حقيقة وان عدم تملك ربع الربح لو منها انه ملوم على المال بسمى بالشرط الذي وقع منهما من استحقاقه حصة خاصة خلاف مقتضى ذلك وهو استحقاق الاربعين فان قلنا بان الملك موقوف على القسمة او الفسخ فلا زكوة ايضا لان قلنا بكون هذه الامور كاشفة عن تملكه عند الظهور فالظاهر زكوتها لا يجب على المالك لانه غير مالك لانه مع البقا للعامل ومع التلف فيعتد وان قلنا بملكه حقيقة بالظهور ففي الزكوة فيه ايضا اشكال من حيث عدم تمامية الملك لتزلزله باحتمال طرو الخسارة الموجبة لخيانته به لكون الربح وقاية لراس المال وايضا لما فيه من عدم طرو الخسارة الا برفع التزلزل هو كونه في مقابل الناقص على نحو يحصل الجبر وهو المعتبر عنه بالتمام فهي حر وقابليته بالفعل قطعا ان لم يكن تداركا وقبلها قبل الخسران او هو ادون من مال الرهن الا ان يحكم بالوجوب من حيث تسلطه على دفع هذا التزلزل بالفسخ ونحوه مع ان المانع من وجوب الزكوة هو التزلزل من حيث الحدوث لا من حيث البقاء ولهذا لا يمنع جواز العقد الملكية للنصاب واشتراطها على رجوع المالك وما نحن فيه من هذا القبيل حيث يحكم الشارع بان الخسارة ترد على الربح والتزامها بذلك كالا اشكال من جهة كونه مالا مشتركا اذ الشركة لا يمنع الزكوة انما الكلام في تحقق الامر بالاخراج من نفس المال او بالاداء من الخارج الظاهر هو الاول لاطلاق الامر بالاخراج ثم الظاهر ان زكوة حصة العامل يحصل من نصيبه لا انه من قبيل مؤن الامتعة للمال الموضوعة من اصل الربح كما ان زكوة حصة المالك اذا اخرجها من المال يحسب عليه من الاصل والربح بالنسبة واستقر به المصنف في محكي النهاية انها اذا اخرجت من العين فهي كالمؤن لا يحتسب **مسئلة** الاقوى كون المسكين اسوء حالا من الفقير وان كان مشاركا للفقير في عدم تملك ما يكفيه فهو من يملك شيئا كما في البيان وغيره وما الاوفاق للمحكي عن جماعة من القدماء وجمهور من المتاخرين وعن الغنية الاجماع عليه وهو المحكي عن جماعة من اهل اللغة بل عن بعض العبادات التشبيه بمساعدة العرف ولصحيحة ابن مسلم عن احدهما ع ان الفقير الذي لا يسئل الناس والمسكين اجهد منه الذي يسئل وحسنة ابي بصير بالكاهلي ويؤيده ما ذكر ان المسكين من المسكنة وهي الذلة فقد اخذ فيه مضافا الى الحاجة الماخوذة في الفقير تحقق الذلة الزائدة على اصل الفقر وليس المراد مطلق الذلة بل الذلة من حيث الفقر وحاصله يرجع الى فقير يذل فهو اخص من مطلق الفقر خلافا للمحكي عن جماعة فقالوا بالعكس من كون الفقير اسوء حالا مستدلين على ذلك بما لا ينهض حجة ثم ان المحكي عن جماعة والمصرح به في الروضة الاجماع على دخول احدهما في الاخر اذا انفرد وفي البيان بعدما حكى عن الشيخ والراوندي انما يفصل دخول احدهما في اطلاق لفظ الاخر قال فان زادوا به حقيقة ففيه منع ويوافقون على انهما اذا اجتمعا كما في الاية يحتاج الى مميز بينهما انتهى وحاصل ذيل كلامه انه اذا وقعوا في ثبوت المميز مع اجتماعهما في الذكر فليس في صورة الانفراد ما يوجب ارادة القدر المشترك من كل منهما اذا اطلق وقد استشكل في كفارات القواعد في اجزاء اطعام الفقراء عن المساكين اذا قيل بان الفقير اسوء حالا وكذا في الوصية واختار في الايضاح وحكى جامع المقاصد في الوصية عدم الدخول ولم يرجح في وصية الدروس شيئا الا ان الظاهر المستفاد من الاخبار وهو ما ادعى عليه الاجماع اذ لا ريب في شمول

لان مطالبه

لفظ الفقير للمسكين فيما اطلق وكذا العكس في الطلاق المسكين يراد به الذليل بدون الفقر نعم اذا اجتمع مع الفقير يراد به الذليل بذل زائد على اصل الفقر بدون العجز عن سوء حاله المشهور بل المجمع عليه اعلان العاد ان الفقير من لا يقدر على مؤنة سنة له ولعياله الواجبي النفقة فههنا مسائل ثلث الاولى ان لا يكون له قوت السنة ويدل على جواز اخذ الزكوة مفهوم الرواية المحكية عن المقنعة من رواية يونس بن عمار قال سمعت الصادق عليه السلام يقول يحرم الزكوة على من عنده قوت السنة وليس بمجرد مفهوم الوصف لورود الوصف في مقام التحديد المناسب لان يكون جامعا مانعا ويدل عليه فحوى ما سيجيئ من الاخبار الدالة على جواز الاخذ لمن له راس مال لا يحصل كفاية سنته وقد خالف هنا من قال بحرمة الزكوة على من ملك احد النصابين النقدين او قيمته ومستنده ضعيف هو نادر والثانية ان يكون عنده قوت سنة واحدة وان لم يملك زيادة من ذلك ولا يقدر على تحصيله كان وهب الفقير او اعطى من الزكوة ما يكفيه لسنة لا غير ويدل على تحريم اخذه للزكوة منطوق الرواية المتقدمة والتعليل في المحكي عن العلل بطريق حسن بابن هاشم الى صفوان بن يحيى عن على بن اسمعيل قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن السائل وعنده قوت يوم ايحل له ان يسال وان اعطي شيئا من قبل ان يسال يحل له ان يقبله قال ياخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنة لانها انما هي من سنة الى سنة فان ظاهرها ان العلة في جواز اخذ كفاية السنة انه لو منع من ذلك يبقى محتاجا في بعض السنة فدل على ان من عنده كفاية السنة لا يجوز له ان ياخذ ونحوها الحسنة لابن هاشم المحكية عن معاني الاخبار عن ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي ولا محترف ولا لقوي قلنا ما معنى هذا قال لا يحل له ان ياخذها وهو يقدر على ما يكف به نفسه عنها فان اجد مؤنة السنة قادر على ذلك ذ ليس المراد القدرة على المكتفي عن كد الى السنين المستقبلة والمحكية عن السرائر عن مشيخة ابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عنده المعد للحرب وهو محتاج ايبيعها وينفقها على عياله او ياخذ الصدقة قال يبيعها وينفقها على عياله ثم ان المخالف في هذه المسئلة غير معثور عليه عدا ما ربما ينسب في المفاتيح الى ظاهر عبارة المبسوط بان الفقير من لم يكن قادرا على كفاية مؤنته ومؤنة من يلزمه كفايته على الدوام حيث ان ظاهر العبارة عدم ان يقطع الفقر بان يملك مؤنة سنة واحدة لكن الظاهر رجوع هذا القول الى قول المشهور ولذا جعل في المختلف المراد بالدوام السنة واحتمال غير واحد رجوع العقيد الى قوله من يلزمه كفايته وعلى تقدير الظهور فالقول ضعيف الثالثة ان يكون له ما يكفيه لسنة الا ان شغله الاكتساب بها فيكون ما في يده نقدا او غيره الوافي بمؤنة سنته بمنزلة الالة لصنعته وحرفته والظاهر جواز اخذه للزكوة ايضا على المشهور بل في الرياض انه لم يجد فيه خلافا ومن الاردبيلي نسبته الى صريح الاصحاب للاخبار المستفيضة منها المحكية عن الفقيه باسناده عن ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل له ثمان مائة درهم وهو رجل خفاف وله عيال كثير اله ان ياخذ من الزكوة فقال يا ابا محمد ايربح في دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل قلت نعم قال كم يفضل قلت لا ادري قال ان كان يفضل من القوت مقدار نصف القوت فلا ياخذ الزكوة وان كان اقل من نصف القوت اخذ الزكوة قال قلت فعليه في ماله زكوة تلزمه قال بلى قال قلت كيف يصنع قال يوسع بها على عياله في طعامهم وشرابهم وكسوتهم ويبقى منها شيئا يناوله غيرهم وما اخذ من الزكوة فضه على عياله حتى يلحقهم بالناس وموثقة سماعة قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الزكوة هل تصلح لصاحب الدار والخادم فقال نعم الا ان يكون داره دار غلة فيخرج له من غلتها دراهم ما يكفيه له ولعياله فان لم تكن الغلة تكفيه لنفسه ولعياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم في غير اسراف فقد حلت له الزكوة وان كانت غلتها تكفيه فلا وما عن الكافي عن القمي عن ابيه عن اسمعيل بن عبد العزيز عن ابيه قال دخلت انا وابو بصير على ابي عبد الله عليه السلام فقال له ابو بصير ان لنا صديقا يقال له سعد بن الوليد بن صبيح له دار تسوى اربعة الاف وله جارية وله غلام يستقي على الجمل كل يوم ما بين الدرهمين الى الاربعة سوى علف الجمل وله عيال اله ان ياخذ من الزكوة قال نعم قلت وله هذه العروض فقال يا ابا محمد اتامرني ان امره يبيع داره وهي عزه ومسقط راسه او يبيع خادمه التي تقيه الحر والبرد وتصون وجهه ووجه عياله او امره ان يبيع غلامه وجمله وهو معيشته وقوته بل ياخذ الزكوة وهي له حلال ولا يبيع داره ولا غلامه ولا جمله وصحيحة معوية بن وهب قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له ثلثمائة او اربعمائة درهم وله عيال وهو يحترف فلا يصيب نفقته فيها ايكب فيأكلها ولا ياخذ الزكوة او ياخذ الزكوة قال لا بل ينظر الى فضلها فيقوت بها نفسه ومن وسعه ذلك من عياله وياخذ البقية من الزكوة ويتصرف بهذه لا ينفقها ولا يبعد ان يكون معنى الرواية وياخذ للبقية من الزكوة اي عياله الذين لا يسعهم فضل ماله كما في رواية هرون بن حمزة حيث قال فلينظر ما يستفضل منها فلياكل هو ومن يسعه ذلك وليأخذ لمن يسعه من عياله وفي دلالتها على المطلب نظر وفيما تقدم من الاخبار المعتضدة بالشهرة غنى عنها ثم ان ظاهر الاخبار المتقدمة على ما صرح به بعض وحكاه عن غيره هو اعتبار الاستنماء الفعلي في المال المستثنى من الكفاية لا مجرد قابلية الاستنماء فمن كان له مال يشتغل بها ويكفيه النماء فلا يحل له الزكوة كما هو ظاهر الاخبار المتقدمة في المسئلة الثانية ومن كان يشتغل بها ويربح بها حلت له الاخذ اذا لم يكفه الربح وكذا الالة الصانع مستثنى لمن يصنع بها دون من لا يصنع بل وكذا دار الغلة اذا بنى على سكناها او اسكانها من غير اجرة يجب ان لا يكون باينا على استنماءها ثم المراد بعدم كفاية الربح لا يعلم قد يتسامح فيه في الحال بعدم نماء الربح عليه بحسب العادة والا فلو فرضنا انه يملك الكوكا واتفق في بعض السنين

عدم كفاية ربحها لمؤنة اللائقة بحاله فالظاهر انه هنا غني وكذا الصنعة التي قد تعوق فصول ربحها عن المؤنة اللائقة لكن باع منها شيئا وانفق كان الباقي يحصل عادة لولا المعارض ما يكفيه لو جعل المدار على صدق الغني عرفا كان اوجه ثم ان المستثنى من الاخبار المتقدمة وغيرها وكذا الفتاوي المعروفة ان القادر على التكسب الكافي له ولعياله لم يخرج عن الفقر خلافا للمحكي عن الخلاف من انتسابه الى اصحابنا القول بجواز اخذ الزكوة له ويرده الاخبار المستفيضة المعتضدة بالشهرة وحكاية الاجماع عن الناصريات والخلاف وغيرهما ودعوى ما يتوهم اعتبار التكسب فعلا يتلك الحرفة والصنعة الظاهر ان المعتبر القدرة على التكسب اللائق بحاله قوة وضعفا فلا عبرة بما فيه مشقة شديدة ولا يتحمله عادة لادلة نفي العسر والحرج ومنها يعلم اعتبار كونه لائقا بحاله لان ارتكاب غيره حرج جدا فهو كما في المهذب البارع اصعب من تكليفه ببيع خادمه وخدمة نفسه وبيع فرسه والركوب والمشي ودل على ذلك ما تقدم في رواية ابي بصير مع تعليل عدم بيع الدار بانه عزه وبيع الخادم بانه تقيه الحر والبرد وتصون وجهه ووجه عياله الى غير ذلك مثل ما دل على ان الله اعلا المؤمن المرتفع بكون المدفوع زكوة معللا بقوله لا تذل المؤمن فان منع المؤمن من الزكوة والجائه الى ما لا يليق به من المكاسب اذلال له والمعتبر من الصنعة والاحتراف ما يوثق عادة بحصول المؤنة منه فمثل اجارة النفس للعبادات لا يعد حرفة الا اذا اطمأن عادة بحصولها له عند الاحتياج ولو ترك المحترف الحرفة فاحتاج في زمان لا يقدر عليها كما لو ترك العمل نهارا فاحتاج ليلا او ترك الاشتغال في الشتاء فاحتاج في الشتاء مع عدم حصول ذلك العمل له فيه اشكال من صدق الفقير عليه انه لا يقدر في الحال على ما يكف به نفسه عن الزكوة فيشمله دليل جواز الاخذ ومن صدق المحترف وذي المرة السوي عليه فيشمله ادلة المنع وهو الاقوى لعدم معلومية صدق الفقير عليه والا لصدق على المحبوس الغني ولم يجعل ابن السبيل قسيما للفقير في الكتاب والسنة نعم لا باس باعطائه من سهم سبيل الله لكن لا نصاف انه لو لم ينعقد الاجماع على الخلاف فقوى القول بجواز الدفع الى كل محتاج في ان حاجته وان كان عرض له في زمان يسير ولو لم يتب واختيارا كما هو مقتضى ربما اختاره بعض مشايخنا المعاصرين اعتبار التكسب الفعلي في تحقق الغني فيعطى القادر على الحرفة والصنعة اذا لم يشتغل بها فعلا لا باختياره وان كان حين الاعطاء قادرا لكنه خلاف ظاهر النصوص والفتاوى وان كان ظاهر بعض العبارات ربما يوهم اعتبار الفعلية وقد استفاضت النصوص انه لا يحل الصدقة للغني ولذي مرة سوي وان كان في بعض الاخبار ان ذلك ليس من قول رسول الله صلى الله عليه وآله لكن الظاهر كما فهمه غير واحد ان المراد عدم الحاجة له لدخوله في الغني مع انه لا دلالة في ذلك على شيء وعلى اي تقدير فلا ريب في حرمة الاخذ حال القدرة على التكسب الا اذا ترك التكسب للاشتغال بامر واجب ولو كفاية كتحصيل علم ويحتمل تعين الواجب الكفائي على من لا يحتاج الى الكسب لان المحتاج اليه مشغول الذمة بواجب عيني ولو كان طلب العلم مستحبا فيحتمل في حق الطالب القادر انه لا يسوغ له ترك التكسب كما في سائر المستحبات في حق المحترف والقادر على ما يكف به نفسه عن الزكوة والاذن في طلب العلم بل الامر الاستحبابي لا يوجب الاذن في ترك التكسب في مطلب لتركه المستلزم لجواز اخذ الزكوة كما عن بعض مشايخنا المعاصرين لا وجه له اذ بعد عموم ما تحريم الزكوة على القادر على التكسب يصير واجبا لاجل حفظ نفسه وعياله فلا يزاحمه استحباب ذلك لان المستحب لا يزاحم الواجب اجماعا ودعوى ان تسليم حرمة الاخذ المستلزم لوجوب التكسب مبني على تقدم ادلتها على ادلة استحباب ذلك المجمع لم لا يجوز العكس مدفوعة اما بان المفروض في محل ان استحباب المستحب لعموم دليله لا يزاحم عموم وجوب الواجبات لان وجوب الشيء يدل على وجوب مقدمته ولو كانت المقدمة في نفسها متصفة بالاذن في الترك في وجوب الشيء مقدمة لا يرتفع اباحته لذاتيه او استحبابه الذاتي والا لم يجب شيء من باب المقدمة اصلا لانه في ذاته ان اتصف بحرمة لم يتصف بالوجوب بناء على تقدم الحرمة على الوجوب كما لو تقدمها فهي كالاحكام الثلثة الباقية يعارض بدليلها دليل وجوب ذي المقدمة فلا يبقى مورد لوجوب المقدمة الا المقدمة الواجبة في ذاتها ولا يخفى ما فيه وتمام الكلام في محله ولو لم يعلم ضعفه فالظاهر عدم وجوب الحكم وحينئذ عليه انه لا يقدر على ما يكف به نفسه لان المبادر القدرة القريبة مع انه قلما يخلو فقير من القوة البعيدة للتكسب لو قصر الكسب عن مؤنة السنة فلا شبهة في جواز اخذ التتمة دفعة ودفعات ولا في عدم جواز اخذ التتمة وانما الكلام في جواز الزائد عن التتمة ابتداء فلان من عموم ما دل على جواز اخذ الزكوة سيما المعنى منها بقوله حتى تغنيه بناء على حمله على الغنى العرفي وهو تملك ما فوق مؤنة السنة اذ لا يصدق الغني في العرف على من ملك مؤنة السنة ولا يقدر على ازيد منها ومن ان الزكوة انما وضعت قوتا للفقراء وظاهرها ان لهم منها قوت سنة حيث انها من سنة الى سنة ويدل عليه قوله عليه السلام في صحيحة معوية بن وهب المتقدمة وياخذ البقية من الزكوة وقوله في رواية العلل المتقدمة انه ياخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنة وما ورد من الامر بالاعطاء حتى الغنى لا يدل على المطلوب اذ لا يبعد ان يراد والاغناء بالدفع الواحد حتى لا يقع المؤمن في ذل طلب الزكوة ثانيا او حصولها في هذه السنة ولا يجاز اعطاء جميع الزكوات لفقير واحد وفساده ظاهر لكن الانصاف انه لو قلنا في المسئلة بجواز اعطاء غير المكتسب زائدا على مؤنة سنته كما هو المشهور بل حكى عليه الاجماع من غير واحد مستدلين بالاخبار الاغناء لم يكن فرق بينه وبين المكتسب القاصر كسبه الا ان يفرق بينهما بان اغناء غير المكتسب باعطائه مؤنة سنتين او ثلث سنين لا ينافي كون الزكوة موضوعة لقوت الفقراء اذ لا فرق في نظر الشارع بين اعطائه مؤنة السنة الثانية في السنة الاولى او في نفس السنة الثانية بل مقتضى كونها موضوعة قوتا ومعونة لهم عدم الفرق فاذا دخل الشخص في موضوع الفقير لا فرق بين اعطائه في كل سنة مؤنة تلك السنة وبين اعطائه في سنة مؤنتها ومؤنة ما

لاخذ الزائد بعد

جلد ١٨

بعدها من السنين بخلاف المكتسب فان فتح باب اعطائه الزائد يوجب جواز ان ياخذ ما يغنيه عن كسبه دعوى كون ما يدفع اليه في مقابلة تتمة
سنوات متعددة لدفعها انما هو مجرد اعتبار لا يوجب تاثيرا في امتناع الشخص عن مال الفقراء بمقدار ما فيه من الغنى فان مقتضى وضع الزكوة
قوتا للفقراء عدم جواز تصرف الغني فيه بمقدار ما فيه من الغنى ولازم ذلك عدم جواز اخذ من فيه مقدار من الغنى الا مقدار الحاجة ولا يكون
الاباحة ان ياخذ اكثر من تتمة سنة اذ لو اخذ تتمة سنتين فلا يجبر على التكسب في بقية السنة الثانية لئلا يرجع الى اخذ الزكوة لما لكن الظاهر ان
المجوزين لا يلتزمون بهذا فانحصر منعه عن التصرف في قوت الفقراء بازيد من مقدار رفعه في منعه عن ازيد من تتمة سنة واحدة حتى يشتغل في كل سنة بعينها
ويأخذ الزكوة للتتمة ويمكن ان يكون نظر الشهيد في البيان الى هذا حيث حمل اخبار الاغناء على غير المكتسب اعترضه في المدارك وغيره بان الحمل فرع
التشاهد وقد عرفت ان الشاهد ما دل على وضع الزكوة لقوت المحتاجين ثم مقتضى ما ذكرنا اختصاص الحكم بوجوب الاقتصار على التتمة لذي
الكسب القاصر والصنعة والضيعة القاصرين واما من كان عنده فعلا ما يكفيه لبعض سنته فالظاهر جواز اخذه الزائد عن التتمة وقد صرح في المدارك
والكفاية باتفاق جماعة اختصاص النزاع في جواز الزيادة على التتمة بذي الكسب القاصر ثم حكينا عن المنتهى كلاما يشعر بعموم الخلاف **مسئلة**
لو ادعى الفقر فالمعروف قبول قوله لاصالة عدم المال في بعض الفروض ولاصالة الصحة في دعوى المسلم بل اصالة العدالة فيه ولان مطالبته
بالبينة او اليمين اذلال للمؤمن منهي عنه ولانه ادعى استحقاق شئ لا ينكره عليه غيره فيشبه مسئلة الكيس المحكوم بانه لمن ادعاه ولعموم ما دل على وجوب
تصديق المؤمن مثل الخبرين الواردين في قوله تعالى ويؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وما ورد ان المؤمن وحده حجة ولتعذر اقامة البينة عليه غالبا فيما
يستفاد منه سماع دعوى يتعذر اقامة البينة عليها كما يرشد اليه قوله ع في المرأة المدعية لكونها بلا زوج ارايت لو كلفها البينة تجد بين
لابتيها من يشهد ان ليس لها زوج وللزوم الحرج لو كلف الفقير الاثبات والاستمرار السيرة على ذلك ولما يستفاد مما ورد فيمن اهدى جاريته
للبيت حيث ورد انه تباع ويؤخذ ثمنها وينادى على الحجر الاسود هل منقطع ومن نفدت نفقته او قطع عليه فليات فلان وامره ان يعطي اولا فاولا
حتى ينفد ثمن الجارية فان الظاهر منه من حيث ورود هذا مقام الحاجة هو الاكتفاء بدعوى الاحتياج ولرواية عمر بن ابي الحسين ع فسئلهما فقالا لا
لا تحل الصدقة الا في دين موجع او غرم مفظع او فقر مدقع فهل فيك احدها قال نعم فاعطياه ونحوها المروي في الصحيح عن عامر بن جذاعة قال
جاء رجل الى ابي عبد الله عليه السلام فقال له يا ابا عبد الله قرض الى ميسرة فقال ابو عبد الله ع الى غلة تدرك قال لا والله قال الى تجارة تؤوب قال لا والله قال
عقدة تباع قال لا والله فقال ابو عبد الله ع فانت فيمن جعل الله له في اموالنا حقا فدعى بكيس فيه دراهم وفي اكثر هذه الوجوه نظر لمنع كون اصالة
الصحة موجبة لاثبات الموضوع الذي تعلق به تكليف الغير اعني الخطاب المتعلق بالغني من صرف حصته للفقراء المشارك له في المال الى غيرهم واصالة
العدالة ممنوعة ومغايرة المسئلة مع مسئلة الكيس واضحة وتعذر اقامة البينة بل تعسرها ممنوعة ولذا يكلف مدعي الاعسار بالاثبات اذا علم
له اصل مال وادلة المهدي واردة في بيان المصرف مع ان في بعضها فاذا اتوا يعني الزوار المنقطعين فاسأل عنهم واعطهم وهو صريح في عدم
جواز الاعطاء بدون التفحص واما الروايتان فهما قضيتان لا عموم لهما لاحتمال حصول العلم او الظن للمعصوم من قول الشخص فالعمدة هو لزوم
الحرج وما ورد في تصديق المؤمن حيث امر الامام ع بتصديق المؤمن مستشهدا لذلك بقوله تعالى يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وربما ينفى وجوب البينة
واليمين بوجه جعله في الحدائق امتن الوجوه وانظرها واوجهها واحسنها وهو ان مورد ادلتهما هي الدعاوي لانه المتبادر من قوله البينة للمدعي
واليمين على من انكر وفيه اولا ان الاستدلال ليس بتلك الادلة الواردة في بيان ما يطالب به كل من المتخاصمين وفيما يتسلط به المدعي على المنكر وما
به يرفع المنكر تسلط المدعي عليه والمقصود فيما نحن فيه ان ثبوت فقر الشخص على وجه يجوز للمكلف دفع الزكوة اليه موقوف على قيام البينة وان لم يقع
منه دعوى وان دعواه بنفسه لا يجدي في اثبات الموضوع كما يجدي البينة فالكلام في طريق اثبات هذا الموضوع وانه هل يثبت بقول الفقير
كما يثبت بالبينة ام لا فاختصاص ادلة البينة بمورد الخصومة لا يضر بما نحن فيه ولذا لو كان الشخص صغيرا او غير مدع للفقر لم يدفع اليه الا بالبينة
الا ان نقول بمجرد كفاية المظنة كما هو الاقوى لتعذر اقامة البينة غالبا فيؤدي اعتبارها الى حرمان كثير من الفقراء والا فمقتضى القاعدة وجوب
الاقتصار على البينة واما تصديقه باليمين كما حكي عن الشيخ من الاصل فلم يظهر وجهه لان المعروف من موارد اليمين هو ما يتوقف قطع الخصومة
عليه ولذلك لا يمين في حد مع انك قد عرفت ان الكلام في المقام هو في حجية قول الفقير وانه بنفسه من الطرق الظاهرية للموضوع ام لا الا في سماع
دعواه لان الدعوى ليس مما يلزم بها المنكر على فرض اقراره بها حتى يسمع ويطالب المدعي بما يثبت به دعواه من البينة او اليمين بل تسميته
دعوى ليست في مقابل المكلف بالزكوة الشاك في فقره بل هو اشبه شيء بدعوى الامام العدالة او العقيدة لاجتهاد او الشاهد على شيء غير ما
يتنازع فيه كالنجاسة والقبلة والوقت ونحوها العدالة فانه لا معنى لليمين في جميع ذلك نعم يمكن ان يقال ان المراد من اعتبار اليمين هو انه وان لم
يكن لنا دليل على وجوب تصديق المخبر مطلقا الا انه يصدق الحالف لعموم ما دل على انه من حلف لكم بالله فصدقوه ومن حلف له بالله فلم يرض
فليس من الله في شيء الى غير ذلك مما دل على وجوب تصديق الحالف حتى انه لا يعتبر البينة بعده فح يكون الحلف طريقا الى ثبوت الموضوع

وان لم يكن اخبار المخبر بنفسه دليلا الا ان اليمين يوجب لاثبات الدعوى لكن هذا الاثم والالتباس كثير مما يملك في ثبوته بقول مخبر واحد عن غير متهم بمجرد حلفه
فيكون خدشة حجية قول الحالف وان لم يثبت حجية قول المخبر وهي يفتح بابا عظيما كما هو معروف الا انه لا عند التفهما فالظاهر ان المراد بالحلف في هذه
الروايات ولو بما اخطرته الاستحقاق في قوله لكم هو الحلف الذي يستحق عليه فيحجج مقام الحاجة ثم اعلم [illegible] عند
افادة الظن لان حجيته في مثل المقام لما لا ريب فيه وان لم يفد الظن ففيه اشكال ولا يبعد ان يكون الاحتياط في توكل القائل في صرف الزكوة الى
مستحقها وان كان هو بنفسه مستحقا فاعلم ثم الظاهر انه لا يجب دفع المال الى الفقير مقرونا بما يوجب اخباره بانه زكوة بل يكفي قصد ذلك عند الدفع
على الظاهر كما يظهر من محكي التذكرة والحدائق ولرواية ابي بصير الحسنة او كالصحيحة الرجل من اصحابنا يستحيي ان ياخذ من الزكوة فاعطيه من الزكوة ولا اسمي
لها انها من الزكوة قال اعطه ولا تسم له ولا تذل المؤمن ويستفاد منها حيث ان موردها من يستحيي من اخذ الزكوة وانه لا ياخذ لو علم انه زكوة جواز
الدفع وان كان مقرونا بما يجعل الفقير انها ليست زكوة ولو نصب الدافع قرائن على انها ليست زكوة بحيث يكون اعتقاد المستحيي من اخذ الزكوة مستندا الى
ما نصبه الدافع من القول او الفعل فالمعروف الحكم بالصحة لا اولى بل عن التذكرة الاجماع عليه والانصاف ان الرواية لا تدل على الجواز الا انها
دلت على الرخصة في عدم الاعلام لا في الاعلام بكونها من غير الزكوة لكن العمومات التي يستفاد منها حصول تصرف الزكوة الى الفقير كافية في المقام مضافا
الى اطلاق قوله في موثقة سماعة فاذا هي وصلت الى الفقير فهي بمنزلة ماله يصنع بها ما شاء ويؤيد ذلك الاذن في اعطاء الايتام والتشريك لهم بقيمتها مما
يحتاجون من غير توقف على قبض اوليائهم بعنوان انها زكوة ودعوى جعل الشارع للمكلف المزكي ولاية في ذلك تكلف واضح ويؤيده ايضا ما ورد
من افاضتها من دين الحي الميت وقضاء دين الميت من الزكوة هذا مضافا الى ما ورد من ان الزكوة بمنزلة الدين وانما فرق بينهما بوجوب نية التعيين
والتقرب من طرف الدافع واما من طرف القابض فلا ففي حسنة ابن مسلم بن هاشم قال قلت لابي جعفر عليه السلام الرجل يكون محتاجا فنبعث اليه بالصدقة فلا يقبلها
على وجه الصدقة ياخذه من ذلك ذمام واستحياء وانقباض فنعطيها اياه على غير ذلك الوجه وهي منا صدقة قال لا اذا كانت الزكوة فله ان يقبلها فان لم يقبلها على وجه
الزكوة فلا تعطها اياه ولا ينبغي له ان يستحيي مما فرض الله عز وجل انما هي فريضة الله فلا يستحيي منها لكن الانصاف ان قوله لا تعطها اياه ليس صريحا في عدم الاجزاء
من الزكوة لو اعطيها وانما يدل على عدم جواز الاعطاء او كراهته لينزل عن استحياء اخذ الزكوة والمرتفع عنها الواقع الى الاستنكاف عما رضي الله له وعدم
الرضا بما قسم الله فلا ينافي مورد الرواية السابقة وهو الاستحياء عن الاخذ مع تصريح الدافع قولا بانها زكوة وان يرتفع عن اخذ الزكوة الواقعية اذا علم
بها وبالجملة فمورد الرواية الثانية من يرد الزكوة اذا علم انها زكوة ومورد الاولى ولو بقرينة السؤال عن جواز ترك التصريح له بانها زكوة هو المستحيي
عن اخذها عند تصريح الدافع فيمكن حمل الثانية على الكراهة وحمل العدل الى غيرها على الحرمة لا تعارض العمومات ولا ينافي ما صرح به غير واحد وادعى
عليه في محكي التذكرة انه لا يعرف فيه خلافا من استحباب ايصالها بعنوان الصلة الى المستحيي من طلبها بل من اخذها بعنوان الزكوة لكون ذلك مذلة عند
الناس وان لم يرتفع نفسه عنها ولم يمتنع عنها بمجرد الاطلاع عليها ويؤيده ما ورد من دفع صدقات الانعام الى المتجملين من الفقراء معللا بانهم يستحيون
من اخذ صدقات الاموال ولقد احسن المحقق في المعتبر التعبير عن مورد هذه المسئلة فقال ومن يستحيي من طلبها يوصل اليه مواصلة روى ذلك ابو بصير
انتهى ثم ان حاصل صور المسئلة خمس احدها ان يدفعه الدافع على وجه الزكوة على وجه التصريح والاعلان ويأخذه القابض كذلك ولا اشكال فيه الثانية
ان يدفعه الدافع على قصد الزكوة من غير اعلام له بانها زكوة وياخذه القابض عالما بانها زكوة ولا اشكال فيها ايضا الثالثة ان يدفعها على قصد
الزكوة بعنوان الصلة والهدية وياخذه القابض على وجه الزكوة ولا اشكال فيها ولا في استحبابها من جهة استحياء الفقير المتجمل من ان يطلع عليه احد
لكونه ممن يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف الرابعة الصورة بحالها ولكن ياخذه القابض بالعنوان الذي دفع اليه فان كان ممن لا يمتنع عنها اذا اطلع على
كونها زكوة فمقتضى العمومات الجواز بناء على ان قبض الزكوة ليس كالقبول الفعلي للعقود يعتبر فيه المطابقة للايجاب لحاصل الدفع بل المقصود قبول تملك
على اي نحو كان يستحق المعطي امتثال الامر الايصال والدفع والصرف وان امتنع اذا اطلع على كونها زكوة فهذا هو الذي دلت الحسنة على النهي
عن اعطائها فان حملها النهي على كراهة الدفع اليه او على خروجه عن الاستحقاق لاجل الاستنكاف عما رضى الله له كما ورد ان تارك الزكوة وقد وجبت له كمانعها
عليه فيخرج عن العدالة او على كون النهي تعبدا لحكمة هو ان ذلك الشخص لعله ينزل عن الاستنكاف ويرضى بما قسم الله له او العفو على الصفة الكريمة
فوجه الجمع بين الحسنة وبين العمومات على هذه الوجوه ولو خلينا ها على ما يظهر منها سيما قوله ع فان لم يقبلها على وجه الزكوة انه يعتبر في قبض الزكوة
قبولها على انه زكوة اشكل الامر في هذا القسم من الصورة الرابعة بل القسم الاول منها لان المفروض اشتراك القسمين في وقوع القبول على غير وجه
الصدقة وان امكن الفرق بينهما بان القابض في القسم الاول حيث انه لا يابى عن اخذ الصدقة انما يقصد قبض المدفوع اليه على وجه مطلق التمليك وان
صرح الدافع بكونها صدقة لكن الغالب جواز احتمال الصدقة بل امارتها ايضا فهو يقصد التملك المطلق وهذا لا يقدح في اعتبار مطابقة
القبول لو فرض القول به في الزكوة بخلاف القابض في القسم الثاني فانه يقصد التملك الخاص المقابل للتملك على وجه الزكوة الخامسة ان يدسها في
مال الفقير من غير اطلاع الفقير ومقتضى بعض ما يستفاد منه ان المقصود الوصول الى المستحق وما دل على انها بمنزلة الدين هو الجواز الا

امر يشكل من جهة عدم تملك الفقير له من غير اختيار فلم يلتفت فهو مال المالك وان تلف فلا ضمان ويبقى في عهدة الزكوة وان تلف الفقير فيشترط
معاينة البينة له او لا الفقير او وكيله عان تحقق فهو والا كان كتسلط الغير على اتلاف مال المالك ولا شيء عليه عوضا مثله او ضمن كونه
الى شخص فيا لي ان علم الكلام في كل اباحة او تمليك تعلق بمال ناذنه يقع في حكم الاخذ وتارة في حكم الدافع اما الاخذ فان كان عالما بكونها غنيا فهو
اليه ضامن لسيده مع بقائه وقيمته مع تلفه لان التملك انما وقع على المال بعنوان انه فقير والمفروض ظهور فساد هذا التمليك المقيد فيشبه العقد
الفاسد الذي لا يفيد الاذن المتحقق في ضمنه كذا الكلام في كل اباحة او تمليك يتعلق بمال او شخص مقيدا صريحا او بالجهة التقييدية لشيء عن موضوعه ولو حكم الحكم
وكيف كان فلا اشكال في اصل المسئلة حتى فيما اذا كان جاهلا بحكم وكان الدافع عالما وان المفروض يتحقق بالجهل الحكمي لانه تقصير من الجاهل بعده في الجهل
الموضوعي لتلبيس الغلو عليه ان كان جاهلا بكونها زكوة فان كانت العين باقية وجب ردها او ردما يتبعها ولا فرق بين كون الدافع ممن يجوز له الرجوع في الهبة
وعدمه لان العين عنوانها اخر والكلام هنا في ان الاخذ لا يملك المدفوع ولو مع الجهل الا انه هل يجوز الرجوع بعد تملكه ام لا كيف ولو سلم التملك فلا ريب في
عدم جواز الرجوع لتحقق قصد القربة والثواب في المبنى فلا يجوز الرجوع فيه مطلقا من غير تفصيل بين افراد الواهب لهم صرح في المعتبر كما عن المنتهى بعد
الارتجاع منه في الاول بان القابض انه متعدد في محكي الثاني بان الدافع محتمل للوجوب والتطوع وفيهما نظر لان الكلام في حكم المال المدفوع بعد فرض
تحقق كونه صدقة على جهة الصدقة الواجبة التي لا يستحقها القابض ولا ريب ان دفع المال الى الشخص على وجه واحد في صورتي علم القابض وجهله
فان لحكم بالارتجاع مع العلم فلا وجه له فيه مع الجهل نعم لو ادعى القابض الجاهل انها كانت مثلا ومنه لا زمه وادعى الدافع كونها زكوة وان دفعها
فاسد حتى مسئلة اخرى غير مسئلة المال المدفوع الى غير المستحق الجامعة لعلم القابض واعترافه بما يدعيه الدافع ثم يما يبقى في تلك المسئلة تقديم
قول القابض لانه يدعي الصحة والدافع يدعي الفساد مع امكان ان يتوجه تقديم قول الدافع لانه ابصر بنيته بل هو المتعين اذا لم يكن القابض منكرا لما يدعيه
الدافع بل كان شاكا يتبع تكليفه في وجوب تصديق الدافع المقام الثاني في حكم الدافع من حيث الضمان والعدم اذا تعذر ارتجاع المدفوع فنقول
ان كان الدافع هو الامام عم او نائبه الخاص او العام او وكيلهم فالظاهر عدم الضمان لاصالة البراءة وكونهم ماذونين من المالك الحقيقي ومن طرف
الفقراء في هذا الدفع الخاص ولا يترتب على التلف الحاصل من دون تفريط منهم ضمان مع ان الضمان لو كان ففي بيت مال المسلمين فيكون الغرامة
ايضا في مال الفقراء وحكم العزل كالمعزول مأذون في دفعه الى من يحتمل ان يظهر عدم استحقاقه والاجود الاعتماد على الاجماع كما يظهر من العلامة
هذا كله بالنسبة الى الدافع اما المالك فلا اشكال في براءة ذمته من الزكوة لايصالها الى يد وكيلهم فبرئت ذمته ولو كان الدافع هو المالك ففيه
اجزائه اقوال ثالثها التفصيل بين ما اذا اجتهد فاعطى وبين ما اذا اعطى اعتمادا على مجرد دعوى الفقر واصالة عدم المال والاقوى هو عدم الاجزاء
وفاقا للمحكي عن المفيد والحلبي لاصالة اشتغال الذمة وعموم ما دل على انها كالدين مضافا الى مقتضى قاعدة الشركة في العين على ان الموضوع من الزكوة
في غير موضعها بمنزلة العدم وما دل على وجوب اعادة المخالف زكوته معللا بانه لم يضعها في موضعها مضافا الى خصوص مرسلة الحسين بن عثمان
عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلم في الرجل يعطي زكوة ماله رجلا يرى انه معسر فوجده موسرا قال لا يجزي عنه لكن في حسنة حريز بابن هاشم الحكية
عن الكافي عن ابي عبد الله عليه السلم وحديث قال قلت له رجل ادى زكوته الى غير اهلها زمانا هل عليه ان يؤديها ثانيا الى اهلها اذا علمهم قال
نعم قال قلت فان لم يعرف لها اهلا فلم يؤدها او لم يعلم انها عليه فعلم بعد ذلك قال يؤديها الى اهلها لما مضى قال قلت له فان لم يعلم اهلها
فدفعها الى من ليس هو لها باهل وقد كان طلب اجتهد ثم علم بعد ذلك سوء ما صنع قال اذا اجتهد فقد برئ وان قصر في الاجتهاد في الطلب فلا لكن
يمكن ان يقال ان الرواية كما فهمه في المدارك انما تدل على حكم من دفع الى غير الاهل لفقد التمكن من الاهل بعد الطلب والاجتهاد فلا يدل على المطلق في شيء
وعلى تقدير دلالته على الدفع الى غير الاهل جاهلا فمورد التشبيه بينها وبين المرسلة المتقدمة عموم من وجه بناء على كون السؤال عن صورة اشتباه
مستحق اهل الزكوة فمورد ما اجتمعا وهو الاشتباه في الاهلية من حيث الفقر مع الاجتهاد يرجع الى الاصل العموم المتقدمة مضافا الى ان
ظاهر الرواية الاشتباه فيما عدا الفقر ويحتمل ان يكون مورد السؤال الجهل بالحكم وهو ان اهل الزكوة لا بد من كونهم فقيرا بل عادلا الا انه اشتبه
عليه المصداق الخارجي لمستحق الزكوة المعلوم عنده من حيث المفهوم كما هو محل كلام الاصحاب وح فلا يبعد القول بالصحة في مورد الرواية
مع الاجتهاد والفحص لعدم المرشد الى الحق فهو نظير ما اذا ادى اجتهاد المجتهد الى عدم اعتبار العدالة فادى الزكوة لغير العدول ثم
علم بعد ذلك خطاء اجتهاده فانه يمكن الحكم بالاجزاء هنا دون ما اذا اجتهد في الموضوع ثم ظهر خطاؤه فيه لكن الحق عدم التفرقة بين انكشاف
الخطاء في الشبهتين لكن ظاهر الرواية على تقدير حملها على الشبهة الحكمية جهل السائل بالاهل من حيث اعتبار الايمان وعدمه لانه هو الذي كان
خافيا في ذلك الزمان على كثير حتى يسئلوا عنه واكثر من السؤال لا الفقر فان اعتباره في مستحق الزكوة كالضروري بين الخاصة والعامة فحكم اما
عليه السلم ايضا بعدم وجوب الاعادة في غير الفقر لا يدل على عدمه فيه فالمرسلة المتقدمة الواردة في خصوص الفقير سليمة عن المعارض فلا مناص في
العمل بها ولا من العمل بالحسنة الظاهرة في غير الفقر وظهورها في الشبهة الحكمية غير مضر بعد الحكم باتحاد مناط الاعادة في الشبهتين

وهي مخالفة للواقع المعبر عنها في المستفيضة بوضعها في غير موضعها مضافا الى كون الشبهة الموضوعية اولى بالمعذورية من الجهل بالحكم نعم ذكر العلامة اعتبار
الايمان في مستحق الزكوة مع التمكن من الرجوع الى الامام عم او الى من سمع واخذ منه لا يخرج عن تقصير وان اجتهد في الطلب بعد الحث بخصيص
عموم ما دل من التعليل السابق في الاخبار الواردة في اعادة المخالف زكوته بصورة عدم اجتهاد المعطي في ازالة الشبهة كما هو صريح مورد رواياتهم
فان المخالفين انما يعطون الزكوة فقرائهم ومعلوم ان ذلك من تقصير منهم واما بناء على ظهورها في الشبهة الموضوعية فقد عرفت ان الظاهر
من الرواية اشتباه الموضوع من غير جهة الفقر بل من جهة الايمان لانه المناسب للطلب والاجتهاد ولا يبعد ان يكون جواز الدفع مشروطا
بالاجتهاد وتحصيل المظنة في كون الشخص مما يناسبها في زمنه صلى الله عليه وعند الاخبار نظرا الى غلبة المخالفين فالرواية لا تدل على وجوب الاعادة
مع الدفع بمقتضى الاصول السابقة اذا لم يكن العمل بها مسبوقا بالاجتهاد والحاصل انه لا مناص من حمل الرواية على صورة يتوقف جواز الدفع فيها على
الاجتهاد سواء حملناها على الشبهة الموضوعية او على الشبهة الحكمية فمحصل الكلام ان انكشاف الغنى يوجب الاعادة للاصل المرسلة المتقدمة واما
انكشاف غيره من الموانع كعدم الايمان وغيره مما يلحق به بالاجماع المركب كالهاشمية وكونه واجب النفقة وعبد للحسنة المتقدمة منا المنجبر في غير موردها
بالاجماع او الاولوية فهو لا يوجب الاعادة وفاقا للمحكي عن الشيخ والاكثر بل ظ المختلف الاجماع عليه ان احمل قوبا الارادة اتفاق خصوص الخصم
للحسنة المتقدمة المنجبر في غير موردها بالاجماع المركب الاولوية ودلالتها على التفصيل بين صورتي الاجتهاد وعدمه لا يقدح بناء على اختصاصها
بالشبهة الحكمية الذي لا يعتبر في جوازها الاقدام الاجتهاد والفحص عن الحكم فالاجتهاد فيها بمنزلة الرجوع الى الاصول في نفي الهاشمية والرقية ونحو هما
من الموضوعات المشتبهة ثم ان المحكي عن جماعة انه يستثنى من صورة انكشاف كون الفقير عبدا ما لو انكشف كونه عبدا للمعطي قال في البيان ولو ظهر
ان المدفوع اليه عبده فكظهور الغني الا ان يكون عبدا فانه لا يجزي لعدم الخروج عن ملكه انتهى ونظر في هذا الاستثناء المحقق والشهيد الثانيان و
صاحب المدارك نظرا الى اشتراك وجه الاخراج في الجميع وتوضيحه ان الامر انما يدل على الاجزاء فيما استفيد من الادلة ابتناء التكليف به على الظاهر
كالصفات المعتبرة في المستحق واما اصل التكليف بعناوين الاخراج والصرف الظاهر بل الصريح بملاحظة الاشتراك في العين في الاخراج الى الغير
والتمليك فالمراعى فيه هو الواقع لا غير اذ لم يرد له طريق ظاهري بل حرمته الاعتقاد الذي لا يغني بنفسه عن الحق شيئا ولذا لو قال المولى صنع عادلا
فاما فان مظنون العدالة او مقطوعها ثم تبين الخلاف امكن القول بالاجزاء بخلاف ما لو ضربه او خلعه وفعل به غير ذلك باعتقاد انه لما مور به فان
الحكم بالاجزاء هنا لا يخرج عن بناء عند جدا والحاصل ان الشارع جعل المدار على الظن في اوصاف المستحق لا في اصل تمليكه فيه ولكن الانصاف
ما ذكر لو لم يجعل الاعتقاد في صورة الشك في كونه حرا او عبدا له على اصالة الحرية لان الشك يرجع الى ان دفع الزكوة اليه فهل هو اخراج لها عن ملكه
الى ملك الغير ام لا فح لا يجوز الدفع لان الواجب هو التمليك المشكوك في تحققه فيما نحن فيه كما ان صحة حرية له طريق شرعي ظاهري وهو الاصل فكذا
تحقق التمليك المترتب على الحرية بل الثابت في الحقيقة باصالة الحرية التي هي الطريق الشرعي هو ان الحرية التي منها جواز الدفع اليه على وجه التمليك فلا
مناص عن القول بالاجزاء اذا انكشف خلاف ذلك الطريق الظاهري المقرر للموضوع والحكم فالتحقيق ان يقال اما اذا بنينا الحكم بالاجزاء على
قاعدة الاقتضاء امتثال التكليف الظاهري الاجزاء لم يفرق الحال بين انكشاف الخطاء في الصفة فقط او فيها وفي التمليك الواقعي لكن الظاهر ان مبنى حكم
الجماعة بالاجزاء هو ان الظاهر من تعلق التكليف بتمليك من اتصف بهذه الصفات هو تمليك من هو على ظ هذه الصفات ولو بالطرق الشرعية والاخراج
اليه فالمراد على اي بالتمليك والاخراج الواقعي وفي الصفات الظاهرة المسند الى طريق شرعي فمن اعطى على من هو ظاهر العدالة فقد امتثل التكليف
الواقعي الاولي واما دفع شيء الى الشخص باعتقاد انه اخراج فظهر عدم كونه اخراجا فليس من هذا الباب اذ لم يقل الشارع افعل ما هو اخراج في
ظاهر الشريعة فلو ثبت قاعدة اجزاء التكليف الاجمالي مطلقا وبشرط الاستناد الى طريق شرعي عن الواقع عند انكشاف الخطاء ثبت الاجزاء هنا ايضا
ويدل على ما ذكرنا من بناء هم استدلال العلامة في المختلف على الاجزاء بانه كان مامورا بالدفع الى ما ظن فيه الوصف واستدلال المحقق في المعتبر عليه
بان الدفع واجب فيكفي في شرطه الظن تعليقا للوجوب على شرط التمكن فان هذا الباب مخالف لباب اجزاء التكليف به الظاهري عن الواقعي لان
بناء على تعلق الطلب الواقعي بمظنون الصفة والتحقيق ان الادلة لا تدل الا على وجوب الدفع الى المستحق الواقعي وانما اكتفى بالظن في مرحلة الظاهر
فوجوب الدفع الى مظنون الصفة حكم ظاهري كالصلوة بالطهارة المظنونة لا ان وجوب الدفع في الواقع تعلق الى مظنون الصفة وقد تبين في
محله ان الحكم الظاهري بعد انكشاف خطائه لا يجدي عن امتثال التكليف الواقعي المتوجه الى المخاطب مع ان المقام مقام براءة الذمة عن مال
الغير لا عن مجرد التكليف والاجزاء لا يوجب فراغ الذمة عن مال الغير اللهم الا ان يق كما اشرنا سابقا ان الحكم الوضعي هنا تابع للحكم التكليفي
فاذا سقط الوجوب برء الذمة من حق الفقراء فالعمدة اصالة عدم سقوط التكليف للاستصحاب وعموم ما اصل لك التكليف الخامس من مصارف
الزكوة المفتي في الرقاب ما حكى عن المفيد والحلي والعلامة وولده وغير واحد من متاخري المتاخرين لاخبار مطلقة مثل موثقة ابوب بن الحر
الحكية عن العلل قال قلت لابي عبد الله عليه السلم مملوك يعرف هذا الامر الذي نحن عليه اشتريه من الزكوة واعتقه قال اشتره واعتقه قلت فان

هو ماله وقيمها الاولى عيرا به لاهل الزكوة لانه اشترى بسهمهم وفي رواية اخرى اشترى من مالهم ونحوها مما دل على جواز اشتراء الاب من الزكوة
واعتاقه ويمكن حملها على ما سيجيء من عتقها كونها في شدة او ما عتقها كون العبد مؤمنا في معرض البيع على المخالفين واما رقاب خاصة المعتق
عليه فهنا على الظ لما تسمعه المكاتب العاجز عن اداء مال الكتابة ارسله ابي اسحق المعتضد او المنجبر بما يستفاد من نقل الاجماع عن البراج والمبسوط
والغنية وغيرها اعني مكاتب عجز عن مكاتبته وقد ادى بعضها قال يؤدي عنه من مال الصدقة قال الله تعالى وفي الرقاب وفي مقتضى الروايات ان
الزكوة تصرف في اداء مال الكتابة من غير تفرقة بين اعطائها بيدي العبد ليؤديها الى سيده او اعطائها الى سيده وكيف كان فالظ من الرواية ان
ان المكاتب لا يملكه بعد القبض ملكا مط فلو لم يؤدها في مال كتابته لم يتحقق البراءة بوجه من الوجوه فالظ انه يرجع منه كما اختاره في المعتبر
وفي معنا اذا اتلفه في مال الكتابة صرفها فيما يستعان به على الاداء لانه صرف في فك رقبته كما يرشد اليه الاستشهاد بالاية ولو اداها في مصرف فلا يبعد
ارتجاعه ممن وصل اليه لانه نقل اليه بغير حق والمحكي عن الشيخ التمليك بمجرد القبض فلا يرجع ولعله لما يستفاد من بعض الاخبار من استحقاقه في الحقين
لها على جهة الاختصاص المط والتمليك والظ اعتبار عجز المكاتب عن تحصيل مال الكتابة فلا يكفي مجرد عدم وجوده عنده ضد الخلاف فالصريح العلامة
في محكي النهاية وظ مثل الشرائع ولعله للعموم وفيه نظر الثاني العبيد تحت الشدة فيشترون من الزكوة ويعتقون بالاجماع المحكي حد الاستفاضة
ورواية ابي بصير عن الرجل تجتمع عنده من الزكوة الخمسمائة والستمائة يشتري منها النسمة ويعتقها فقال اذا يظلم قوما اخرين حقوقهم ثم مكث مليا ثم
قال الا ان يكون عبدا مسلما في ضرورة فيشتريه ويعتقه والظ مراد فالضرورة للشدة ومصداقها موكول الى العرف وحكي عن بعض ان اقلها ان يمنع
من الصلوة اول وقتها ولا يخفى ما في اطلاق هذا الكلام ولعله اريد به الدوام على ذلك ونية الزكوة مقارنة لدفع الثمن او للعتق كما في الروضة
وفي المسالك وحواشي النافع عند العتق ولا يبعد ان يتعين عند الشراء لانه وقت صرف الزكوة والظ قوله في التعليل الا انه اشترى بمالهم و
لو مات قبل العتق فلا ضمان للزكوة ولو مات بعد العتق فميراثه عند عدمه ما عدا الامام عليه السلام للعموم ويحمل للفقراء لعموم التعليل الا انه اشترى
في رواية عبيد بن زرارة وللموثقة ايوب المتقدمة بعد تقييدها برواية ابي بصير المذكورة قال في المعتبر لو مات العبد المبتاع من الزكوة كان ميراثه
لارباب الزكوة وعليه علماؤنا اجمع برواية عبيد بن زرارة والظ استنادهما الى التعليل المذكور فيها كما صرح به في نكت الارشاد قال في المسالك و
اما التفصيل بانه ان اشترى من سهم الرقاب فميراثه للامام وان اشترى من سهم الفقراء فلارباب الزكوة فلا اصل له في المذهب الثالث شراء
العبيد ان لم يكن في شدة بشرط عدم المستحق نسبه في المعتبر الى فقهائنا اصحابنا وعن المنتهى نسبته الى اصحابنا ويدل عليه مضافا الى عموم الاية موثقة عبيد
بن زرارة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اخرج زكوة ماله الف درهم فلم يجد موضعا يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فيمن يريده فاشتراه
بتلك الالف الدرهم التي اخرجها من زكوته فاعتقه هل يجوز ذلك قال نعم لا باس بذلك قلت فانه لما ان عتق وصار حرا اتجر واحترف فاصاب
مالا كثيرا ثم مات وليس له وارث فمن يرثه اذا لم يكن له وارث قال يرثه الفقراء المؤمنون الذين يستحقون الزكوة لانه انما اشتري بمالهم وما تضمنه ذيل الرواية من ارث الفقراء من
يرثه اذا لم يكن له وارث قال يرثه لا يتقيد بما اذا نوى شراءه عن الفقراء او نوى عتاقه عنهم وانه لو اشترى من سهم سبيل الله مثلا ينتفي ذلك
اذ الظ ان التعليل المذكور حكمة للحكم مبنية على ما هو المستفاد من الروايات الكثيرة من ان اصل الزكوة موضوعة لقوت الفقراء وانما قسمها الله
جعله الله في اموال الاغنياء وان الزكوة مال الفقراء كما عرفت من رواية ابي بصير ثم ان المحكي عن الاكثر كون الميراث لاهل الزكوة لا لخصوص الفقراء
نعم صرح المفيد فيما حكي عنه بكونه للفقراء كما هو ظ الرواية ويمكن حملها بقرينة التعليل بالاشتراء بمالهم على كون الميراث زكوة موضوعة لقوت
الفقراء كاصل ثمن العبد والشاهد الصريح على الحمل موثقة ايوب المتقدمة واعلم انه لا اشكال في كون العتق في القسمين الاولين من سهم الرقاب
واما الثالث فالظ انه كذلك كما يستفاد من جماعة وحكي عن بعض الاقتصار على الاولين والظ انه لكونهم في مقام بيان المصرف الخاص الجامع لسائر [illegible]
تحصيل المسقط الراجح او الواجب او المفروض بتقييد العتق في الصورة بصورة عدم المستحق الرابع ما اختلف فيه وهو صرفها في عتق الواجب من باب الكفارة
على من يعجز عنه وقد ارسله علي بن ابراهيم في تفسيره عن العالم ورد فيه بعض من حيث ان العاجز عن العتق يرجع الى بدله سواء كان في الكفارة
المخيرة او المرتبة **مسئلة** لا خلاف ولا اشكال في جواز صرف الزكوة الى الغارم في الجملة وانما الكلام في مواضع الاول انه لا اشكال في اشتراط
عجز الغارم عن اداء دينه فلو كان متمكنا منه حيا او ميتا لم يقض عنه والدليل على اشتراط ذلك مضافا الى الاجماع المحكي عن جماعة الاخبار الاتية
بعضها في مسئلة اشتراط الفقر فيمن يعطى في سبيل الله ثم المصرح به في كلام جماعة اعتبار العجز عن اداء الدين وفي المحكي عن اخرين اعتبار الفقر فيحتمل ان
يراد بالفقر مجرد الحاجة الى الاداء وان لم يكن فقيرا من حيث المؤنة فالنسبة بين الغارمين والفقراء عموم من وجه ثم ينافيه ظاهر المحكي عن الشيخ ان من وجب
عليه العتق في كفارة يعطى لفقره ويعتق فان ظاهره ان مجرد اشتغال الذمة بما لا يقدر عليه فقر موجب للدخول تحت اول الاصناف الثمانية الا ان يحمل كلامه على
ارادة الحاجة الى العتق كما احتمله في شرح الروضة فالمراد بالفقر ما يشمل الحاجة لقضاء الدين حتى يكون كل غارم غير متمكن من الاداء فقيرا او مسكينا فلذا
يعطى من الخمس لو كان هاشميا فيكون مقابلة الغارمين للفقراء باعتبار تخصيص جهة الفقر وانه قد يكون الغارم غنيا ولهذا يقضى عنه بغير اذنه ولا اشكال

مثلا الا ان ظاهرهم من الفقر هو العجز عن مؤنة السنة وان الغارم على ما يكشف غير فقير ولذا ذكر بعضهم كالشهيد الثاني والمجلسي في تعليقه على
والمحقق في المعتبر وصاحب المدارك ان الغارم في المعيشة يعطى من سهم الفقراء اذا كان يعتبر الفقر اذ على تقدير كون الغارم اخص مطلقا من
فقير او مفهوم المحقق الثاني في مسئلة اعطاء العاجز عن الكفارة الواجب عليه حيث قيده بما اذا كان فقيرا لا بمعنى اجتماعهما مطلقا بل بمعنى ان الغرم
سبب للفقر الحقيقي الذي هو احد اصناف الزكوة نظير عدم قوت السنة فلا معنى لمنع الغارم في المعيشة في الروايات مع كونه مستحقا لاجل فقره ودعوى
ان المراد من الروايات منعه من حيث الغرم لا من حيث الفقر مع فرض عدم انفكاك الحيثية الثانية عن الاولى فاسدة ويؤيد ذلك انهم صرحوا في تعريف الغرم
مع [illegible] بانه من لا يملك مؤنة السنة له ولعياله ولا يخفى عدم دخول الدين في مؤنة السنة كما يشير به عطف مؤنة العيال على مؤنة نفسه كما
صرح به في رواية ابي بصير المتقدمة فيمن يخرج من داره قوت عياله بوصف القوت واصرح منها مرسلة المقنعة المتقدمة ومن تتبع كلمات الاصحاب في
تعريف الفقير والغني في زكوة المال والفطرة يظهر له ان واجد قوت السنة ليس فقيرا وان كان غارما ويجب عليه الفطرة ايضا وقد ذكروا جواز اعطاء
الفقير فقيه من سهم الفقراء وان الغارم لا يعطى الا بدين الحاجة فلو كان فقيرا حقيقيا بمجرد الغرم لزم جواز اعطائه زائدا عن الحاجة من سهم الفقراء
ايضا فقد ذكروا انه لا يجوز اعطاء واجب النفقة من سهم الفقراء معللين له بعدم الفقر بعد وجوب نفقته على الرجل وانه يجوز الدفع اليه من سهم الغارمين
اذ لا ريب ان هذا التعليل يقتضي اختصاص الفقر لاجل عدم قوت السنة لانه الذي يزول باعطاء الغير عليه وكيف كان فاجراء احكام الفقير الذي هو
اول الاصناف الثمانية على الغارم بمجرد الغرم وان كان مالكا لقوت السنة مشكل جدا ويؤيد ما ذكرنا ان العلامة مع انه صرح في المنتهى والتذكرة باعتبار الفقر في سهم
في النهاية جواز الدفع الى المديون اذا كان عنده ما يفي بدينه اذا كان بحيث لو دفعه صار فقيرا او وقع منه في التأبيد ما عن الحلي من منع جواز ذلك معللا
بانه غني لا تحل له الصدقة ويمكن الاستشهاد له بما عن مستطرفات السرائر نقلا عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سألت ابا عبد الله
عليه السلام عن الرجل منا يكون عنده الشيء يتبلغ به وعليه دين ايطعم عياله حتى يأتيه الله بميسرة فيقضي دينه او يستقرض على ظهره في خبث الزمان و
شدة المكاسب او يقضي بما عنده دينه ويقبل الصدقة قال يقضي بما عنده ويقبل الصدقة فالظ ان المراد بالغرم الماخوذ شرطا في الغارم هي الحاجة
الى الاداء ثم المراد من عدم التمكن هو عدم القدرة عرفا بحيث لا يعد عاجزا الا التمكن الشرعي فان من له شغل لا يزيد عن مؤنة سنته يجب عليه شرعا
اداء دينه من ذلك المشغل مع انه عاجز عرفا من اداء الدين لانه يصير فقيرا بعد الاداء وقد عرفت عن النهاية ان الاقرب جواز الدفع الى من كان عنده
ما لو دفعه صار فقيرا ثم الظ ان الغارم يشمل من استقر في ذمته المال لا بعوض صار اليه كمن صار عليه دية او كفارة او ضمان متلف ولذا قال في
المعتبر ان من وجب عليه كفارة ولم يجد ما يعتق جاز ان يعطى من الزكوة ما يشتري به رقبة ويعتقها روى ذلك عن علي بن ابراهيم في تفسيره عن
الباقر عليه السلام ثم قال وعندي ان ذلك اشبه بالغارم لان القصد ابراء ما في ذمة المكفر انتهى وغرضه من كونه اشبه بالغارم ليس انه ليس بغارم حقيقة
بل مقصوده ان ما يدفع اليه اشبه بسهم الغارمين لان المقصود ليس مطلق ملكه بل خصوص اخلاء ذمته ثم على القول بعموم الغارم لما ذكرنا من الضمان
ويؤيد ما ذكرنا رواية الغرمى لا تحل الصدقة الا لدين موجع او غرم مفظع او فقر مدقع فالظ انه لا يعتبر وقوع اسبابها في غير المعصية بل لو كان
سبب الكفارة الظهار المحرم او حنث اليمين او قتل الصيد ولو عمدا فالظ جواز الاعطاء ولو بعد التوبة بناء على اشتراط العدالة لاطلاق الغارم
واختصاص المقيد بما اذا استدان في المعصية او انفق فيها ولا يشمل ما اذا كان سبب الضمان معصية الا ان يفهم العموم بتنقيح المناط او يعمم
في الحكم بالتقييد على وجوه اعتبار ذكرها من كونه اغراء بالقبيح وان الزكوة ارفاق فلا يناسب كون المعصية سببا لها ويظهر مما ذكرنا من عبارة
المعتبر عدم الاشتراط في هذا القسم من الغارم حيث ذكر ما ذكرنا عنه من الاعطاء من سهم الغارمين في مضمون رواية القمي في تفسير الرقاب
بانهم قوم لزمتهم كفارات في الظهار وقتل الخطأ والصيد والايمان **مسئلة** المشهور كما قيل ان سبيل الله يشمل جميع سبيل الخير وقد
حكي ذلك صريحا عن الاسكافي والشيخ في الخلاف والمبسوط وابن زهرة والحلي وابن حمزة والفاضلين والشهيدين والعليين وجماعة من متأخري
المتأخرين بل كافتهم كما قيل وعن الغنية والخلاف وظاهر المجمع الاجماع عليه لعموم معناه اللغوي العرفي وخصوص المستفيضة الواردة
في المقام مثل مرسلة القمي في تفسيره عن العالم قال وفي سبيل الله قوم يخرجون في الجهاد وليس عندهم ما يتقوون به او قوم من المؤمنين ليس
عندهم ما يحجون به او في جميع سبيل الخير فعلى الامام ان يعطيهم من مال الصدقات حتى يقووا على الحج والجهاد ومثل المروي عن الفقيه عن علي بن
يقطين عن ابي الحسن الاول عليه السلام يكون عندي المال من الزكوة فاحج به موالي واقاربي قال نعم لا باس [illegible] مستطرفات السرائر عن كتاب البزنطي عن جميل
عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الصرورة ايحجه الرجل من الزكوة قال نعم ونحوها المروي عن الفقيه عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام ومثل ما ورد فيمن
اوصى في سبيل الله من انه يصرف في الحج معللا بانه لا اجد افضل من الحج خلافا للمحكي عن المفيد وسلار وصاحب الاشارة والشيخ في النهاية فخصوه
بالجهاد ومن اللفظ لبعض ما ورد فيمن اوصى في سبيل الله ثم انه قد استثنى جماعة منهم الشهيد والمحقق الثانيان من الموضوع المذكور ما يكون
معونة للغني قال في المسالك ويجب تقييده بما يكون معونة للغني مطلقا بحيث لا يدخل في شيء من الاوصاف الباقية فيشترط الحاج والزائر

الفقر او كونه ابن السبيل او صنفا اخر والفرق بينها وبين الفقير ان الفقير لا يعطى الزكوة لحاجتها من حيث كونه فقيرا ويعطى لكونه في سبيل الله انتهى
لعله لما ورد من ان الصدقة لا تحل لغني وحيث ما لا ينافيه مع اطلاقات في سبيل الله بالعموم من وجه يرجع الى عموم ما دل على اختصاص الزكوة بالفقراء
الفقير مثل قوله انما جعل الزكوة قوتا للفقراء وما دل على شركة الفقراء المقتضية لعدم جواز صرفها في غيره ومن وضع الزكوة للفقراء وسد الخلة
خرج منها ما خرج مثل الغازي وابن السبيل والمؤلفة والعاملين وبقي الباقي وفيه ان ظاهر عدم حلية الصدقة للغني عدم استحقاقه للزكوة استحقاقا
مطلقا على نحو استحقاق الفقير والاستحقاق المطلق بحسب اصل وضع الزكوة مختص بالفقراء اذ العاملون انما يعطون من مال الفقراء على وجه الاستحقاق
المطلق بل لتملك ما زاد جهم الى الخليل استحقاقهم المطلق لحصة من الزكوة الا متفرعا على استحقاق الفقراء لجميعها واما المؤلفة فاستحقاقهم
الطارئ لمصلحة ترجع الى الفقراء وان عم غيرهم فيبقى ممن عدا الفقراء الغارم وسبيل الله وابن السبيل لا ريب انهم ما يستحقون الزكوة استحقاقا
مطلقا على حد استحقاق الاربعة السابقة بل انما تدفع اليهم ليصرفوها في مصرف خاص لو يجمع منهم لو فات ذلك المصرف او صرفوها في غيره على ما
تقدم في الغارم والعامل وسيجيء في ابن السبيل اما الاخبار المخصصة للزكوة بالفقراء وان الله شرك بين الفقراء والاغنياء في اموالهم وليس لهم ان
يصرفوها الى غير شركائهم وغير ذلك مما ظاهرها بل صريحها عدم جواز الدفع الى غير الفقير لها فهي مخصصة بعموم ادلة سبيل الله فاعطاء الغني
ليصرف في سبيل الله من هذا القبيل هذا مع امكان ان يقال ان مقتضى التامل فيما يدل عليه اخبار حرمة الصدقة على الغني ان المراد منها اعطاء ما هو
غني عنها في المصرف الذي يعطى لاجله لا يجوز دفع الزكوة للمعاش الى من هو غني في جهة المعاش ولا للدين الى من هو قادر على اداء الدين ولا للصرف في سبيل الله
الى من يقدر عليه بدون الزكوة وسيجيء ان هذا عين المختار من اعتبار الحاجة نعم ينبغي من مسئلة الغني المتقدمة اعتبار حاجة الموضوع اليه في تحصيل ما
يفعله ان كان مالكا لمؤنة سنة لكن الانصاف ان الاستدلال بها مشكل لتضمنها اعتبار العجز في الجامد مع عدم اعتباره فيه اتفاقا وجعل هذا من
قبيل العمل بجزء الرواية وطرح جزئها الاخر بعيد جدا بل يمكن حملها على بيان التمثيل في ذكر المصرف الاهم من باب المثال فالاولى الاستدلال بوجوه اخر
مثل قوله لا تحل الصدقة لغني بالتقريب الذي ذكرناه اخيرا من ان المراد حرمة اخذها واعطائها للمصرف الذي لا يحتاج فيه اليها فاعطاء الغارم والمكاتب
الحاج القادرين على المعيشة العاجزين عن اداء الدين ومال الكتابة ونفقة الحج لا يحل لهم اخذ الزكوة ولا اعطاؤهم لاجل المعيشة ويحل لاجل ما هم مفتقرون فيه
اليها ويدل عليه بعض ما ورد في احكام الارضين من ان الامام عليه السلام يقسم الزكوة على الاصناف بقدر ما يستغنون فان ظاهر هذا الكلام عدم حصول الغنى قبل
دفع الزكوة والا لم يكن الاستغناء بها فتدبر وما ورد في اعتبار العجز عن اداء الدين في اعطاء المديون الحي والميت والمنع عن اعطاء القادر ففي حسنة زرارة
بابن هاشم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل حلت عليه الزكوة ومات ابوه وعليه دين ايؤدي زكوته في دين ابيه وللابن مال كثير فقال ان كان ابوه اورثه
مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه قضاه من جميع الميراث ولم يقضه من الزكوة وان لم يكن اورثه مالا لم يكن احد احق بزكوته من دين ابيه فاذا اداها
في دين ابيه على هذه الحال اجزأت عنه فقوله عليه السلام من جميع الميراث اي لا من خصوص الثلث فان المنع المطلق في عدم جواز الدفع اليه ولو من سهم سبيل الله
والا فلا وجه للمنع مع وجود سبب الجواز ودعوى اعتبار حيثية الغارمية في المنع فاسدة ولا يخلو الكلام عن الاشارة اليها وثانيا بعد الغائه في المقام لحكم
بالمنع مقيدا بحيثيته مع وجود حيثية اخرى مستقلة في سببية الجواز فهو بمنزلة ان يمنع من اكرام زيد من حيث فسقه مع وجود صفة العلم فيه المفروض كونها
علة مستقلة في جواز الاكرام حتى مع الفسق هذا مضافا الى استمرار السيرة على النكير على من صرف الزكوة في مؤنة الاغنياء كاطعامهم والاهداء اليهم بقصد
القربة ونحو ذلك ثم ان ما ذكرنا من اعتبار الاحتياج في ذلك السبيل انما هو اذا قصد بالدفع مجرد اعانة الفاعل كالحاج والزائر من حيث ان نفس الاعانة
من السبيل اما اذا قصد حصول ذلك الفعل في الخارج من حيث انه سبيل من السبيل بحيث ان يشترك بما له من الفاعل ببدنه فالظاهر عدم اعتبار
الاحتياج هنا لان الانفاق على ذلك الفعل بمنزلة الانفاق على بناء المساجد والربط فصرف المال في مؤنة ليحصل الزيادة التي هي من سبيل الخير كصرف
المال في الات البناء للبناء الذي يبني المسجد تبرعا بقصد القربة فهو ماجور بعمله وهذا بماله ولا يخفى على ادنى متامل ان هذا لا ينافي ما دل على
حرمة الصدقة على الاغنياء لان المزكي لم يصرف الصدقة الا في تحصيل جهة خاصة كان لفعل الغني مدخل وليس تصدقا على الغني ولذا لو فضل عن
مؤنة العمل شيء يجب رده الى المزكي او صرفه الى مصارف الزكوة والحاصل ان السبيل المصروف فيه الزكوة قد يجعل نفس اعانة الغني لانه من الامور الراجحة
وقد يجعل نفس الفعل والذي اعتبرنا فيه الحاجة هو الاول لا الثاني ومن هنا يعلم ان حكمهم بانه يعطى الغازي من الزكوة وان كان غنيا انما ينافي
ما دل على عدم حلية الصدقة للغني اذا كان الدفع من باب معونة الغازي واما اذا كان من باب حصول دفع العدو الحاصل من مال المزكي وبدن الغازي
فليس فيه منافاة للادلة فان قلت فعلى هذا يجوز دفع الزكوة الى الهاشمي على الوجه الثاني الذي جوز في الغني لانه ليس تصدقا عليه بل هو انشاء
معونة في ايجاد سبب الفعل الذي هو من السبيل قلنا لولا ان ادلة تحريم الصدقة على بني هاشم دلت على حرمة تقلبهم وتصرفهم فيها الا انها او سياق ان لنا
قلنا بكونهم كالاغنياء وواجبي النفقة في ان اعطاءه هو سد خلتهم من الزكوة هو لا صرف الزكوة بنوسهم بها الى سبيل يباشروه بابدانهم فالمانع هو
ما ذكرنا ولذا لا يعطون من نصيب العاملين ولا الغارمين مع ان مالكي قوت السنة وواجبي النفقة يعطون من هذين النصيبين مسئلة

لا اشكال

لا اشكال في عدم اجزاء دفع الزكوة الى المخالف للامامية في الاعتقاد ودعوى الاجماع بل كالنصوص مستفيضة وعلل في بعض الاخبار المنع عن
اعطاء الواقفية بانهم كفار مشركون زنادقة وعن اعطاء الزيدية بانهم النصاب ثم لا اشكال في استثناء المؤلفة من مستحقي الزكوة وان حكي
عن جماعة اطلاق المنع وفي المسالك والمدارك الحاق بعض افراد سبيل الله ولعلهما ارادا مثل الغازي كما صرح به في الوسيلة وليس مرادهما ما
لو كان المصرف غيره متعلق بشخص كبناء المساجد والقناطر وغيرها مما لا يتصور فيه اشتراط الايمان كما صرح به الشهيد في نكت الارشاد لان هذا ليس قابلا
للاستثناء من عبارة الشرائع وفي كلام بعض مشايخنا المعاصرين استثناء مطلق سبيل الله وعن الغنية الحاق العاملين بالمؤلفة وينبغي ان يلحظ
الشرائع والنافع والتبصرة والرسالة الغرية اختصاص هذا الشرط بالفقراء والمساكين والتحقيق ان يقال ان ظاهر اخبار المنع هو النهي عن سد خلة
المخالف بالزكوة فلا فرق بين الفقراء والمساكين والغارمين وفي الرقاب وابن السبيل وفي سبيل الله اذا جعل السبيل نفس اعانة المخالف التي
هي في نفسه من الراجحات من باب ان على كل كبد حراء اجرا واما المؤلفة فلا ريب في عدم اعتبار الاسلام فيه فضلا عن الايمان لان اعطاءهم ليس من
باب الاعانة وسد الخلة واما من سهم العاملين فلا يجوز ايضا بناء على اشتراط العدالة كما ادعي الاجماع عليه ولو فرض القول بعدمه فالظاهر انه لا باس
باعطائه لانه في معنى الاجرة وليس لمجرد الاعانة وسد الخلة ولذا يعطى مع الغنى واما في سبيل الله فقد عرفت المنع من اعانتهم وسد خلتهم من
الزكوة واما اذا اريد به مجرد وجود الفعل الذي هو السبيل فان كان ذلك مع مباشرة المخالف له سبيلا او قربة بان لم يكن من العبادات بل كان
من الامور المحصلة للغرض من اي فاعل صدرت كالغزو ودفع الخوف من طرق المسلمين ونحو ذلك فالظاهر انه لا يجوز الدفع لان الفعل المذكور هو
الذي صرف فيه الزكوة نظير بناء القناطر والمساجد والفاعل له بمنزلة الالة والاخبار المانعة انما تمنع عن صرف الزكوة الى المخالف ووضعها فيه فيما
نحن فيه لم توضع الا في تحصيل الفعل المذكور من الخارج وهذا ظاهر لمن تدبر الاخبار وتاملها تاملا كاملا وقد مر هذا ايضا في اعتبار الفقر في سهم
سبيل الله ومما ذكرنا تعلم ان ما ذكرنا لا ينافي الحصر في قوله عليه السلام انما موضعها اهل الولاية كما لا ينافي قوله لا تحل الصدقة لغني ما تقدم منا من جواز
دفع حصة سبيل الله الى الغني اذا قصد الدافع صرفها في الفعل الذي يوجد منه ولوحظ الفاعل فيه بمنزلة الالة قال الشهيد في نكت الارشاد
عند قول المصنف ويشترط في جميع المستحقين بصيغة من يعقل فائدة وهي ان سبيل الله عند جاعله للعموم لا يتصور في بعض موارده اشتراط الايمان
ثم ان ظاهر اطلاق معظم الاخبار وكثير من الفتاوى كصريح البعض من كل منهما عدم الفرق بين زكوة الفطرة والمال ففي صحيحة اسمعيل بن سعد عن الرضا
قال سألته عن الزكوة هل توضع فيمن لا يعرف قال لا ولا زكوة الفطرة خلافا للمحكي عن الشيخ واتباعه من جواز دفع الفطرة الى المستضعف اذا لم يجد
المؤمن المستحق لها لا لاطلاق المنع حتى صحيحة ابن سعيد الشاملة لصورتي وجدان المؤمن وعدمه بما دل على جواز دفع الفطرة كرواية يعقوب بن شعيب
قلت فان لم يجد من يحملها اليهم يعني اخوانه واهل ولايته قال يدفعها الى من لا ينصب وموثقة الفضيل عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان جدي صلوات الله عليه
يعطي فطرته الضعيفة الضعفاء ومن لا يجد ومن لا يتولى قال وقال هي لاهلها الا ان لا تجدهم فان لم تجدهم فلمن لا ينصب ولا تنقل من ارض الى ارض
وموثقة اسحق بن عمار عن ابي ابرهيم عليه السلام قال سألته عن صدقة الفطرة قال تعطيها المسلمين فان لم تجد مسلما فمستضعفا وصحيحة ابن يقطين
المروية عن الفقيه قال سألت ابا الحسن الاول عن زكوة الفطرة ايصلح ان تعطى الجيران والظؤرة ممن لا يعرف ولا ينصب فقال لا باس بذلك اذا كان
محتاجا وفي الاعتماد على الروايات المذكورة في تقييد الاخبار ومعاقد الاجماعات المتقدمة اشكال ويمكن حمل روايتي ابن عمار وابن يقطين على
من باب التقية ومورد رواية ابن شعيب مختص بزكوة المال والقائل بجواز دفعها الى غير المؤمن عند تعذر الدفع اليه معروف وان نسب الخلاف
فيه الى بعض ورواية الفضيل تدل على الجواز بمجرد تعذر الدفع في تلك الارض ثم الظاهر ان المراد بالمستضعف غير المعاند للحق من المخالفين ولو
دفع الزكوة الى المخالف تقية اذا لم يكن مندوحة فهل يحتسب زكوة ام يجب الاعادة وجهان من اجزاء اداء المامور به على وجه التقية عن الواقع كما في
العبادات وورود النصوص باحتساب ما اخذه بنو امية على جهة الزكوة ولما تقدم من روايتي ابن عمار وابن يقطين ومن منع الاذن في اداء المامور به على
هذا الوجه كما ورد في الصلوة والطهارة وما ورد في عدم احتساب ما اخذه بنو امية من الزكوة معللا بقوله انما هؤلاء غصبوكم اموالكم وانما
الصدقة لاهلها ويمكن ان يقال انه ان لم يجد مندوحة عن اصل الدفع فهو داخل في مسئلة ما ياخذه المخالف بعنوان الزكوة قهرا وقد تقدم ان روايات
ما خذ بها وان وجد المندوحة عن اصل الدفع الا انه على فرض اداء الدفع لا مندوحة عن دفعه الى المخالف فالاقوى عدم الاحتساب للتعليل
بقوله انما هؤلاء قوم غصبوكم اموالكم انما الصدقة لاهلها وللتصريح في اخبار الاحتساب بوجوب الاخفاء عنهم ما استطاع ففي صحيحة العيص
ابن القسم ما اخذ منكم بنو امية فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئا ما استطعتم فان المال لا يبقى على هذا ان تزكيه مرتين وح فيجب الصبر الى ان يمكن
من الاداء ولو بعزله وايصائه به ثم الطفل المتولد بين المسلم والكافر الظاهر انه في حكم المسلم وكذا المتولد بين المؤمن والمخالف اذا كان ابوه مؤمنا
للنصوص الواردة في اعطاء اطفال المؤمنين مع شيوع اختلاط الزوجة المخالفة في ذلك الزمان واما اذا كان ابوه مخالفا فيمكن عدم الاعطاء
بناء على ان المخالفة نعمة وان العداوة والمعاندة الحاصلة منهم للحق وعدم المعرفة لمن يجب معرفته صادرة المخالفة فانها نعمة لمنعهم ولا

فافهم

فارقا انهم موضوع في اموال الاغنياء لا الا الايمان شرط يحتاج فيما نحن فيه الى اثبات الحاق الولد به احكام الايمان مع ان مقتضى العمومات جواز اعطا
مطلق الفقير خرج منها المخالف هو لا يشمل على الطفل وما دل على اختصاص الزكوة باهل الولاية حصر اضافي بالنسبة الى المخالف وهذا الوجه
وان اقتضى جواز الدفع الى اولاد المخالفين الا ان الاجماع قام على كونهم في حكم ابائهم وهو مفقود فيما نحن فيه لكن الانصاف انه لم يظهر من الاخبار
ما تعينه المخالفة بل ولا يبعد دعوى ظهورها في شرطية الايمان كما هو ظاهر قوله ع انما موضعها اهل الولاية وقوله ع انما الصدقة لاهلها مضافا الى
خصوص حسنة حريز ابن هاشم عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يموت ويترك العيال ايعطون من الزكوة قال نعم حتى ينشاوا ويبلغوا
ويسئلوا من اين كانوا يعيشون فاذا قطع ذلك عنهم قلت فانهم لا يعرفون قال يحفظ فيهم ميتهم ويحبب اليهم دين ابيهم فلا يلبثون الا ان يهتموا
بدين ابيهم فاذا بلغوا وعدلوا الى غيركم فلا تعطوهم فان الظاهر من قول السائل انهم لا يعرفون السؤال عن جواز مع عدم المعرفة فكان اشتراط
المعرفة مركوزا في ذهنه ولم يجبه الامام ع بما يدل على اختصاص اشتراط المعرفة بالمكلفين بل اجاب بان الوجه في اعطائهم مع عدم المعرفة هو حب ابيهم
لاماتهم في المعرفة والمسئلة مشكلة والاحتياط غير خفي ثم انه هل يجوز للمالك صرف الزكوة للطفل ولو مع وجود الولي كان يطعمه في حال جوعه وان
لم يدل لك ابوه الظاهر عدم الجواز من سهم الفقراء لان الظاهر من ادلة الصرف في هذا الصنف هو تمليكهم اياه نعم يجوز في سبيل الله ويحتمل الجواز من سهم الفقرا
بدعوى ان الظاهر من تلك الادلة استحقاقهم للزكوة لا تمليكهم لها فالمقصود هو لا يصيا مسئلة المحكي عن المشايخ الثلثة واتباعهم اعتبار
العدالة في مستحق الزكوة وعن السيد دعوى الاجماع عليه وعن الحلي وانه ظاهر اصحابنا وعن جماعة منهم الاسكافي اعتبار مجانبة الكباير وعن
جمهور المتاخرين وعامتهم عدم اعتبار شيء هو المحكي عن ابن بابويه وسلار حيث لم يتعرضوا في مقام البيان لاشتراط ازيد من الايمان وعن الخلاف
انه مذهب قوم من اصحابنا وهو الاقوى للاطلاقات بل العمومات الكثيرة الواردة في مقام البيان نحو الحاجة مثل قوله ع فمن وجدت من هؤلاء المسلمين عارفا
فاعطه دون الناس وقوله ع بعد سؤال السائل بقوله الى من ادفع الزكوة قال الينا فقال اليس الصدقة محرمة عليكم فقال بلى اذا دفعتها الى شيعتنا فقد
دفعتها الينا وقوله ع بعد سؤال السائل بقوله كيف يصنع بزكوة ماله فقال يضعها في اخوانه واهل ولايته وقوله ع بعد سؤال ضريس بقوله ان لنا
زكوة نخرجها من اموالنا ففي من نضعها فقال في اهل ولايتك وفي مصحح احمد بن حمزة قال قلت لابي الحسن ع رجل من مواليك له قرابة كلهم يقولون
بك وله زكوة ايجوز ان يعطيهم جميع زكوته قال نعم ولا يخفى ان الغالب في القرابة واهل البيت الشامل للسائل عدم العدالة الى غير ذلك من الروايات
ولا يقدح في ورودها في مقام الحاجة عدم اشتمالها على اشتراط الفقر لان المتتبع في مثل الاسولة المذكورة يعلم قطعا ان المراد السؤال عن صفة المعطى
بعد صفة الفقر المعلومة لكل احد من الكتاب والسنة بل الضرورة ويؤيد ما ذكرنا عموم ما دل ان الله عوض للسادة الخمس عن الزكوة مع ان المعروف عدم
اعتبار العدالة في مستحق الخمس فيلزم ان لا يكون ما يعطى الفاسق الهاشمي من الخمس عوضا عن الزكوة المحرمة عليه خصوص مرسلة العكبري عن العطار
قلت لرجل يعني ابا الحسن ع ما حد المؤمن الذي يعطى الزكوة قال يعطى المؤمن ثلثة الاف ثم قال او عشرة الاف ويعطى الفاجر بقدر لان المؤمن ينفقها
في طاعة الله والفاجر ينفقها في معصية الله وما روي في تفسير العسكري ع عن ابائه عن النبي ص في حديث قيل له من يستحق الزكوة فقال المستضعفون من شيعة محمد
الذين لم تقو بصائرهم فاما من قويت بصيرته وحسنت بالولاية لاوليائه والبراءة من اعدائه معرفته فذلك اخوكم في الدين امس بكم رحما من الاباء والامهات
الى ان قال وارفعوهم عن الزكوة والصدقات ونزهوهم عن ان تصبوا اليهم اوساخكم الحديث وكان في النسخة غلط كثير ولذا اقتصرنا على موضع الدلالة
فالمستحقون للزكوة ينبغي ان يعينهم في مستضعفي الشيعة الذين لم تقو بصائرهم واما العارفون الاتقياء الصلحاء فينبغي ان يواسي معهم في المال بالهدية
والهدية لا من الزكوة ولا شك ان ارباب البصائر الضعيفة غالبا لا يخلون عن الكباير كما هو واضح ويؤيده ايضا ما ورد من انه لو ادى الناس زكوة اموالهم
ما بقي مسلم فقيرا محتاجا فان تخصيصها بالعدول في غاية البعد من الشيعة وما ورد ان افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح وما ورد في تفسير المساكين
المساكين بانهم اهل الزمانات يدخل فيهم الرجال والنساء والصبيان ثم انك اذا تتبعت الاخبار التي ابينا لا يكاد تجد رواية تدل على تقييد جميع العمومات
المتقدمة وغيرها الواردة في مقام البيان بصفة عدالة المستحق نعم ربما يدعى دلالة مضمرة داود الصرمي على ذلك قال سألته عن شارب الخمر يعطى
من الزكوة شيئا قال لا بناء على عدم القول بالفصل بين شارب الخمر وغيره وفيها بعد الغض عن السند وعدم مقاومتها لو وجدنا للعمومات الكثيرة
الواردة مورد الحاجة من الكتاب والسنة ومن هنا يقال رب عام يقدم على الخاص ان دلالتها على اعتبار العدالة غير ظاهرة لان الظاهر
من شارب الخمر هو المقيم عليه ولعل النهي عن اعطائه ان حصول الفقر في مثل هذا الفقير غالبا لاحتياجه الى ثمن الخمر وما هو من لوازم
شربه والمداومة عليه فان له مؤنا كثيرة لا يخفى وليس فقره باعتبار عجزه عن قوت السنة له ولعياله ويحتمل ان يكون النهي لاجل رجاء كون
منعه عن الزكوة والتضييق عليه في المعاش رادعا له بحرمانه عما يوصل اليه امثاله سببا للارتداع عن فعله القبيح ويحتمل ان يكون المنع لغير
ما ذكرنا من الحكم والمصالح وكيف كان فليس القول بالفصل بين المقيم على شرب الخمر وغيره من الكباير التي لا دخل لها في تضييع المال
كالغيبة مثلا خرقا للاجماع وعلى تقدير كونه خرقا فالفصل بين المقيم على الكبيرة وبين مرتكبها ولو مرة مما ليس خرقا كيف وهو المحكي عن

وفي رواية علي بن مهزيار
عن رجل يضع زكوته
كلها في اهل بيته وهم
يقولون بك وله زكوة
ايجوز ان يعطيهم جميع
زكوته قال نعم
صح

الاسكافي حيث قال لا يعطى شارب الخمر ولا المقيم على كبيرة وعلى تقدير عدم قدح الاسكافي وكون ذلك خرقا فليس مجرد ترك الكبيرة بمجرد
الاتفاق بل لعدم التمكن مع وجود ملكة المعصية عدالة غاية الامر ان تارك الكبيرة واقع للاستحقاق الثابت قبله وان ذلك من العدالة
التي هي اما الملكة واما حسن الظاهر وعلى تقدير ثبوت الاجماع المركب على عدم جواز الفصل بين المنع من اعطاء شارب الخمر واعتبار العدالة فنقول
غاية الامر كون هذه الرواية بضميمة الاجماع المركب معارضة لما تقدم من العمومات بالعموم من وجه فكما يمكن حمل النهي على الكراهة ارجاعا او دفاعة للاسلم
اولوية مثل هذا التخصيص على مثل هذا المجاز في هذا المقام وبالجملة فالخروج عن تلك العمومات بتلك الرواية الواحدة المخدوشة سندا ودلالة
وان انجبرت بالشهرة القديمة والاجماع المحكي عن السيد الموهونين بمخالفة الشهرة المتاخرة وقوم من القدماء وبالاطلاع على فساد مستنده في
اعتبار هذا الشرط خروج عن الانصاف نعم ربما استدل لاعتبار العدالة بوجوه اخر مثل ان الفاسق غير مؤمن لمقابلتهما في قوله تعالى افمن كان
مؤمنا كمن كان فاسقا ولتعذيبه في النار مع ما ورد في الكتاب العزيز انه لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه ومنع المقدمتين لاحتمال التكفير
او العفو في الاخرة في الدنيا ولو لاجل الشفاعة واحتمال اختصاص الاية بالمؤمنين مع النبي لا مطلق المؤمنين واما الفاسق المقابل
للمؤمن في الاية فالمراد به الكافر بقرينة الحكم بخلوده في النار في الاية التي بعدها ومثل ان اعطاء الزكوة للفاسق اعانة له وقد منع عنه
جميع ما منع عن اعانة الفاسقين وفيه انا لم نجد ما يدل على حرمة اعانة الفاسقين في غير فسقهم نعم قد يتوهم ذلك في اعانة الظلمة بالخصوص
كيف والمشهور نصا وفتوى جواز الصدقة المندوبة على المخالفين الذين هم افسق الفساق ونظير ذلك يجاب عما قيل ان اعطا الزكوة
للفاسق ركون الى الظالم منهي عنه كتابا وسنة او ان الفاسق محاد لله ولرسوله صلى الله عليه وآله واعطائه موادة منهي عنها في الكتاب
العزيز وفيه منع محادته ومنع كون اعطائه موادة وهنا وجوه اخر اضعف من المذكورات وربما يؤيد هذا بمنع الغارم في المعصية وابن
السبيل العاصي بسفره وفيه ان المنع في ابن السبيل انما هو كونه من الجهات لا من المستحقين ولا ارتياب حينئذ في عدم جواز صرف الزكوة في جهات
المعاصي مع ان المعصية المذكورة ربما لا يكون كبيرة واما منع الغارم فهو ايضا من باب اشتراط كون المدفوع اليه غير عاص لانه ربما يكون قد تاب
وندم وصار من اجل الوفا اذ بل لان صرف الدين انما وقع في جهة المعصية فهذا في الفقراء غير مضر قطعا ولذا يعطى هذا العاصي بعد التوبة
كل من اتلف ماله في جهات المعاصي من سهم الفقراء اجماعا والحاصل ان الكلام في اعتبار عدم العصيان ولو بالتوبة في المستحق حين الدفع ومن هنا
ان اخراج العامل عن محل هذا الخلاف غير جيد لان ما اجمع عليه هو اعتبار عدالته عند السبيل لا عند دفع الزكوة بل هو حينئذ كغيره وكيف كان
فالاقوى ما عليه المتاخرون والاحوط ما عليه القدماء ثم ان الفرق بين اعتبار العدالة سواء جعلناها الملكة او حسن الظاهر واعتبار مجانبة
الكباير غير خفي كما نبهنا عليه سابقا وان قلنا بعدم اخذ منافيات المروة في تعريف العدالة نعم لو اريد ملكة مجانبة الكباير كما هو ظاهر لفظ المجانبة
والتجنب توجه ما ذكره الشهيد الثاني من ان اعتبار ذلك يرجع الى اعتبار العدالة بناء على عدم اخلال المروة فيها هنا الا ان اهمال المروة في العدالة
مختص بالشهيد في النكت وهو مخالف لاطلاق المعظم القول باشتراط العدالة بناء على دخول المروة في مفهومها كما يظهر منهم في باب الجماعة ثم ان
اكثر ادلة القدماء انما دل على مانعية الفسق لا اشتراط العدالة وهو ايضا معقد الاجماع المحكي عن السيد حيث قال ومما انفردت به الامامية
القول بان الزكوة لا تخرج الى الفساق الا ان المحكي عنه دعوى الاجماع على اشتراط العدالة ولو بنينا على جواز التعبير عن غير الفاسق بالعادل
وعن العادل بغير الفاسق نظرا الى ندرة وجود الواسطة امكن التصرف في كلام السيد او في كلام الحاكين عنه وحيث كانت الادلة خالية عن لزوم
اشتراط ملكة العدالة فغاية الامر في مراعاة مذهب القدماء هو القول باعتبار عدم الفسق وان لم يحصل ملكة العدالة وحينئذ فيجوز اعطا
مجهول الحال نظرا الى اصالة عدم تحقق الفسق ودعوى ان الفسق قد يحصل بالترك فالاصل كترك الفرايض مدفوعة بان الترك من حيث هو لا
يوجب الفسق بل الموجب له هي المعصية التي قد تتحقق في ضمن الترك فالاصل عدم تحقق المعصية ولو علمنا بالترك كيف واذا شككنا فيه ثم ان
فرض العلم بحصول الفسق منه كما هو الثابت في اغلب الناس فهل يتمسك باصالة عدم التوبة وبقاء الفسق او يحمل على اخلال المسلم بما هو
الواجب عليه من التوبة الظاهر هو الثاني ثم الظاهر ان الفاسق كما لا يجوز ان يعطى كذا لا يجوز له الاخذ اعطاء الجاهل بحاله لان عدم الفسق شرط ما
لاستحقاقها كسائر الاوصاف مثل الفقر والايمان ويحتمل عدم حرمة الاخذ لان الاعطاء لان الادلة دلت على حرمة معونته وعلى حرمة اعطائه لا على
عدم حل الزكوة كما لا يحل للغني والهاشمي فيرجع فيه الى عموم ما دل على جعل الزكوة فيها للفقراء وان الفقراء شركاء الاغنياء ثم ان اعتبار العدالة
على القول به في الفقراء والمساكين والغارمين وابن السبيل وفي بعض افراد الرقاب كالمكاتب ومن عجز عن الرقبة في الكفارة واما العبيد
تحت الشدة او مطلقا مع عدم المستحق او مطلقا فالظاهر عدم اعتبار العدالة فيهم لانهم ليسوا ممن يعطى من الزكوة وانما يعتقون من الزكوة
بعد الاشتراء واما في سبيل الله ففيه التفصيل المتقدم في اعتبار الايمان **مسئلة** لا يجوز ان يدفع زكوته الى من يجب نفقته
عليه مع يساره ويدل عليه الاجماع المستفيض نقله كالاخبار المعللة بانهم عيال لازمون له ولانه يجبر على نفقتهم وما ورد هنا ما هو

المتأول والمحكي عن المنتهى كما في المعتبر والمسالك الاستدلال له بحصول الغنى لهم بالانفاق وهو ظاهر البيان قال ومن يجب نفقته غني مع بذل المنفق وهو الظاهر من جماعة من متأخري المتأخرين كصاحب الذخيرة وشارحي الروضة والمفاتيح بان دفع الزكوة المسقط لوجوب الانفاق عنه صرف للزكوة في مؤنة نفسه فهو غير معا به لادلة الزكوة المشتملة على عنوان الايتاء والدفع والاخراج ويرد على الاستدلال الاول منع حصول الغنى فان الغنى من عنده مؤنة السنة له ولعياله الواجبي النفقة فلو فرضنا ان هذا القريب الذي يجب الانفاق عليه عيالا لا يجب نفقتهم عليه المفروض عدم تمكنه منهم على نفقة فلا ريب في صدق الفقير عليه المستلزم لجواز اخذه من المنفق وغيره مع ان تخصيص المنع بمن يجب نفقته على المزكي اعظم شاهد على ان المنع ليس لاجل الغنى والا لم يفرق بين المزكي وغيره واوضح منه ذكرهم عدم وجوب الانفاق شرطا لاعطاء الفقير اذ على تقدير كونه راجعا الى الغنى فهو كاشتراط ان لا يكون للفقير صنعة يكتفي بها ويرد على الثاني منع ان دفع الزكوة اليهم لا يصدق معه الايتاء ثم ان ما يلزم من الايتاء من سقوط النفقة عنه لا يمنع من صحة الايتاء لان اسقاط وجوب النفقة باعطاء الزكوة الموجب لازالة الفقر مما لا مانع منه كيف وصدق الايتاء في الصدقة الواجبة والمندوبة على نهج واحد ولا شك في صدق الايتاء بالنسبة الى المندوبة نعم قد يسلم ما ذكر في العبد حيث انه لا يملك ولذا استثنى جماعة خصوص العبد دفع اليه الزكوة ويتبين انه واجب النفقة واسقاط بعض ما يلزمه من المؤنة بالزكوة لا اشكال فيه في كثير من المقامات كمن كان له اب واخ فدفع الى اخيه من الزكوة ما صار به غنيا بحيث اشترك مع اخيه الدافع في نفقة ابيهما فان المالك قد اسقط بالزكوة نصف مؤنة ابيه عن نفسه الى غير ذلك من الامثلة فالتحقيق ان يقال ان كان بعد غناه صورة بذل النفقة له والوثوق في البذل ولا يكون في غنى من يجب عليه نفقته لو تمكن فلا يجوز له اخذ الزكوة من المنفق اتفاقا بل ولا من غيره وفاقا لما عن التذكرة وشرح الارشاد للمحقق الاردبيلي وانحاده في شرح المفاتيح والغنائم لصدق الغنى عليه بعد اجتماع وصفي وجوب الانفاق وبذل المنفق وان كان كل واحد منهما لا يكفي في نفي الفقر عنه الا اذا امتنع المنفق وقدر المنفق عليه على الاستيفاء ولو بمعونة الحاكم لكنه محل تامل وكيف كان فالمحكي عن المنتهى والدروس في حاشية الارشاد جواز الاخذ لعدم خروجه عن الفقر بالانفاق فكما يجب انفاق القريب عليه لكونه فقيرا كذا يجوز لغيره ودفع الزكوة اليه كما انه تكمل القريب حينئذ من باب الزكوة بحيث توقف بذله ثم صار مزينا عنه فلا يسقط بذلك وجوب نفقته عنه كما ان الانفاق لا يسقط جواز دفع الزكوة اليه وفيه نظر لانه يكفي في الخروج ان ينتهي الحمل على قريبه الانفاق عليه قيام القريب ببذل ما يستغنيه الظرف بين وجوب الانفاق وجواز دفع الزكوة ان ظ موضوع وجوب الانفاق هو عدم القدرة على مؤنة نفسه في هذا الحاصل وان تكفله رجل من باب الزكوة واما جواز دفع الزكوة فموضوعه الحاجة والفقر ويرتفع بتكفل غيره ولو من باب التكليف في نفسه فموضوع الزكوة يرتفع بالانفاق الواجب وموضوع الانفاق اما لا يرتفع بدفع الزكوة ولاجل ما ذكرنا لو دفع احد زكوة ماله الى اولاد الاغنياء من دون الثروة عدد اضافة الى غير الفقراء وان لم يكن كذلك فان لم يبذل له ما يليق بحاله كما وكيفا لاعسارا ولامتناعه وعدم التمكن من اجباره او كان له عيال يتكفلهم لمؤنة عياله التي هي بمنزلة مؤنة نفسه فهو فقير وفاقا للمحكي عن المنتهى والنهاية والجامع والدروس وحاشيتي الشرايع والمسالك لانه غير واجد والمحكي ما سيجي من جواز الاخذ من غير المنفق للتوسعة على نفسه فان الجواز السد رمق عياله اولى بل الظ جواز اخذ الزكوة من المنفق لولا اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماعات المانعة عن دفع الزكوة الى واجب النفقة اللهم الا ان تحمل جميع ذلك بحكم الغلبة الى غير تلك الصور بل اخذ الزكوة لسد خلة نفقة فحاصل الروايات ان الزكوة لا تصرف في سد خلة واجب النفقة بل يجب سد خلتهم مع قطع النظر عن جواز الزكوة لانهم عياله لازمون له كما في بعض الاخبار ولانه يجبر على نفقتهم كما في اخر فلا يجعل زكوته وقاية لماله على ما في بعض الروايات ويؤيده فحوى ما سيجي من جواز صرف المالك الزكوة في التوسعة على عياله فان جواز التوسعة عليهم من الزكوة يستلزم جواز سد خلتهم الشاملة لجملة عيالهم منها ويلوح الى ما ذكرنا في معنى الرواية قول شيخنا في المسالك في بيان ضابط الجواز والمنع ان القريب انما يمنع دفعه اليه من سهم الفقراء لقوت نفسه مستقرا في وطنه فلو كان من باب الاستحقاق الدفع اليه كذا لو اراد السفر اعطي ما زاد على نفقة الحضر وكذا يعطى لنفقة زوجته وخادمه انتهى بقي الكلام في ان الواجب هو الاقتصار على ما يحتاج اليه لنفقة عياله او يجوز الاعطاء حتى يستغني عن الانفاق عليه ظاهر صدق الفقير هو الثاني لكن ظاهر كلام بعض هو الاول ثم ان الظ جواز اخذ الزكوة للتوسعة من المنفق فضلا عن غيره اذا كان في معيشة قوت بدون الاخذ لدخوله في سد الخلة وصدق الفقير على واجب النفقة وانصراف ما دل على المنع بصورة قيام المنفق بالانفاق اللائق ويؤيده بل يدل عليه موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يكون له الف درهم يعمل بها وقد وجب عليه فيها الزكوة ويكون فضله الذي يكتسب به كفاف عياله لطعامهم وكسوتهم ولا يسعه لادامهم وانما يقوتهم في الطعام والكسوة قال فلينظر الى زكوة ماله ذلك فليخرج منها شيئا قل او كثر فيعطيه بعض من تحل له الزكوة وليعد بما بقي من الزكوة على عياله فليشتر بذلك ادامهم وما يصلحهم في طعامهم من غير اسراف ولا يأكل هو منه ونحوها صحيحة صفوان عن اسحق بن عمار ودعوى انهما في مقام زكوة التجارة المندوبة فيجوز للمالك فيها ما اعطاه من لا يجوز اعطائه الواجبة فاسدة جدا اذ بعد تسليم ظهور زكوة التجارة منه ومنع احتمال بقاء مقدار النصاب من الالف درهم الى تمام الحول فوجبت الزكوة لا ريب في ان المقام مقام بيان مصرف الزكوة المندوبة

المدفوع مصرف الواجبة اجماعا واما التوسعة الزائدة على النفقة اللائقة الحاصلة لو فرض تملكه لها او اتمامها كان الزكوة عليه محرمة فالظ عدم الاخذ من سهم الفقراء بل مطلقا لحصول الغنى على ما عرفت نعم قد يظهر من جماعة الظ صحيحة ابن الحجاج عن ابي الحسن الاول قال سئلته عن الرجل يكون ابواه او عم او اخوه يكفيه مؤنته اياخذ من الزكوة فيتوسع به ان كان لا يوسعون عليه في كل ما يحتاج اليه قال لا باس لكن الظ منه ارادة التوسعة في النفقة ولو سلم ظهورها في ارادة الفضل على النفقة اللائقة فلا بد ان يحمل على ما ذكرنا الا انها لا تقاوم العمومات الكثيرة المانعة عن اعطاء الغني نعم لو بني على ان وجوب الانفاق لا يرفع الفقر كما سبق عن جماعة حال الاخذ لم يفرق بين ان يكون لاجل الانفاق او للتوسعة فيهم ثم لو قلنا بجواز الاعطاء للتوسعة يجب استثناء الزوجة من جواز الاخذ للتوسعة من المنفق وغيره لانها تطلب النفقة بعوض بضعها ثم لو كانت الزوجة ناشزة فالظاهر انها كالمطيعة وظاهر المحقق في المعتبر الاجماع على عدم الفرق بينهما ووجهه واضح لتمكنها من النفقة بالرجوع الى الطاعة والمنقطعة لم تر طلبها النفقة بحكم الدائمة كما ان الدائمة المسقطة لوجوب النفقة بناء على جوازه كالمنقطعة واما المملوك فصرح جماعة بعدم جواز اعطائه وعلله في المعتبر بعدم الملك وبانه غني بمولاه واقتصر في البيان على عدم الملك قال ولو قلنا بملكه فهو في حكم مال السيد وظاهر من ذكره هنا واجب النفقة ان المانع وجوب الانفاق وهو الظ من ذكره في اخبار المنع عن اعطاء واجب النفقة معللا بانه يجبر على نفقتهم والتحقيق انه لو انفق المولى على عبده النفقة اللائقة فلا يجوز له اخذ الزكوة منه ولا من غيره وان عجز المولى عنها جاز له الاخذ مطلقا اما الاول فلصدق الغني عليه على ما عرفت في غيره كما عرفت بل الشهيد والفاضل كما استدل في المسالك واما الثاني فلصدق الفقير عليه لا مانع منه الا كونه غير مالك او في حكم غير المالك وان اذا المولى دفع كونه اليه لا ينبغي ابتاء ولذا لو تبين كون المدفوع اليه عبدا للدافع لم يجز كما صرح به غير واحد مع اعترافهم بالاجزاء فيمن اختل الشروط الاجزاء وورد في الاخبار بان العبد لا يعطى الزكوة ولو كان له الف الف ولا يعطى منها لو احتاج كما تقدم في اشتراط الحرية في المزكي وشيء من ذلك لا يصلح للمنع اما الاول فلانه انما يمنع اذا ثبت ان حكم حصة الفقراء تمليكهم اياها كما قد يتراءى من ظاهر اللام في الاية ومن امثال قوله فاذا وصلت هي الى الفقير فهي بمنزلة ماله يصنع بها ما شاء وهو ممنوع فان اللام للاستحقاق ومثل الرواية وارد مورد الغالب من كون المدفوع وجه التمليك كما لا يخفى فيجوز صرف الزكوة الى العبد بان يقدم اليه طعاما ياكله كما ذكرنا في اعطاء الطفل نعم لو اريد تمليكه بحيث يخرج من ملك المزكي قبل اتلاف العبد له اعتبر اذن السيد فيملكه هو او العبد على الخلاف في مالكيته فان كان السيد فقيرا جاز له الاخذ من العبد وان كان غنيا ممتنعا عن الانفاق حرم عليه الاخذ الا مع الابدال ولو عصى فاخذه ففيه اشكال وهل يعتبر اذنه للاستيفاء بنفع التسليم بدونه غير مخرج الزكوة عن ملك الدافع وجهان اقواهما ذلك فيتصرف في العبد وان لم يكن يجوزه فيشاركه كالطفل الصغير في الزكوة واما الثاني فيمنع صدق الايتاء والاعطاء بعد عدم اعتبار التملك في حصة الفقراء واما ما ذكره من انه لو تبين المدفوع اليه عبدا للدافع والنص لم يجزه فالظ اختصاصه بغير صورة صرف الزكوة اليه باطعامه الطعام من باب الزكوة فانه يصدق على ذلك صرف الزكوة ولا نسلم اعتبار الخروج عن الملك بالتسليم في الزكوة مع ان هذا الوجه لو تم كان مانعا عن اخذ زكوة المولى لا غيره به بدفع التمليك في المنع عن اخذ زكوة المولى بالاخبار الواردة في حرمان واجب النفقة لو سلم كون المنع فيها لاجل الامر بحصول الغنى كما يشعر به التعليل بانه يجبر على نفقتهم واما الاخبار المتقدمة في اشتراط الحرية في المزكي من ان العبد لا يزكي مع الغنى ولا يعطى الزكوة مع الاحتياج فالظ ان المراد احتياج العبد فقابل غناء المسبب كون طائفة من المال في يده مع اذن المولى له في التصرف فيها كيف شاء ومن المعلوم ان هذا الاحتياج لا يحل اخذ الزكوة كما ان ذلك الغناء لا يوجب فيها بل العبرة في انتفاء الزكوة احتياج اسرته وامتناع مولاه الموجبين لانتفاء بالفقر الحقيقي الموجب لاستحقاق الزكوة وكيف كان فجواز اعطاء العبد الفقير من سهم الفقراء لا يخلو من قوة كما صرح به في حاشيتي الارشاد والشرايع واختاره في المناهل والاحوط ان لا يعطى من سهم سبيل الله والاحوط منه عدم اعطائه مطلقا ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين وجوب الانفاق بالاصالة وبين الوجوب بنذر وشبهه لعموم التعليل المتقدم وصدق الغنى معه سيما اذا قلنا بان الناذر لم يملك على الناذر ذلك ويستقر في ذمته بمجرد الندب ومنه يعلم وضوح جهة المنع فيما اذا وجب بشرط في ضمن عقد لازم

مسئلة لا اشكال في تحريم زكوة غير الهاشمي على الهاشمي عن جماعة دعوى اجماع المسلمين عليه عن المنتهى وشرح المفاتيح دعوى تواتر الاخبار به وهل يحرم على بني عبد المطلب اخي هاشم الثاني لا للاصل والعموم بل عن الخلاف دعوى الاجماع عليه وظ تخصيص بني هاشم في مورد الحكم بالتحريم خلافا للمحكي عن الاسكافي والمفيد لرواية زرارة الموثقة عن ابي عبد الله ع قال لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة ان الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم ثم قال ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان يجد شيئا ويكون ممن تحل له الميتة ولقول النبي ص انا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام ويخرج هم شيء واحد ولانهم قرابة النبي ص فيدخلون في ذوي القربى المستحقين للخمس فيحرم عليهم الزكوة ويمكن حمل المطلبي على كون نسبته الى عبد المطلب كما يقال منافي في عبد مناف وبكري في عطفه على الهاشمي تفسير مثل قوله تعالى لا ترى فيه عوجا ولا امتا وفائدته التصريح ويمكن ان يكون الوجه فيه الملازمة بين دفع الناس الخمس وبين حصول التوسعة للمطلبيين ان توسعة الهاشميين مستلزمة لتوسعتهم لكمال اختلاطهم معهم لا لاجل استحقاقهم

ما یفیهم للخمس ولا ینافی الجواب منع مقاومته للعمومات الکثیرة وما یستفاد من تخصیص بنی هاشم بالذکر فی الاخبار المعتضدة بالشهرة وحکایة الاجماع ویؤید ما ذکرنا بل یدل علیه قول الکاظم علیه السلام فی المرسلة الطویلة لحماد بن عیسی وهؤلاء الذین جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبی ص الذین ذکرهم الله تع فقال وانذر عشیرتک الاقربین وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذکر منهم والانثی لیس فیهم من بیوتات قریش ولا من العرب احد وفیهم الیوم وکان ابوه ص من بنی هاشم وابوه من سائر قریش فان الصدقة تحل له واما النبوی ع فضعیف بالاجابة واما ذوی القربی وهو الامام کما سیجیء فی الخمس ولا مطلق القرابة لا یوجب استحقاق الخمس وکیف کان فلا محیص عما علیه المشهور ثم الظاهر من الاخبار سیما المطلقة للحکم بالتحریم بان الصدقة اوساخ الناس والوارد فی سهم العاملین الذی هو اشبه شیء باجرة العمل حتی زعم بعض العامة انها هی هو عند الفرق فی الحکم بین السهام حتی فی سبیل الله الذی حکمنا بجواز صرفه فی الغنی والکافر وان تامل فی النعیم کاشف الغطاء قده ثم ان الظاهر عدم الخلاف فی استثناء صورة الاضطرار مما ذکر من التحریم وحکایة الاجماع علیه مستفیضة ویدل علیه الموثقة المتقدمة ولکن ظاهر المحکی عن جماعة کالشیخ فی الانتصار والغنیة والفاضلین فی المعتبر والشرائع والمختلف والمنتهی الاتفاق فی الجواب بعد تمکنهم من اخذ الاخماس وهو مناط هو یدل علی الجوامع لکن مما یجوز له اخذ زکوة مثله والصدقات المندوبة وهو فی غایة الاشکال بل ظاهر الموثقة المعتضدة بعموم التحریم المقتصر فی تخصیصها علی المتیقن هو اعتبار الاضطرار فی جواز الاخذ الا ان یقال ان المراد بالشیء فی قوله لا یجد شیئا یعنی نوعا اخر من الاجناس الصدقات الجائزة له لا سیما الشیء حتی یعتبر عدم ملکه لشیء اصلا او قوله ویکون ممن یحل له المیتة النظیر ممن لا یجد النوع المحلل من القوت لا من خصوص الاصل فی اعتبار کون اضطرار الهاشمی الی حد یباح معه اکل المیتة لولا الزکوة لان هذا المقدار غیر معتبر اجماعا علی الظاهر فحاصل الروایة ح جواز التناول لمن لا یجوز له تناوله ویکون التشبیه بین التعیش من الزکوة واکل المیتة فی الجواز عند عدم وجدان ما یجوز اخذه لا بین نفس الزکوة ونفس المیتة فیکون الروایة ح ساکتة عن مقدار المأخوذ وعن وجوب الاقتصار علی مقدار الضرورة کما ذهب الیه جماعة من المتأخرین متمسکین بالموثقة المتضمنة الی عموم التحریم خرج منها المتیقن خلافا للمحکی عن الاکثر فلم یقدروا المأخوذ بقدر لانه اذا ابیح له الزکوة فلا یتقدر بقدر لما دل علی جواز اغناء الفقیر المستحق للزکوة وهذا متجه ولعل مرجع هذا الاشکال الی ما ذکرنا من دلالة الروایة علی جواز اخذ الزکوة للهاشمی اذا لم یجد الخمس من غیر تعرض لمقدار المأخوذ فیرجع فیه الی عموم ما دل علی جواز اغناء من یستحق الزکوة وانکان استحقاقا عرضیا ثم المراد بقدر الحاجة هل هو سد الرمق کما عن کشف الرموز او کفایة السنة وهو المحکی عن الدروس حیث قال انه یعطی المکملة لا غیر ونحوه عن جامع المقاصد او قوت یوم ولیلة کما هو مختار الشهید والمحقق الثانیین والمحکی عن ابن فهد اقوال ایبها بالموثقة المتقدمة الاول ویکون ما یأخذ اضطرارا من الزکوة بدلا عن الخمس الذی کان یأخذ منه زیادة عن الکفایة فی شأی مبدله هو الثانی والاوسط هو الثالث لان حمل الموثقة علی تنظیر نفس الزکوة بمنزلة المیتة یعطی عن اللفظ لان قوله لو کان عدل ما احتاج هاشمی دل علی ثبوت الحاجة لهم فعلا بسبب عدم قوة العدل الذی هو بمنزلة عدم وجوده وقوله ان الرجل اذا لم یجد شیئا حلت له المیتة تمهید لبیان حل الزکوة للهاشمی من جهة حاجتهم المفروضة ولا ینبغی ان حاجتهم لم تبلغ غالبا الی حد اباحة المیتة بل لا یبلغ حاجة احد غالبا ولو کان من فقراء الکفار فاذا فرض انه لا یعتبر فی اضطرارهم بلوغه الی ذلک الحد فلا معنی لتحدید المأخوذ بما یسد الرمق لانه شیء یجده المحتاج المذکور دخل الاخذ مع انه حرج شدید منفی مع انه لا یلائم حکمة التحریم التی هی ترفعهم عن اوساخ الناس فانها لا تقتضی هذا المقدار من التضییق بل تقتضی ارتفاعها بمجرد الحاجة ثم لو ارید باخذ ما یسد الرمق اخذ ما یکفی لسد مقة السنة لیکون الفرق بینه وبین القول الثانی جواز اخذ المؤنة المتعارفة للسنة علی القول الثانی دون هذا القول لم یخرج عن الحرج وان لم یکن بذلک المخالفة لظاهر الروایة فالاولی فی معنی الروایة تنظیر التعیش من الزکوة حیث لا معیشة له من غیرها بمنزلة اکل المیتة فی الجوامع الحاجة او تشبیه ما یسد الخلة من الزکوة بالمیتة لا تشبیه الزکوة فی المیتة فی وجوب الاقتصار علی ما یسد الرمق فی الحال ولا ریب ان ضابط التعیش فی العرف والشرع من حیث الاکل علی ما یستفاد من باب النفقات هو القوت یوما فیوما ومن حیث الکسوة عند الحاجة الیها واما الحکم بجواز التکملة للسنة لمن عنده قوت بعضها او اکثرها فهو بعید عن سیاق الروایة سیما اذا رجا تمکنه من الخمس فی بقیة السنة واما کون المأخوذ بدلا عن الخمس بحیث یترتب علیه ما یترتب علی الخمس فهو ممنوع جدا اذ المسلم انه شیء اباحه الشارع لسد الخلة حیث انه لم یقو الهاشمی علی غیره وح یجوز التعیش به عند الحاجة المستوعبة عرفا بالیوم ولیلة فاقتضاء فی مخالفة اصالة الحرمة علی القدر المتیقن بعد اثبات جواز التعدی عما یسد الرمق منها بکونها من شأن الی منه الی سنة نعم لو توقع ضرورة الحاجة انه لم یدفع الیه ما یکمل مؤنة السنة عادة دفع الیه ذلک کما اشار الیه الشهید والمحقق الثانیان فی حاشیة الشرائع لک قال انه ولو وجد الخمس فی اثناء السنة لم یبعد وجوب استعادة ما بقی من الزکوة انتهی وفیه عدم الدلیل علی ذلک بعد التملک فهو کما لو وصل الفقیر الاخذ للزکوة او الخمس غنیا بغیرهما نعم لو حملنا الموثقة المتقدمة علی تنظیر اصل الزکوة او ما یسد به الخلة منها بالمیتة کانت لظاهره فیما ذکره من وجوب الاستعادة اما لو حملناها علی تشبیه اصل الزکوة باکل المیتة فی الجواز عند الاضطرار فلا لان المفروض جواز الاخذ والتملک لحین الاخذ لاضطراره ولا دلیل علی زوال ملکیته عن المأخوذ بعروض الغنا او بوجدان الخمس الا ان یقال بان الاستحقاق انما یتجدد یوما فیوما لحدوث سببه وهو الاضطرار فی جواز الاخذ فتقدیر ما هو لدفع ضرر الحاجة فی زمان

علم الوجدان لا لاستحقاق المجموع المأخوذ حین الاخذ حتی یحتاج الی المزیل فهو انما یملکه ملکا لا یکشف حاله بالغنا عنه هذا کله من حیث القوت واما من حیث الکسوة وسائر المؤن فیجوز ان یأخذ منها عند الحاجة ما یحتاج الیه وان کان یکفیه لمدة ثم ان المتیقن من الصدقات المحرمة هی الزکوة المفروضة وهل یلحق بها مطلق الواجبة من الصدقات کالکفارات والمظالم او بالعرض کالصدقة المنذورة والموصی بها قولان من عموم کثیر من الاخبار ومن الصدقة وخصوص المفروضة الواجبة خصوص مرفوعة احمد بن محمد الواردة فی تقسیم الخمس العاطفة علی الصدقة علی الزکوة فی التحریم مضافا الی الاطلاقات مضافا الی الاجماعات ومن انصراف الصدقة المفروضة سیما المقیدة بکونها للمال والمعللة بانها اوساخ الناس الی فرض اقتضی التطهیر فی قوله تع خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزکیهم بها ففی روایة زید الشحام عن الصادق ع قال سئلته عن الصدقة التی حرمت علیهم قال هی الصدقة المفروضة المطهرة للمال وفی روایة اخری له بعد السؤال المذکور قال هی الزکوة المفروضة ونحوها روایة اسمعیل بن فضل الهاشمی عن ابی عبد الله ع قال قلت له تحل الصدقة لبنی هاشم فقال انما الصدقة الواجبة علی الناس لا تحل لنا فاما غیر ذلک فلیس به بأس ثم لو قلنا بحرمة الواجبة ولو بالعرض فالظاهر ان الموصی بها غیر داخل لانه انما وجب التصدق علی الوصی من حیث وجوب الوفاء بما اوصی به الغیر فیجب علیه ایجاد التصدق الذی وصی به المیت ولا ریب انه فی نفسه لم یکن واجبا والفرق بینه وبین الصدقة المنذورة ان فی المنذورة یعرض الوجوب لاجل الصدقة واما فی الموصی بها فالوجوب انما یتعلق بفعل الکل بالامر المندوب الذی اوصی به فهو کالتصدق الذی امر به المولی وغیره مما یطاع نعم لو اوصی المیت بالتصدق لا من مال الموصی وبذل الوصی فی ظنا بوجوب القبول کانت بحکم المنذورة وفاقا للمحکی عن المحقق والشهید الثانیین لان الواجب دفع المال صدقة عن صاحبه ثم ان المتبادر من الصدقة سیما المعللة منها بما هو ما یکون فیه ولها تنبیها للمهانة والذلة وهو ما عن المنتهی فی مقام الجواب عن احتجاج المجوز علی جواز الصدقة المندوبة للنبی بان کان یقترض ویقبل الهدیة وکل ذلک صدقة لقوله ع کل معروف صدقة قال فی المنتهی وفیه نظر لان المراد بالصدقة المحرمة ما یدفع من المال الی المحاویج علی سبیل سد الخلة ومساعدة الضعیف طلبا للاجر لا ما جرت العادة بفعله علی سبیل التودد کالهدیة والقرض ولهذا لا یعطی للسلطان اذا قیل هدیة بعض عبیده انه تصدق علیه انتهی وحکی نحوه عنه فی النهایة وهو حسن علی وجه المعونة وسد الخلة والترحم لا مطلق ما یملک مجانا قربة الی الله کما هذه الهدیة والاضافة بنیة القربة فان الظاهر انها لا مدخل فی ادلة حرمة الصدقة فالاقتصار وردان کل معروف صدقة ثم انه لا خلاف فی عدم تحریم الصدقة المندوبة وبه وردت اخبار کثیرة الا ان فی بعض الاخبار ما یدل علی نهی الامام عن ماء المسجد معللا بانها صدقة وقد اشتهر حکایة منع سکینة بنت زینب وام کلثوم ع السائلین عن اخذ الصدقة قائلة اهل الکوفة معللتین بکونها صدقة ویمکن حملها علی الکراهة او الحرمة اذا کان الدفع علی وجه المهانة کما ابدله به فی شرح المفاتیح وهل یحرم الصدقة المندوبة علی النبی ع والامام ع فیه قولان ومن المعتبر نسبته العدم الی علمائنا **مسئلة** المتولی لاخراج الزکوة الی مصارفها اشتان المالک ومن فی حکمه نائبه ولیا او وکیلا او وصیا وینوب عنه الساعی الامام المالک ونوابه فلا خلاف فی جواز تولیهم فی الجملة خلافا للمفید والحلبی فاوجبا الدفع الی الامام مع الحضور والی الفقیه مع الغیبة وعن ابن زهرة والقاضی الاقتصار علی وجوب الدفع مع الحضور واطلاق الاخبار الکثیرة بد صریحا بل فی بعض الاخبار رد الزکوة الی داود المالک ما اخراجها وقال ان هذا اذا قام قائمنا ع یعدل فی خلق الرحمن السویة البر منهم والفاجر نعم لا ریب فی استحباب دفعها الی الامام ع والی الفقیه مع الغیبة لفتوی جماعة ولانه ابصر بمواقعها واستدل للمفید بقوله تع خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزکیهم بها وصل علیهم فان وجوب الاخذ یستلزم وجوب الدفع واجیب عنه بوجوه منها عدم دلالته علی کون الصدقة من الزکوة لجواز رجاعه الی المال الذی اخرجوه من اموالهم کفارة لتخلفهم عن رسول الله ص وهم الاخرون المرجون لامر الله کما فی سابق الایة وفیه ان التخصیص لا وجه له فلعل الایة عامة لکل صدقة مطهرة ثم انه یشهد لعمومها للزکوة واختصاصها بها استدلال العلماء علی رجحان الدعاء للمزکی بقوله تع صل علیهم ویؤیده ما ورد عنه ع امرت ان اخذ الصدقة من اغنیائکم وادفع الی فقرائکم وبما ذکرنا یدفع ایضا احتمال عود الضمیر الی خصوص الممتنعین ومنها ان وجوب الاخذ لا یستلزم وجوب الدفع ابتداء ان فهم من الخارج وجوب الدفع بعد المطالبة کما یفهم من الامر بایجاد فعل مع ان الاخبار فی جواز تولی المالک للاخراج فوق حد الاحصاء تخصیصها بزمان قصور ایدی الائمة کما هو مورد الاخبار لو امکن ینافیه بقرینة المرسل فالاولی الی لو لا وعد منها الصدقة الا انه یحتاج الی دلیل نعم مجرد ذلک لا یوجب التخصیص مع ان اکثرها ابی عن هذا التخصیص وکیف کان فلو طلبها النبی ص او الامام وجب الدفع الیه لحرمة عصیانه حتی فیما لا یتعلق بالواجبات الالهیة لعموم ادلة اطاعة الرسول واولی الامر وقوله فلیحذر الذین یخالفون عن امره وما دل علی حرمة رده ولو طلبها الفقیه فمقتضی ادلة النیابة العامة وجوب الدفع لان منعه رد علیه والراد علیه راد علی الله تع کما فی مقبولة ابن حنظلة ولقوله ع فی التوقیع الشریف الوارد فی وجوب الرجوع فی الوقائع الحادثة الی رواة الاحادیث قال فانهم حجتی علیکم وانا حجة الله **فرع** لو طلب الامام ع او نائبه الخاص او العام الزکوة فلم یجبه ودفعها هو بنفسه فهل یجزیه ام لا قولان اصحهما انه لا یجزی وفاقا للمحکی عن الشیخ وابی حمزة والفاضلین فی الشرائع والمختلف والشهید فی الدروس والروضة لان وجوب الدفع الی الامام ع بالعرض یدل علی حرمة الدفع الی غیره فذلک یجوز ان یتوبه النفرق

ولیس ما ذکرنا مبنیا علی اقتضاء الامر بالشیء النهی عن ضده الخاص کما قیل حتی یمنع المبنی لو مر جهة ان الظ من حال الامر عدم رضاه باعطاء الغیر حتی
ان عدم الرضا ان کان لاجل الامر فیرجع الی مسئلة الضد وان کان من الخارج فهو مجرد الدعوی بل من جهة اقتضاء النهی عن هذا الضد بیان
ذلك ان مطلق الدفع او الدفع الی شخص خاص قد یلاحظ من حیث هو وضده العام ح ترك الدفع وقد یلاحظ مقیدا بکونه الی شخص خاص بعد الفراغ
عن اصل الدفع وفرض وقوعه من المکلف لا محالة فیتوجه الایجاب الی مجرد القید فیرجع قوله ادفع الی الامام الی قوله لیکن الدفع الی الامام او لیکن
المدفوع الیه الامام ع فضده العام هو ترك ایقاع الدفع عن وقوعه الی الامام ع وهی عبارة اخری عن ایقاعه دفعه الی غیر الامام ع وان کان هو عدما
وهذا وجودیا ولا ریب ان الغرض من امر الامر بالدفع الیه لیس الا مجرد ایجاد القید بعد الفراغ عن اصل وجوب الاخراج الذی هو بامر الله سبحانه فالترك
الدفع الی نفسه فی مقابلة المنع عن الدفع الی غیره والمفروض ان الله سبحانه امر باطاعته یرجع الی طلب امره ع ثم لو سلم ان الامر بالدفع لا یرجع الی مجرد القید
بل الی الدفع المقید لکن نقول ان هذا الامر مقید للاوامر العامة بوجوب اخراج الزکوة الی الفقراء اذا لم یطلبه الامام ع الذی هو اولی بالفقراء
ضرورة التعارض بین جواز دفع المال الی الفقراء وبین وجوب دفع ذلك المال بعینه الیه ولهم نظیر التعارض الواقع بین تعیین عتق الرقبة
المؤمنة المستفاد من قوله اعتق رقبة مؤمنة فلیس هذا من مسئلة الضد بل من المطلق والمقید المثبتین اللهم الا ان یقال ان التکلیف هنا بالقید
تکلیف اخر مغایر للتکلیف بالمطلق لان التکلیف المطلق انما هو بایتاء الزکوة والتکلیف المقید الذی هو باجابة الامام ع نعم لو دل دلیل علی ان ایتاء الزکوة
وجب ان یکون بالدفع الی الامام ع کان التقیید متوجها کما فی المثال المذکور ولذا ینبغی الدافع الی الامام ع ثوابا علی الزکوة وثوابا علی اجابة الامام
وکذا ینبغی عقابین لو ترك اصل الزکوة احدهما علی ترك الزکوة والاخر علی معصیة الامام ع بخلاف مثل المطلق والمقید فالتحقیق ارجاع المسئلة
الی مسئلة الضد مع امکان ان یقال ان مقتضی عموم وجوب الدفع الی الامام من باب الاطاعة هو عدم ترتب الاثر علی دفعه الی الفقیر بل المزکی بعد دفع المال
الی الفقیر مکلف بدفعه الی الامام ع فیجب علیه استرجاعه من الفقیر ودفعه الی الامام ع او دفع الزکوة من ماله الیه وهذا معنی عدم الاجزاء کما ذکرنا
نظیره فی مسئلة من نذر التصدق بمال معین وان عموم وجوب الوفاء مانع عن ترتب الاثر علی التصرفات الواقعة علی ذلك المال الثابت جوازها بعموم
ادلتها لکن یدفعه ان وجوب الدفع الی الامام مخصص بصورة وجوب الزکوة وبعد سقوط الزکوة عنه بمقتضی العمل بعمومات جواز الدفع الی الفقراء
المستلزم لسقوط التکلیف لا یبقی موضوع لوجوب الدفع الی الامام ع فالعمل بالعمومات مخرج للمسئلة عن موضوع وجوب الدفع الی الامام فالحکم
بالاجزاء من جهة العمل بظاهر العمومات لا یلزم منه خلاف ظ فی دلیل وجوب الدفع الی الامام ع بل یلزم منه خروج الواقعة عن موضوع ذلك الدلیل
بخلاف الحکم بعدم الاجزاء فانه موجب لتخصیص العمومات **مسئلة** المحکی عن جماعة تحریم نقل الزکوة من بلد الی اخر مع التمکن من صرفها فی المنقول عنه بل
قیل انه المش بل عن التذکرة نسبته الی علمائنا اجمع وعن الخلاف الاجماع علیه وقیل لمنافاته للفوریة الثابتة کما سیجیء ولانه تغریر للمال او تعریض له للتلف
المنادل علی مداومة النبی ع علی تقسیم صدقات اهل البوادی علیهم وصدقات اهل الحضر علیهم بل صحیحة الحلبی انه لا تحل صدقة المهاجرین للاعراب ولا صدقة
الاعراب للمهاجرین وفی الادلة نظر لمنع منافاة النقل للفوریة لان السفر بها شروع فی الاخراج ولا یجب المسارعة فی سیر وقت والاکم یجز القسمة
بین المستحقین لامکان دفعها الی مستحق حاضر مع ان الکلام فی نفس النقل سواء نافی الفوریة ام لا وهذا غیر مسئلة الفوریة وجواز التاخیر سواء
نشاء من النقل ام لا واما التغریر بالزکوة مع الحکم بالضمان ووجوب الاعادة لو تلف ممنوع بل تغریر مع الطریق عادة مع ان الکلام فی النقل من حیث
هو لا التغریر الذی بینه وبین النقل تباین جزئی واما مداومة النبی ع فلو سلم دلالتها علی الوجوب فلا دخل لها فی مسئلة النقل بل من حیث القسمة
واحدها لا یستلزم الاخر فقد یمکن تقسیم صدقات احدی الطائفتین علی الاخری من غیر نقل کما یمکن النقل مع تقسیم صدقة کل طائفة الی اهلها کیف وتعدد
ضرورة ارسال النبی ع العمال والجباة النقل الصدقات الی البلد کما نص علیه الامام فی الکلام الذی حکیناه عن نهج البلاغة فی اداب العامل ومنه
یظهر الجواب عن روایة الحلبی واما الشهرة وحکایة الاجماع فهو موهونان بذهاب اکثر الی الجواز اما بشرط الضمان کما عن المبسوط والاقتصاد والفاضل فی
بعض کتبه والشهید فی الدروس والمسالك او من غیر ذکر شرط کما عن المفید وابن حمزة وعن الحلبی والفاضلین فی بعض کتبه وهو الاقوی لاصالة الجواز
الثابتة باطلاق دفع الزکوة وخصوص المعتبرة مثل ما عن الفقیه بسنده الی هشام بن الحکم عن ابی عبد الله ع فی الرجل یعطی الزکوة فیقسمها اله ان
یخرج الشیء منها من البلدة التی هو بها الی غیرها قال لا بأس وما بسنده عن درست ابی منصور قال قال ابو عبد الله ع فی زکوة یبعث بها الرجل الی بلد
غیر بلده قال لا بأس ان یبعث بالثلث او الربع وفی الصحیح عن احمد بن ابی حمزة قال سألت ابا الحسن الثالث ع عن رجل یخرج زکوته من بلد الی بلد اخر ویصرفها
فی اخوانه فهل یجوز ذلك قال نعم وظاهر هذه الاخبار کما تری تدل علی الجواز بمعنی ثبوت هذا التخییر للمالك بأصل الشرع فی دفع الزکوة الذی لا زمه
عدم الضمان الا ان الظ ثبوت الضمان لو تلف اذا امکن من دفعها فی بلدها الی المستحق وعن المنتهی الاجماع علیه وقد تقدم تحقق الضمان بالتمکن من
التسلیم ولعل مراد من نسب الیه المنع من النقل هو سلب الجواز لا من حیث الفوریة بالمعنی المذکور الذی لا زمه عدم الضمان کما فی سایر التصرفات
فیما حیث انها لا تنعقد فیها ولذا تری من المانعین لا یفرعون علی المنع الا الحکم بالضمان ومما یؤید ذلك ما عن الخلاف وفی التذکرة اتفاق

العلماء علی عدم المنع مع ان المتتبع لا یجد القائلین بالمنع اکثر من المجوزین مضافا الی ذهاب الشیخ والفاضل الی الجواز فی اکثر کتبهما واوضح
من جمیع ذلك ان الشهید فی اللمعة والدروس بعد الجزم بعدم الجواز بعد تفریع الضمان تردد فی الاثم واعترضه السلطان غفلة عما ذکره بانه لا معنی لاظهار
التردد بعد الجزم ووجهه شارح الروضة بان المراد عدم الجواز عقلا لافضائه الی الضمان ولا یخفی ان ما ذکرناه ارجح واضعف مما ذکره فی بعض الحواشی
من عدم المنافاة بین المنع وعدم الاثم لجواز ارتفاع الاثم باداء العوض کما فی الکفارة لحسنة محمد بن مسلم وابن هاشم قال قلت لابی عبد الله ع
رجل بعث بزکوة ماله لتقسم فضاعت هل علیه ضمانها حتی تقسم فقال اذا وجد لها موضعا فلم یدفعها الیه فهو لها ضامن حتی یدفعها وان
لم یجد لها من یدفعها الیه فبعث بها الی اهلها فلیس علیه ضمان لانها قد خرجت عن یده وکذلك الوصی الذی یوصی الیه یکون ضامنا لما دفع الیه
اذا وجد ربه الذی لم یدفعه الیه فان لم یجد فلیس علیه ضمان ولذلك من وجه الیه زکوة مال لیفرقها ووجد لها موضعا فلم یفعل وهلکت
کان ضامنا وصحیحة زرارة قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل بعث الیه اخ بزکوة لیقسمها فضاعت فقال لیس علی الرسول ولا علی المؤدی ضمان
قلت فان لم یجد لها اهلا ففسدت وتغیرت ایضمنها فقال لا ولکن ان عرف لها اهلا فعطبت وفسدت فهو لها ضامن حتی یخرجها وبازاء هذه الاخبار اخبار
دالة علی عدم الضمان مثل روایة ابی بصیر قلت لابی جعفر ع جعلت فداك الرجل یبعث بزکوة ماله من ارض الی ارض فیقطع علیه الطریق قال قد اجزأ
عنه ولو کنت انا لاعدتها وعن بکیر بن اعین عن ابی جعفر ع قال سألته عن الرجل یبعث بزکوته فتسرق او تضیع قال لیس علیه شیء وعن عبید الله
بن زرارة عن ابی عبد الله علیه السلام اذا اخرجها من ماله فذهبت ولم یسمها لاحد فقد برئ منها وعن حریز عن ابی بصیر عن ابی جعفر علیه السلام اذا
اخرج الرجل الزکوة من ماله ثم سماها لقوم فضاعت وارسل بها الیهم فضاعت فلا شیء علیه ومقتضی الجمع بین الاخبار حمل ادلة عدم الضمان
علی عدم التمکن من الدفع ثم ان النقل انما یتحقق مع تعیین الزکوة بالعزل او نقل جمیع النصاب مع نقل بعضه من غیر عزل فمقتضی القاعدة
ایضا ضمان مقدار ما یخصه من مجموع الزکوة لان مقتضی الشرکة تحقق نقل جزء من الزکوة فی ضمن البعض المنقول وظاهر الروایة والمسالك ان
الذاهب من ماله وقد تقدم الکلام فی ذلك ثم ان الظ عدم الخلاف کما عن التذکرة فی الاجزاء لو قسمها بعد النقل هذا کله مع وجود المستحق فی البلد
واما مع عدمه فلا اشکال ولا خلاف فی جواز النقل مع ظن السلامة وعدم الضمان لو تلف بدل علیه حسنة ابن مسلم المتقدمة وهل یکفی فی الجواز
عدم وجود الفقراء فی البلد او عدم التمکن من الصرف مطلقا حتی سبیل الله مقتضی استدلالهم بمثل الفوریة والتغریر بالزکوة هو الثانی ولکن ظ
کلمات الباقین بل ظ معقد اجماعهم علی الجواز مع عدم المستحق وظاهر روایتی ابن مسلم وزرارة المتقدمتین فی عدم الضمان بالنقل مع عدم
وجود الاهل فی البلد هو الاول وهذا هو الاقوی اذا فرضنا القول بالمنع للروایتین المتقدمتین وما سیجیء من الاخبار فی جواز البعث مع
وجود اهل الولایة فی بلد الزکوة مضافا الی عموم روایة ابن ابی حمزة المتقدمة فی جواز النقل خرج منها علی القول بالمنع القدر المتیقن من کلمات
الاصحاب ومعقد اجماعهم وهل یجب النقل ح وجهان من کونه من مقدمات الدفع الواجب ومن منع وجوب الدفع فورا مط انما الواجب الدفع الی
المستحق علی النحو المتعارف وهو مشروط بوجود المستحق فی البلد فله ح ان یحفظه وینتظر به ویضعف هذا بمنع تقیید ادلة الدفع بصورة وجود
المستحق فی البلد نعم فی بعض الروایات انه اذا لم یجد لها المحل ینتظر بها سنة الی سنتین الی اربع سنین فان وجد والا فلیجعلها فی صرر ولیطرحها
فی البحر فان الله حرم اموالنا واموال شیعتنا علی عدونا وفی الروایة ضعف سندا ودلالة ویمکن حملها علی صورة تعذر الایصال ولو بالنقل
اذ لا یرتاب احد فی تقدیم النقل علی الطرح فی البحر الا ان یقال لیس المراد حقیقة بل هو من باب الاحالة علی المحال فان عدم وجدان المصرف
فی اربع سنین نادر جدا وکیف کان فالتمسك بهذه الروایة علی عدم وجوب النقل ضعیف جدا کالتمسك علی وجوبه بما ظاهره وجوب
البعث الی الشیعة فی مقابلة حرمة الدفع الی المخالفین بخبر ابن ضریس قال سأل المدائنی ابا جعفر ع قال ان لنا زکوة نخرجها من اموالنا
ففیمن نضعها قال فی اهل ولایتك فقال انی فی بلاد لیس فیها احد من اولیائك فقال فابعث بها الی بلدهم تدفع الیهم ولا تدفع الی قوم ان
دعوتهم الی امرك لم یجیبوك وکان والله الذبح ونحوها روایة شعیب اذ الظ ان المراد هنا بیان المصرف وانه مختص باهل الولایة وان لم
یکونوا فی بلد الزکوة ووجد غیرهم [illegible]
[illegible] فی اداء المثل او القیمة فی بلد اخر وان کان الافضل الصرف فی بلد الزکوة وما ذکره فی الروضة
من احتمال عدم الاجزاء لو نقل جملة من مال الزکوی من غیر عذل فیصرفها فی بلد اخر ضعیف جدا ثم المراد بالضمان هنا بقاء التکلیف
بالزکوة فلا یتعین دفع القیمة اذا تلفت العین المنقول بل له دفع المثل من باقی المال الزکوی وغیرهم ودفع القیمة ولو تلفت من ید
غیر المالك فالظ ضمان التلف بالقیمة لانه الاصل فی ذوات القیم ودفع المثل من المالك لیس للضمان بل لانه احد افراد الواجب علیه مثل
قبل التلف ابتداء **مسئلة** لا اشکال فی جواز عزل الزکوة فی الجملة وانما الخلاف فی صحته مع وجود المستحق وظاهر اطلاق الاخبار
الصحة ولو ادعی انصرافها الی صورة العدم لزم الاقتصار فی العزل المخالف للاصل علی المتیقن ولا یبعد ان یکون ولی الفقراء بمنزلتهم

باعتبار عدم التمكن منه يصح في صحة العزل على القول الآخر ومعنى العزل على ما ذكروا تعيين الزكوة في مال خاص ثم انه اذا تلف ليس له الابدال ولا يضمنه الا بالتفريط او تاخير الاخراج مع التمكن وذكر جماعة ان نماء المعزول تابع له ولو كان منفصلا وقال في الدروس بعد الحكم بعدم الابدال انه لو نمى كان له يعني للمالك اقول اما جواز افراز الزكوة في الجملة فيدل عليه اخبار الاخراج والعزل [illegible] واما عدم ضمانه لو تلف بغير تفريط ولا تاخير مع التمكن فيدل عليه [illegible] فبانه لولا التعيين بالتعيين كان كحال عدم التعيين في انه لا يحسب من الزكوة الا ما يحصل للنائب الكل واما عدم جواز الابدال فلانه لو جاز له الابدال لكان الواجب الكلي المردد بين المفرد وغيره فلا يسقط بتلف خصوص المفروض هذا لو فرضنا منع خروجه عن المالك بالافراز والا فلا اشكال في عدم الجواز لاحتياج الجواز الى ثبوت ولاية متفنية عن المالك بعد العزل وان كان ثبتت في صرفه في اي المصارف ولا يوجب هذا ولاية وانما ملكه للنماء المتصل فلانه يتبع العين في وجوب الدفع لا يتجزء منه اما المنفصل فهو مبني على خروجه عن ملك المالك والانصاف انه لم يظهر ذلك من ادلة العزل على وجه يطمئن به النفس غاية ما يمكن ان يدعي باستفادة ذلك بما ورد في النصوص والفتاوى من عنوان الاخراج والعزل حيث انهما تدلان على كون المخرج والمعزول زكوة ومن حكم الزكوة خروجها عن ملك المالك ولذلك حكم بالضمان في الاخبار عند التلف بعد التمكن من الدفع فان الضمان ظاهر في كونه خارجا عن ملكه وبعبارة اخرى ظاهر اخبار العزل والاخراج والضمان تحقق القسمة بين المالك والفقراء بولاية من المالك ويؤيده قاعدة تلازم كون تلف شيء من شخص وكون نمائه له المستفادة من الاخبار مثل ما ورد في بيع الخيار من حكم الامام ع بكون غلة المبيع للمشتري ثم قال الا ترى انها لو احترقت كان من ماله فانه يشهد على ملكية النماء بكون التلف منه و يؤيد ذلك بل يدل عليه رواية [illegible] علي عن ابي جعفر ع قال سئلته عن الزكوة يجب علي في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها كانت لها ضامن ولها الربح فان تويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك وان لم تعزلها واتجرت بها في جملة مالك فلها تقسيطها من الربح ولا وضيعة عليها ولكن الرواية ضعيفة عند [illegible] ولا له من حيث دلالتها على استحقاق الربح عند الاتجار بها الظاهر في ندرة التجارة بالعين التجارة بالذمة ودفع العين عوضا او في الاعم منها ومن التجارة بالعين وان كان ظاهر اللفظ من حيث الوضع الاتجار بالعين الا انه قد بلغ استعماله في الاعم الى حيث يكون هو المتبادر كما لا يخفى وهذا خلاف المعروف الا ان يحمل ذلك بالتجارات العدوانية كالمغصوب ومال الطفل بالنسبة الى غير من يجوز له التصرف وقد ورد في الكل روايات لكن الاصحاب لا يعملوا باطلاقها مع انه بعد تسليم ظهور الرواية في الاتجار بالعين لابد اما من ادراج ذلك في التجارة الفضولية وتقييد تبعية الربح بصورة اجازة ولي الزكوة اعني الامام ع او نائبه واما من اخراجها عنها بجعل المعاملات العدوانية محكومة بحكم على حدة وهو ثبوت الربح لرب المال والوضيعة على العامل والاول مع انه مستلزم لتقييد استحقاق الربح بصورة الاجازة مع كمال بعده عن سياق الرواية وامثالها الواردة في التجارة بالمغصوب ومال الطفل لا يلائم كون الوضيعة على العامل لان الولي ان اجاز المعاملة المشتملة على الوضيعة فالوضيعة على المال وان فليس له اخذها انفسا بالمعاملة لفساد البيع ورجوع المبيع الى ملك مالكه ح فان تمكن الولي من الرجوع الى البائع بالثمن فيسترده منه لا وضيعة على العامل وان لم يتمكن منه فالظ الرجوع الى العامل بمجموع الثمن لانه حائل بينه وبين اربابه ولا معنى لكون الوضيعة عليه اذ الظ من كون الوضيعة على العامل الرجوع عليه بالتفاوت بين الثمن وبين قيمة المثمن المنتقل اليه وكيف كان فالتمسك بالرواية في غاية الاشكال واما الوجه السابق عليها من ان كون التلف من شخص مستلزم لكون الربح له فهو مسلم اذا ثبت [illegible] ان تلف في المقام من مال الفقير لا الى التلف بكون التالف مملوكا لرب المال وانما سقط وجوب الزكوة عنه لان التكليف صار متعينا عليه في ضمن العين الخاص فلا يبقى بانتفاء موضوعه نظير تلف المال المعين الذي نذر ان يتصدق به فانه مع كونه من مال الناذر يسقط التكليف فالعمدة في اثبات خروج المعزول عن الملكية هي اخبار المسئلة المشتملة على عنوان الاخراج والعزل فان الظ منهما هو الخروج عن الملك وصيرورة المخرج والمعزول زكوة حقيقة ويؤيد هذا الحكم بالضمان الظ في خروج المضمون عن مال الضامن وممن منع الملكية شارح الروضة بل منع عدم جواز الابدال ايضا ثم انه لا فرق بين ان يكون العزل من عين النصاب او من مال خارجي كما صرح به الشهيد وجماعة وان كان ربما يوهم ظاهر الاخبار الاختصاص بالاول ويعتبر في العزل النية كما لا يخفى **مسئلة** المحكي عن الاكثر المنع عن تاخير دفع الزكوة عن وقت اخراجها المقدر شرعا في شيء او في تعلق الوجوب مع الامكان وعدم العذر لان المستحق مطالب بشاهد الحال كما في المغنية او لان وليه وهو الشارع طالب بالمطالبة كما عن الايضاح ولصحيحة سعد الاشعري قال سئلت ابا الحسن الرضا ع عن الرجل تحل عليه الزكوة في السنة في ثلث اوقات ايؤخرها حتى يدفعها في وقت واحد قال متى حلت اخرجها وفي رواية ابي بصير المحكية عن السرائر اذا اردت ان تعطي زكوتك قبل حلها بشهر او شهرين فلا بأس وليس لك ان تؤخرها بعد حلها ويؤيدهما ما تقدم في مسئلة النقل من اخبار الضمان اذا وجد المستحق فلم يدفعها اليه و يكشف عن عدم الاذن في التاخير لان الغالب في الامانات بل القاعدة فيها عدم الضمان مع الاذن الشرعي سيما فيما نحن فيه حيث ان تسلط المالك على القبض تابع لكيفية تكليف الشارع في التوسعة والتضييق لا العكس كما في مثل الوديعة والدين فلا يبعد ان المنافي للضمان هو

الاذن

هو الاذن المالكية لا الشرعية ولذا يحكم بالضمان مع الاذن الشرعي في موارد كثيرة وح فالحكم بالضمان كاشف عن عدم ثبوت الفورية والكل لا يخلو عن نظر اما في المعتبرة ففيه بعد تسليم مطالبة جميع الفقراء او كفاية مطالبة بعضهم ان مطالبتهم انما توجب فورية الدفع اذا تعين صرف الزكوة فيهم وهو غير لازم الا ان يقال ان مقتضى الاخبار الكثيرة كون الزكوة موضوعة لمؤنة الفقراء بل ملكا لهم والاية لا تدل الا على حصر مستحق الزكوة في مقابل من لا يستحقها ممن كان يلمز النبي ص في الصدقات ولا يستحقها فهي في مقام بيان الاشتراك في المصرف لا المشاركة في الملك فهي وما يشبهها من الروايات لا ينافي اختصاص ملكية الفقراء بالفقراء لجواز دفع مال الفقراء الى مصالح خصوص الفقراء او عامة المسلمين باذن الشارع وح فمع فرض مطالبة الفقراء ولو لم يصرف فيها في المصارف المسقطة للدفع اليهم كان امساكه ظلما لكن هذا انما يتم اذا كان التكليف بدفع الزكوة تابعا لمطالبة اربابها نظير الوديعة والدين واما اذا لم يكن كذلك بل كان الامر بالعكس كما هو الظ في المقام كان حق المطالبة للفقراء تابعا في التوسعة والتضييق لكيفية التكليف الا ترى انه لو قلنا بالتوسعة لم يكن للفقراء ولا لوليهم المطالبة ومما ذكرنا من تفرع ثبوت حق المطالبة لهم على تكليف الشارع لا العكس كما في الوديعة والدين يظهر الجواب عما تقدم من الايضاح ثم نقول بعد تسليم العكس ان الشارع الذي هو ولي الفقراء اذا رخصنا بمقتضى اطلاق امره في تاخير الزكوة لم يكن التاخير عدوانا وظلما واما الروايتان فهما مع ضعف الثانية بالجوهري والبطائني وعدم دلالة الاولى الا على فورية العزل لا الدفع معارضتان بروايات منها رواية يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع زكوتي تحل علي في شهر رمضان ايصلح لي ان احبس منها شيئا مخافة ان يجيئني من يسئلني يكون عندك عدة قال اذا حال الحول فاخرجها من مالك ولا تخلطها بشيء ثم اعطها كيف شئت قال قلت فان انا كتبتها واثبتها يستقيم لي قال لا يضرك ورواية حماد بن عثمان لا بأس بتعجيل الزكوة شهرين وتاخيرها شهرين وصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال قلت له الرجل تحل عليه الزكوة في شهر رمضان فيؤخرها الى المحرم قال لا بأس قال قلت فانها لا تحل عليه الا في المحرم فيعجلها في شهر رمضان قال لا بأس فالتحقيق في المقام بعد القطع بعدم كون التكليف بالزكوة من الواجبات التي وقتها العمر وبعد ما يظهر من السيرة والاخبار عدم الفورية بحيث لا يباح تاخيرها الا للضرورة المبيحة للمحظورات ان الواجب هو الفورية بمعنى عدم المسامحة والاهمال في تركها بحيث يعد الرجل متهاونا بها ويدل على ذلك مضافا الى ثبوت مطالبة المستحقين بشاهد الحال على هذا الوجه فيجب الاداء ما ورد من جعل الزكوة قوتا للفقراء ومعونة لهم مضمنا الى ما يستفاد من السيرة وكثير من الروايات من تسويغ التاخير للاعذار العرفية مثل خوف مجيء السائل مطلقا او من غير الاهل كما في رواية يونس المتقدمة فقوله فيها اعطها كيف شئت اي على ما تريد بحسب مصالح نفسك من الدفعة والتدريج وليس المراد الرخصة في التاخير مطلقا ولهذا لم يقل اعطها متى شئت ونحوها صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله انه قال في الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها ويبقي بعضا يلتمس لها الموضع فيكون بين اوله واخره ثلثة اشهر قال لا بأس فان الظاهر من التماس الموضع هو التماس موضع خاص يطلبه المالك لمصلحة دينية او دنياوية لا التماس مطلق الموضع فانه ليس بعزيز حتى يكون محلا للالتماس والطلب سيما على القول المشهور من تعميم سبيل الله سيما مع عدم التحديد بل في طرف الكثرة فيجوز دفعها الى فقير واحد مع ان السائل قد قسم البعض وبقي على فهمه التام ان العذر الغير البالغ حد اباحة المحظور كعدم المستحق او الخوف من الدفع اليه ليس مسوغا للتاخير المطلق فلا يجوز تاخير الزكوة سنتين او اربع سنين لانتظار الافضل للتعميم او نحو ذلك من الامور الراجحة شرعا او عرفا بل غاية ما يمكن ان يجوز باطلاق الادلة التاخير الى قريب السنة لا ازيد والا فقضية روايات وضع الزكوة وانه جعل للفقراء في اموال الاغنياء ما يكفيهم وانه لو ادى الناس الزكوة ما بقي محتاج هو عدم جواز التاخير عن سنة الوجوب قطعا ثم انه حيث جاز التاخير فان كان لضرورة كعدم المستحق وعدم التمكن من الدفع فلا اشكال في عدم الضمان ولا خلاف فيه نصا وفتوى وان كان لغير ذلك من الاعذار المسوغة للتاخير كالتعميم او انتظار المستحق فالظ ثبوت الضمان وان كان القاعدة تقتضي عدم الضمان مع اذن الشارع ولو استحبابا لكشفه عن الغاء جانب المالك فهو بالمالك وملكه من نفسه فيكون بمنزلة اذن نفس المالك فيدل عليه ما دل على نفي الضمان عن الامين الا ان ما تقدم من حسنة ابن مسلم وصحيحة زرارة يكفي للضمان منافيا الى ما عن المنتهى والتذكرة من اطلاق دعوى الاجماع على الضمان بمجرد التمكن من الاداء وظاهرهما نفي الضمان مع عدم وجدان المستحق وان تمكن من الصرف في سبيل الله لان حملها على صورة عدم التمكن من مطلق المصرف ولو في سبيل الله يوجب ندرة مورد اطلاق نفي الضمان بل عدم المورد ومن ذلك يظهر وجه التمسك بما تقدم من الاخبار النافية للضمان عند ارسالها الى بلد اخر فقطع عليه الطريق او سرق المحمول على صورة عدم التمكن عن الدفع الى المستحق نعم ظاهر الاجماع المتقدم المحكي عن المنتهى والتذكرة من ان التمكن من الاداء مبيح للضمان وانه لو تمكن فلم يفعل ضمن هو شموله لصورة التمكن من الصرف في سبيل الله الا ان الظ ان مراده التمكن من الاداء الى المستحق لا مجرد الصرف كما يشهد بذلك لفظ الاداء نعم الظ ان لا فرق بين الفقراء وغيرهم في التمكن من الاداء الى اي صنف كان يكفي في الضمان فلو اراد البسط واعطى نصيب الموجودين ولم يتمكن من دفع الباقي الى الاصناف الباقية فلا يبعد الضمان وفاقا للمحكي عن ابن فهد لاطلاق ادلة الضمان المتقدمة وعن المنتهى انه لو كثر المستحقون وتمكن من الدفع اليهم جاز له التاخير في الاعطاء لكل واحد بقدر [illegible] وفي الضمان [illegible] والاقوى عدم

الضمان هنا وفاقا للمدارك لا لم يوخر في اصل الدفع وانما اقتضى هذا النحو من الدفع طول الزمان وظاهر ما دل على الضمان المخالف للاصل عدم الاذن
اختصاصها بصورة التاخير في اصل الدفع **مسئلة** المشهور عدم جواز تعجيل الزكوة قبل وقت الوجوب لان المدفوع ان كان متصفا بصفة
الوجوب لم يكن الحول شرطا والمفروض خلافه وان كان متصفا بصفة الاستحباب لم يكن امتثالا لادلة الزكوة الان بقي بعد قيام الدليل على جواز
التعجيل يكون ما يعجله زكوة لكن لا يجب دفعها الان ولا يكون امتثالا لاوامر الزكوة الا انها مسقطة عن الواجب نظير الدفع عند هلال الثاني
عشر كما تقدم بيانه وكيف كان فالعمدة في المنع الاصل الاخبار المانعة ففي حسنة عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا
مضى نصف السنة قال لا ولكن حتى يحول عليه الحول ويحل عليه انه ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها وكذلك الزكوة ولا يصوم احد شهر رمضان الا في
شهره الا قضاء وكل فريضة انما تؤدى اذا حلت وفي حسنة زرارة قال قلت لابي جعفر ع ايزكي الرجل ماله اذا مضى ثلث السنة قال لا يصلي الاولى
قبل الزوال وقد يستدل ايضا بما دل على اعتبار حلول الحول وفيه ان اعتباره انما هو في الوجوب والكلام في جواز التعجيل الذي هو معنى فعل
الشيء قبل وقته ونظير تعجيل الفطرة الذي قال به جماعة كثيرة فتسميته تعجيلا المراعاة ادلة اشتراط الحول فكيف ينافيها نعم مقتضى تلك الادلة عدم
الامر قبله فيحتاج العبادة الى دليل وهو راجع الى ما ذكرنا من الاصل وكيف كان فهنا اخبار مستفيضة بل عن العماني دعوى تواترها في جواز التعجيل
منها صحيحة ابن عمار وروايته حماد بن عثمان المتقدمتين في مسئلة الفورية وصحيحة الاحول عن ابي عبد الله ع في رجل عجل زكوة ماله ثم ايسر المعطى
قبل راس السنة قال يعيد المعطى الزكوة وفي رواية ابي بصير المرسلة عن ابي سعيد المكاري عن الرجل يعجل زكوته قبل المحل فقال اذا مضت خمسة اشهر
فلا باس وفي مرسلة الحسين بن عثمان عن رجل ياتيه المحتاج فيعطيه من زكوته في اول السنة فقال ان كان محتاجا فلا باس الى غير ذلك من الاخبار
التي يظهر من بعضها استحباب التعجيل حيث قال الامام ع ما احسن ذلك مشيرا الى تعجيل الزكوة عند مضي نصف السنة وحملها على القرض ثم
الاحتساب مع مخالفته لظاهرها لا يجمع ما باباه التقييد في اكثرها بمدة معينة فان التعجيل على وجه القرض يجوز قبل سنين فالاولى حملها على التقية
لانه المحكي عن جماعة كثيرة لكن المحكي عنهم اطلاق التقديم فلا يلائمه الاخبار المقيدة بالشهر والشهرين والاربعة والخمسة الا على مذهب صاحب الحدائق
من عدم اعتبار مطابقته مذهب العامة في الحمل على التقية وكيف كان فالاقوى ما عليه المشهور على تقدير التعجيل فلا اشكال في انه مراعى ببقاء الدافع
والمال على الشرط الى تمام الحول وفي المدارك دعوى الاتفاق عليه لان تخلف بعضها يكشف عن عدم كون المدفوع زكوة لان المفروض
كونها شرطا وهل يراعى بقاء القابض على الوصف حكي عن المنتهى القطع به استدل عليه بصحيحة الاحول المتقدمة ويثبوت المراعاة في
جانب الدافع اتفاقا فكذا القابض ويرد على هذا الوجه ان المراعاة في جانب الدافع لاجل اعتبار استجماع الشرط في تمام الحول اتفاقا فعدمه
كاشف عن عدم كون المدفوع زكوة واما القابض فلما لم يشترط فيه صفة الاستحقاق الا عند قبض الزكوة الواقعي والمفروض ان بقاء الدافع و
المال على الشرط يكشف من كون المدفوع زكوة والمفروض استحقاق القابض اياه حال القبض فلا يقدح ارتفاعه بعده فظهر من ذلك ان عدم
جواز الرجوع الى القابض والاجزاء بما دفع اليه لو ارتفع استحقاقه من لوازم ماهية الزكوة المعجلة لانها زكوة حقيقة لا يعتبر الفرد الاخر
في الزمان شبه العبادة الموقتة التي لا تعتبر الفائتة الا في الوقت ومنه يظهر عدم جواز التمسك بصحيحة الاحول لان وجوب الاعادة
فيها يكشف عن عدم كون المدفوع زكوة حقيقة فيحمل تعجيل الزكوة في تلك الصحيحة على القرض كما فعله الشيخ جامعا بها بين روايات المنع والجواز
حيث قال في وجه الاستشهاد بالصحيحة على ان المراد بالتعجيل القرض انه لو جاز التقديم على كل حال لما وجب عليه الاعادة اذا ايسر المعطى عند حلول الحول
نعم اخرجه في المعتبر بجواز التزام المجوز للتعجيل بذلك ويمكن توجيه الاعتراض بانا نمنع ان لازم ماهية تعجيل الزكوة عدم لزوم الاعادة اذا زال القابض
عن الاستحقاق لان المدفوع ليس زكوة حقيقة بل يمنع الرجوع بها على الفقير بعد زوال صفة الوجه بجواز الدفع كيف والزكوة حقيقة لا يتحقق
ولا يحدث في العين ولا في الذمة الا بعد تحقق الشرائط والمشروط لا يتقدم على الشرط بل هي حقيقة صدقة مستقلة اسقط الشارع بها الزكوة
عند حلول الحول وليس الاسقاط بحكم كونه زكوة بل هو تعبد شرعي فيمكن ان يشترط فيه بقاء القابض على الوصف المعتبر في جواز
قبضه كما يعتبر في بقاء دفعه على الوصف المعتبر ويجوز دفعه اللهم الا ان يندفع بان ظاهر النص والفتوى من المانعين والمجوزين هو كون المعجلة
زكوة ولذا اتفقوا ظاهرا على استرداد العين او بدلها لو لم يبق الدافع على الشرائط لكشف ذلك عن عدم كون المدفوع زكوة ودعوى اشتراط
حدوث تعلق الزكوة في الذمة او العين بشروط غير حاصلة ولا يجوز تقدم المشروط على الشرط مسلمة الا انه قد ورد نظير ذلك في الشرعيات كما في تقديم
غسل الجمعة عليها وتقديم صلوة الليل على الانتصاف ومرجع الجميع الى الرخصة في اتيان الموقوت قبل وقتها المضروب له بالجعل الاولي
لكن الانصاف انه لا يمتنع ان يخص الشارع هذه الرخصة بما اذا وقع الدفع على من يبقى على الاستحقاق الى تمام الحول ويكون صحيحة الاحول دليلا
على هذا التخصيص وكلام المحقق لا يخرج عن وجه **المقصد الثاني** في زكوة الفطرة ويطلق عليها الفطرة والاضافة للملابسة في
بمعنى الثانية الفطرة هنا اما بمعنى الخلقة وهي الهيئة الحاصلة للمخلوق من خلقه كالجلسة والجمرة والقبلة ويهذا الاعتبار يقال لها زكوة الابدان

وان يتركها

وان يتركها يخاف الموت كما في غير واحد من الاخبار واما الاسلام واستعمال الفطرة في الاسلام لكونه الحال التي عليها المخلوق والمناسبة بين هذا
من اركانه ومن شعائره لا اختصاصها بالمسلم عند الهلال كما يستفاد من ظاهر الروضة للاجماع على اشتراك الكفار في التكاليف نعم لو اسلم بعد الهلال
يسقط عنها لعبرها واما من الفطر مقابل الصوم والمناسبة ما ورد في غير واحد من الاخبار من انها يقبل الصوم كما ان بالصلوات على النبي ص تم
تقبل الصلوة وكيف كان فوجوبها يعد من الضروريات بل هو منها قد دل عليه الثلاثة ويشترط في وجوب ادائها شروط الاول البلوغ فلا يجب على
الصغير لا لاجل نفسه فضلا عمن في عياله بل خلاف وعن غير واحد الاجماع عليه بذلك بخبر المرفوع المحكي عن الفقيه تجب الفطرة على كل من يجب الزكوة
عليه وقد بيناها سابقا عدم وجوب زكوة المال عليه وكون التمسك هنا بعموم الوضع لا يقدح لان المقام مقام بيان الضابط فلا بد من الاطراد والانعكاس
وخصوص رواية محمد بن القاسم بن الفضيل المصري الصحيحة اليه قال كتبت الى ابي الحسن الرضا ع اسئله عن الوصي يزكي زكوة الفطرة عن اليتامى اذا كان لهم
مال فكتب ع لا زكوة على يتيم وعن المملوك يموت مولاه وهو عنه غائب في بلد اخر وفي يده مال لمولاه وتحضر الفطرة ايزكي عن نفسه من مال مولاه
وقد صار لليتامى قال نعم وظاهر ذيلها عدم سقوط الفطرة عن مملوك الصغير وحمله في الوسائل على ما اذا مات المولى بعد الهلال وهو مع بعده لا
ما يرتبط بالسؤال الثاني العقل فلا يجب على المجنون بلا خلاف ظاهر بل بالاجماع كما عن غير واحد للمرفوعة المتقدمة بالتقريب المتقدم وقد
صرح المعظم بان في حكمه المغمى عليه واستشكله في المدارك بعدم الدليل عليه بين النوم اذا استوعب وقت الوجوب **اقول** المستفاد من المشهور
في مواضع كقضاء الصلوة والصوم وزكوة المال وغير ذلك ان المغمى عليه ليس اهلا للتكليف بمعنى عدم تعلق الحكم التكليفي به ولو بالقوة كما يتعلق بالغافل
والناسي والمغمى عليه مقطوع النظر في نظر الشارع في مقام الاحكام التكليفية بخلاف اخويه ويكتفون بذكر فقد العقل والتكليف في الاحتراعية ويؤيده
عدم ظهور الخلاف بينهم في بطلان الوكالة اذا عرض الاغماء للموكل او الوكيل وربما يومي الى ذلك قوله في اخبار كثيرة في مقام تعليل نفي القضاء
على المغمى عليه في الصوم والصلوة ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر فان الاغماء ليس من القضاء بحيث يكون عذرا فيه فالمراد العذر في الاداء ومن البين
ان المعذورية في الاداء لا يوجب نفي القضاء كما في النائم والناسي فالمراد من المعذورية هو عدم تعلق الحكم الواقعي الثاني اعني المطلوبية بالمغمى عليه
فيلزمه عدم القضاء لانه حقيقة تدارك ما فات ولا فوت مع عدم المطلوبية الواقعية وبالجملة فما ذكره المشهور من كون المغمى عليه بمنزلة الصبي والمجنون
قد قطع الشارع النظر عنه في مقام انشاء التكاليف قوي جدا وحاصل الفرق ان عدم التكليف في المغمى عليه كالصبي والمجنون لعدم المقتضي وفي
النائم والساهي للمانع فتامل فان اتمام ما ذكر لا يخلو عن اشكال ولذا اختار في المدارك عدم مانعية الاغماء الا اذا استوعب وقت الوجوب وعدم الدليل
على ازيد من ذلك ورده بعض المعاصرين بان الدليل هو الاصل بعد ظهور الادلة في اعتبار اجتماع الشرائط عند الهلال اذ فيه انه ان اريد
بالشرائط شرائط تنجز التكليف فهو مما لم يقل به احد والا لمنع النوم والذهول والغفلة ونحوها وان اريد شرائط دخول شوال للوجوب ففيه
ان عدم كون الاغماء منها عين محل الكلام واستثناء صاحب المدارك لصورة الاستيعاب ليس لتسليم ما ذكره في غيرها من كون عدم الاغماء شرطا
لسببية السبب حتى يرد بما دل على اعتبار الشرائط عند الهلال بل لان اجتماع جميع شروط تنجز التكليف من القدرة والالتفات وغيرهما ضرورة
الاعتبار في جزء من وقت الوجوب فالاغماء المستوعب مانع عن توجه الخطاب لا محالة الثالث الحرية فلا تجب على المملوك بلا خلاف وفي المعتبر
انه علمائنا ومن غير واحد الاجماع عليه ويدل عليه المرفوعة المتقدمة بالتقريب المتقدم مضافا الى انه ان قلنا بعدم ملكه فلا اشكال في الحكم وفي
كونه فقيرا لا يقدر على شيء بل زكوته على مولاه اذا لم يعله غيره لان مؤنته عليه وان كان من كسبه وان قلنا بملكه فهو محجور حتى المكاتب حيث ورد
انه لا يصلح ان يحدث في ماله الا الاكلة من طعام مضافا في غيره الى اذن المولى له في الانفاق على نفسه من ماله على القول بملكه انفاقا فانه في الحقيقة
فيدخل فيمن ينفق عليه من يموت بل وفي العيال فيجب نفقته على المولى فيسقط عنه لا فرق في جميع ما ذكرنا من الادلة على الاخير بين المكاتب وغيره
خلافا في المكاتب للمحكي عن الصدوق ره فاوجبها عليه لعله لانه مالك ولا دليل على الحجر عليه في الواجبات القهرية لان ادلة حجره معارضة بادلة وجوب
الفطرة ولخصوص صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع عن المكاتب هل عليه فطرة شهر رمضان او على من كاتبه وهل يجوز شهادته قال الفطرة عليه ولا يجوز شهادته
وذكر الصدوق ان الرواية محمولة على الانكار ردا على العامة يريد بذلك كيف يجب عليه الفطرة ولا يجوز شهادته يعني ان شهادته جائزة والفطرة
عليه واجبة واستجوده في المدارك وربما يستدل للمشهور بما دل على وجوب زكوة المملوك على المولى وبخصوص رواية حماد بن عيسى عن ابي عبد الله ع
قال يؤدي الرجل زكوة الفطرة عن مكاتبه ورقيق امراته وعبده النصراني والمجوسي وما اغلق عليه بابه ونحوها مرفوعة محمد بن احمد وفيه ان
الكل ظاهر في المملوك الذي يعوله المولى فان ثبت ان المكاتب من عياله من جهة ما يدل على ملك المولى فلا كلام في وجوب فطرته عليه الا ان هذه
الاخبار لا تنفع للمطلوب بمقتضى الانصاف هذا كله في المكاتب المشروط او المطلق الذي لم يتحرر منه شيء اما المبعض فالمحكي عن الاكثر وجوب فطرته
على نفسه وعلى المولى بنسبة الحصة اذا لم يعله المولى او غيره والا فعلى المعيل ولانه لان الاشتراك في العلية والاشتراك في الملك يقتضي ذلك وفيه
نظر لان الاشتراك في العلية لو سلم اقتضاء التشريك فانما يقتضيه اذا كان ذلك من اجنبيين واما اذا اشترك اجنبي مع نفسه فلا يسلم الاشتراك

بل يقتضي العموم السليم عن معارضة ادلة العلة المخصصة بصورة استقلال المتقبل الاجنبي بالانفاق هو الوجوب على نفسه وكذا الكلام في الاشتراك
في الملكية فان المسلم منهما لو تعدد المالك لا ما لو تبعض في الرقبة فالاقوى بحسب القاعدة هو الوجوب على نفسه لو استجمع سائر الشرائط والا فالسقوط
عنه وعن المولى اما الاول فالعموم السليم عن المخصص والمرفوعة المتقدمة بالتقريب المتقدم لان المبعض لو ملك النصاب يجب عليه الزكوة
فيجب عليه الفطرة وقد يستدل بما سيجيء من رواية الصدوق في الفقيه عن العباس النافية للزكوة في العبد المشترك بين شريكين حيث قال فيها وان
كان لكل انسان منهم اقل من راس فلا شيء عليهم الرابع الغناء وهو ان يملك قوت السنة لنفسه وعياله الواجبي النفقة لان غير المالك لذلك يحل
له الزكوة كما تقدم وقد دلت المستفيضة على نفي الفطرة عمن ياخذ الصدقة وان من حلت له لم تحل عليه ومن حلت عليه لم تحل له وافتى الاسكافي على مالك
قوت يومه وليلته وزيادة الفطرة لاخبار كثيرة ظاهرة في وجوبها على مطلق الفقير وانه يتصدق به على بعض بعين حملها على الاستحباب مع انه ليس فيها اعتبار
قوت اليوم والليلة وعن جماعة منهم الشيخ والحلي ان الغناء يتحقق بملك حد من النصب الزكوية وعن الشيخ الحاق قيمتها وظاهر الحلي الاجماع على ما ادعاه
قال في المعتبر ولم نقف له يعني للشيخ على حجة ولا قائل من قدمائنا ولعله للمرفوعة المتقدمة يجب الفطرة على من تجب عليه الزكوة ومثل قوله ع امرت ان
اخذ الصدقة من اغنيائكم وادفع الى فقرائكم حيث انها تدل على مقابلة الغني للفقير في الزكوتين والغني في زكوة المال بملك احد النصب فليكن في
الفطرة كذلك وضعف الوجهين ظاهر لما تقدم من ان المرفوعة في مقام بيان اعتبار شروط وجوب زكوة المال من الحرية والبلوغ والعقل [illegible]
محمول على الغالب وكيف كان فلا ريب في قوة ما اخترناه وعليه فهل يعتبر ان يملك فعلا او قوة مع قوت السنة مقدار الفطرة ام لا قولان اظهرهما
الاول لان المستفاد من الادلة ان الفقر مانع مطلق عن وجوب الفطرة فكما ان وجوده يمنع كذا حدوثه بعده فان الدفع من قوت السنة يوجب
حدوث الفقر وفاقا للفاضلين والشهيد الاول والمحقق الثاني في حاشية الشرائع خلافا للمحكي عن الشيخ والشهيد الثاني وغيرهما للعموم ما خرج
منها من لم يقدر على قوت السنة ويمكن الاستدلال للمطلوب فيما اذا تعين الدفع من القوت بان وجوب الدفع يوجب عدم تمام ملكه لمقدار الفطرة على سبيل
ملكه مستقلا على قوت السنة فيجوز له اخذ الزكوة فيجتمع جواز الدفع مع جواز الاخذ وقد دلت الاخبار المتقدمة مثل من حلت له الخ على التنافي بين وجوب
الدفع وجواز الاخذ **مسئلة** يجب مع اجتماع الشروط اخراج الفطرة عن نفسه وعن كل من يعوله وجوبا او استحبابا او كراهة بل ولو محرما للاجماع
والاخبار المستفيضة بل المتواترة والمراد بالعيال من يحمل معاشه وعن الصحاح عاله شهرا اذا تحملت معاشه وفي الخبر صدقة الفطرة على كل صغير
وكبير حر او عبد عن كل من يعول يعني من ينفق عليه صغار من الرواية وفي اخرى عن المعتبر ان النبي ص فرض صدقة الفطرة على الصغير والكبير والحر
والعبد والذكر والانثى ممن يمونون وفي الصحيح عن عمر بن يزيد قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم الفطر
يؤدي عنه الفطرة قال نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر او انثى صغير او كبير حر او مملوك دل على وجوب فطرة الضيف من حيث كونه ممن
يعال واحتمال كون الجملة بعد نعم مستانفة مع انها خلاف الظاهر لكونها هي الجواب لا يقدح لانها لو لم يكن نفس الجواب فلا محالة يكون جملة
مستانفة مسوقة لبيان ضابط من يجب عنه الفطرة مطردا ومنعكسا بحيث يدخل فيه الضيف المذكور فاذا عدة اجنبية خرج عنها الضيف حيث ان
ذكرها يجب لا من حيث العيلولة لا يخفى بشاعته مع ان الاخبار المستفيضة الظاهرة في اناطة الوجوب طردا وعكسا مع العيلولة كافية في نفي كون
فطرة الضيف وغيره ممن سيجيء الخلاف فيه كالزوجة والمملوك واجبة من حيث هي ثم لما كان الظاهر من عنوان من يجب عنه الفطرة تلبسه بذلك العنوان
في زمان تعلق الوجوب اعتبر تحقق العيلولة في ذلك الزمان سواء بقي بعد ذلك او ارتفع وسواء وجد قبل ذلك ام لا ولا رجح فالمعتاد كونه عيالا
حين هلال شوال ومن هنا اختار من تاخر كفاية صدق [illegible] الهلال المستلزم لصدق انه يقاتي وان لم يصدق عليه العيال
الظاهر فيما اذا كان اجنبيا ولذا اشترط بل الظاهر كفاية صدق [illegible] وابن عبد الله بن سنان المتقدمة كل من ضممت الى عيالك الخ قال المحقق
على صدق الانضمام الى العيال لا على [illegible] المسافر منضم الى العيال وفاقا لغير واحد من المعاصرين
خلافا للفاضلين والشهيد في المسالك فجعلوه من قبيل الاجير ونحوه لا يلزم من ذلك عدم الوجوب بعد صدق الانضمام الى العيال ثم ان المدعو
الى مكان الداعي لياكل عنده الذي يطلق عليه الضيف في عرف العوام فلا يشكل فيه الحكم من جهة صدق كونه ضيفا وبمن علم انه راجع فيمن انضم الى
العيال اذ المراد الانضمام في العول وهو الانفاق وصدقه مشكل **مسئلة** المشهور وجوب فطرة المملوك والزوجة الواجب النفقة على المولى
والزوج اذا لم يعلهما غيرهما من غير اعتبار فعلية العيلولة بل افرط الحلي فاوجبها على الزوج لزوجة الناشزة والصغيرة وغير المدخول بها العد
مدعيا في ذلك الاجماع والعموم وما دل طعن عليه في المعتبر بان ذلك لا يعرف له موافق من فقهاء الاسلام وقريب منه في المنتهى وكيف
كان فعن [illegible] المشهور الاطلاقات وجوب الفطرة عنهما من غير اعتبار لفعلية العيلولة وطعن عليهم جماعة من المتاخرين بانكار ذلك وان
الاخبار المشتمل منها على ذكر الزوجة والمملوك ظاهرة في اعتبار فعلية العيلولة والخالي منها عن هذا القيد محمول على الغالب وقول القائل بوجوب
نفقة المملوك والزوجة من حيث فيها ان خصوص الحكم بهما من بين واجبي النفقة فالظاهر انه لا وجه لذلك لانهما لم يذكرا بانفسهما في خبر حتى يمكن التمسك

باطلاقه على ذلك وانما ذكرا اما في عنوان من يعول واما بانفسهما منضمين الى سائر واجبي النفقة فظاهر وجه الاختصاص ان طرد الحكم في سائر [illegible]
كالابوين والاولاد على ما يظهر من الشيخ في المبسوط والمحقق في المعتبر فيمكن الاستشهاد له بمثل رواية صفوان عن اسحق بن عمار وفيها الواجب ان يعطي عن نفسك
وابيك وامك وامرأتك وخادمك وقريب منها رواية اخرى لصفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج بينهما ان العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد
وترك الابوين للاختصار على الغالب ولا ينافي ذلك ما دل على اناطة الوجوب بالعول والانفاق الظاهر في الفعلية اما اولا فلان ذكر هذا الضابط
مسوق لبيان عدم الاختصاص بمن يجب نفقته ممن ينفق عليه فعلا فهذه ضابطة في مقام العكس لا الطرد ولذا اكده الامام ع في مقام الاجمال بعد التفصيل
بعض الروايات وما اغلق عليه بابه وفي اخرى كل من ضممت الى عيالك مما ذكرناه واضح لمنصف متامل فيكون العيلولة سببا ووجوب الانفاق سببا آخر مع
ان المحتمل ان الفطرة مؤنة من المؤنات التي يجب على المنفق تحملها عن واجبي النفقة حيث انها زكوة البدن ويخاف بتركها الموت فيجب كما يجب النفقة
بذل المال لثمن الطهارة او الساتر في صلاة عراة من المؤن ودعوى ان كونها من المؤن فرع وجوبها والكلام فيه مدفوع بالادلة الدالة على استقرار
الفطرة على كل احد وعدم سقوطها الا للمانع لا لعدم المقتضي **مسئلة** من وجبت فطرته على غيره بالعيلولة او وجوب النفقة سقط عنه بلا خلاف
ظاهر الا عن الحلي من وجوب الفطرة على الضيف والمضيف ورد بعموم قوله ع لا ثنيا في صدقة والاولى دفعه بعين ما دل على وجوب اداء الفطرة عنه فان قوله في
رواية الضيف يؤدي عنه ظاهر في وحدة الفطرة وكون المضيف كالمتحمل لها عن الضيف ان لم يكن تحملا حقيقيا كما سيعرف ولو لم يجب فطرته على الغير لاعساره
مثلا فان كان ممن لا يجب على نفسه الفطرة لو انفرد لكونه صغيرا او مملوكا او فقيرا فلا اشكال في سقوط فطرته عن نفسه وان كان ممن يجب على نفسه لو انفرد
كالضيف الموسر والزوجة الموسرة فهل يجب عليها ام لا الاقوى نعم لعموم ما دل على وجوب الفطرة على كل احد جامع للشروط خرج منها من يخرج عنه الغير
وبقي الباقي خلافا للشيخ ره فاسقطها عن الزوجة الموسرة وقواه الفخر في الايضاح لسقوطها عن الزوج بالاعسار وعدم الدليل على تعلقها بالزوجة وفيه
ان العمومات السليمة عن المخصص هي الدليل على الوجوب عليها اللهم الا ان يقال ان ادلة الوجوب على الزوج ليس المراد منها خصوص الوجوب الفعلي حتى يلزم
التخصيص مع انتفائه باعسار الزوج بل المراد منها ان زكوة الزوجة جعلت بحسب اصل الحكم الشرعي على الزوج فالزوجة خارجة عن عموم ما وجوب الفطرة ما [illegible]
الشرع ادى الزوج عنها ام لم يؤد عذرا ام عمدا وهو لا يخلو عن اشكال نعم يمكن القول بالسقوط مع ترك الزوج عصيانا من جهة دخول المورد تحت
عموم المخصص اعني ما دل على وجوب فطرة الزوجة على الزوج الموسر اللهم الا ان يقال ان مجرد وجوبها عليه لا يوجب السقوط عنها ولا نسلم تخصيص عموم ما دل
على ثبوت الفطرة على كل احد بما دل على ثبوت فطرة الزوجة على الزوج الموسر لامكان ثبوته على الجميع الا ان يسقطها عنه المعيل كما اذا وجب على شخص اداء دين
غيره **مسئلة** العبرة في وجوب الفطرة على الشخص عن نفسه وعن غيره باجتماع الشرائط عند هلال شوال فلا عبرة بحدوثها بعده كما لا عبرة
باختلالها فلو كان عند الهلال عبدا او فقيرا او ناقصا او غير معيل لشخص لم يجب عليه وان حدث الشرط للغد ويدل على ذلك مضافا الى الاجماع المدعى
صحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن مولود ولد ليلة الفطر اعليه فطرة قال لا قد خرج الشهر وسألته عن يهودي اسلم ليلة الفطر عليه فطرة
قال لا دلت على ان العلة في عدم حدوث وجوب الفطرة للمولود هي خروج شهر رمضان ولا يخفى على المتامل ان المراد من قول السائل عليه فطرة في سؤال الولد
وسؤال المسلم معنى واحد كما في الرواية الاتية هو مجرد تعلق الفطرة به اعم من كونه مخرجا او مخرجا عنه واستعمال لفظ على في الجبا الفطرة باستعمال واحد بالنسبة
الى المخرج والمخرج عنه في غاية الكثرة والمراد به ما ذكرنا من المعنى الاعم فالمنفي هو هذا المعنى المشترك والتعليل راجع الى نفسه فمفاد التعليل انه كلما خرج الشهر
فلا يحدث تعلق الفطرة بالشخص لا وجوب الاخراج عنه فلا يتوهم ان العلة راجعة الى نفي وجوب الفطرة عن شخص فلا يدل على حكم حدوث شروط وجوب الاداء بعد
الهلال مع ان ذيل الرواية بمقتضى الذوق السليم يكون حكمه بعدم الوجوب على المسلم ايضا متفرعا على خروج الشهر ونحوها رواية الفقيه عن علي
ابي حمزة عن معوية بن عمار في مولود يولد ليلة الفطر واليهودي والنصراني يسلم ليلة الفطر قال ليس عليهم فطرة ليس الفطرة الا على من ادرك الشهر دلت على
انحصار تعلق الفطرة بالانسان من حيث الاخراج والاخراج عنه فيمن ادرك الشهر والكافر وان كان قد ادرك الشهر جامعا لشرائط الوجوب الا انه لما جب
بالاسلام لم يحدث تكليف اخر عليه لكونه معلقا على ادراك شهر رمضان وهو الممتنع في حقه غير متحقق في هذا الوجوب الحادث فدلت الرواية على ان الوجوب
معلق على ادراك الشهر ولا ينفك عنه فمن لم يجب الفطر عليه او عنه عند ادراك الشهر او وجب ثم سقط بالاسلام فلا يحدث عليه الوجوب بعد ذلك والا لم يكن الوجوب
معلقا بادراك الشهر فرجع الرواية الى مفاد الصحيحة السابقة الدالة على ان خروج الشهر علة لعدم حدوث تعلق الفطرة ان لم يتعلق عليه في اخر الشهر
ومنها يعلم ان وقت اداء الفطر ليس ظرفا كوقت الظهر مثلا فان كل جزء من اول الوقت تبع الصلوتين سبب للوجوب بما يكفي في تعلق التكليف بالشخص جامعا
للشرائط في ذلك الجزء بخلاف الوقت هنا فان السبب اما خارج عنه بالمرة واما اول جزء من اجزائه على الخلاف الاتي في مبدأ وقت الاخراج ثم ان الوجوب
المعلق على ادراك الشهر كما يظهر من الروايتين هو الوجوب الواقعي بل مطلق تعلق الفطرة اعم من الاخراج والاخراج عنه لا تنجز التكليف وفعليته فلو
كان عند الهلال نائما او غير ملتفت الى وجوب الفطرة او معتقدا لعدمه في بعض موارد الخلاف اجتهادا او تقليدا او لشبهة في الموضوع كعدم الولد او عدم
كونه ولدا او مملوكا او زوجة لم يقدح ذلك كله في حدوث التنجز عليه عند التنبه ما بين الهلال والزوال ومن هنا يعلم ان التمسك في نفي الوجوب عن المغمى

حليه عند الهلال بكونه غير قابل للتكليف ح طلا يجدث بعد المرح الشهران اريد به عدم قابلية لنجز التكليف عليه عقلا لعدم شعوره فقد عرفت انه غير
كاف النائم والسكران واريد به عدم قابلية لتعلق الوجوب الواقعي كما في الصبي المجنون فهو حسن الا انه يحتاج الى اثبات كونه كذلك واما دعوى ان المنفي في كرة
هو نجز التكليف فيدل على ان كل من يكلف ولم يخاطب فعلا عقلا او شرعا بوجوب الفطرة عند الهلال فلا يحدث الوجوب عليه بعد ذلك خرج النائم و
اشباهه بقى الباقي عليه فاسدة اما اولا فلما عرفت من ان المنفي هو تعلق المشترك بين الوجوب المشترط عليه هذا المقدار من التعلق ليس منفيا عن النائم
والمغمى عليه فعلا واما ثانيا فلان اللازم على هذا وجوب الناس دليل خارجي على تكليف النائم واشباهه بالفطرة لان مقتضى الروايتين هو عدم حدوث
التكليف على من لم يثبت عند الهلال على وجه يكون المعتبر والمدار في التكليف هو درك الهلال وهذا المعنى غير قابل للتخصيص كما عرفت ثم اعلم ان ما دل
على الروايتان من ان المدار في وجوب الفطر بادراك الشهر جامعا للشرائط الظاهر انه غير مبني على توقيت الفطرة بهلال شوال كما هو احد القولين في مسئلة وقت
الفطر فليس من يقول بان وقتها طلوع الفجر ولذا ما اعتبر اجتماع هذه الشرائط في اخر الليل بحيث يدرك جزء من يوم العيد على الشرائط وان فقدها عند
هلال شوال بل هؤلاء ايضا قائلون باعتبار اجتماع الشرائط عند الهلال ايضا وان فقدها بعد ذلك ولهذا ادعى في المدارك الاجماع على مسئلة اعتبار
الاجماع عند الهلال مع وقوع الخلاف العظيم في المسئلة كما يأتي ويحتمل ايضا ابتناء هذه المسئلة بعينها اعتبار الاجماع عند الهلال على القول بوقت
الفطرة بدخول الهلال فكل من يقول بان وقتها طلوع الفجر يعتبر الشرائط عند الطلوع ولذا قال في المختلف بعدما حكى عن الشيخ في النهاية و
المبسوط والخلاف القول بان وقتها طلوع الفجر وعنه في الجمل والاقتصاد ان وقتها هلال شوال ان ما ذكره في النهاية والمبسوط والخلاف من انه اذا
ولد له ولد او اسلم او ملك ما لا قبل الهلال وجب الزكوة وان كان بعده استحب الى الزوال مشعر بما اختاره في الجمل والاقتصاد لكن الاقتصاد
عند الابتناء ولذلك لم يحكم في المختلف بصراحة الفروع المذكورة في كتب الشيخ بما اختاره في الجمل والاقتصاد بل استشعر منها فالظ عدم الابتناء كما
يشهد ذكر الشيخ للفروع المذكورة في كتبه التي اختار فيها التوقيت بطلوع الفجر ويؤيده ايضا بل يشهد له ان احدا من الفقهاء لم يعتبر في الضيف بقاء
عنوان الضيافة الى طلوع الفجر من يوم العيد مع اشتهار في وجوب الفطر عن الضيف بما ورد من وجوب الفطرة عن الضيف عن العيال ومن ضمه اليهم
فلو كان العبرة باجتماع الشرائط عند الطلوع لم يكن بد من اعتبار الضيافة عند الطلوع ليتحقق صدق عنوان الضيف العيال في وقت الوجوب فيتحصل مما
ذكرنا عدم المنافاة بين الاتفاق على اعتبار الشروط عند الهلال والخلاف في وقت الفطرة فالكلام هنا في وقت الوجوب والخلاف فيما سيأتي في
وقت الواجب وهو الاخراج وح فيكون استدلال بعض القائلين في المسئلة الاتية بان الوقت هلال شوال بما تقدم من روايتي معوية بن عمار مبنيا على
ان الاصل والظ فيما يثبت وجوب شيء في زمان يكون الزمان لنفس الواجب ايضا كما لا يخفى فتخطئة شارح الروضة لمثل الفاضلين في تمسكهما بالروايتين
في تلك المسئلة بانهما تدلان على وقت الوجوب لا الواجب في محله لان الاصل والظ اتحاد زمان الوجوب والواجب لكن يبعد ما ذكرنا تصريح القائلين
بكون وقت الفطرة طلوع الفجر انه وقت وجوبها فيحتمل لاجل ذلك ان يكون اجتماع الشرائط عند الهلال سببا لثبوت الوجوب عند الطلوع وان
لم يكن وقتا لكن يبعد استدلالهم بادلة وجوب الاخراج عن الضيف والعيال باعتبار الضيافة طول الشهر او في النصف الاخر او غير ذلك فان مقتضى
الوجوب عن العيال والضيف تحقق العنوان في وقت الوجوب وكذا حكمهم بوجوب الفطرة على من مات عند الطلوع او اضعف اللهم الا ان يقال بكفاية
السبب في وقت الوجوب في اشتغال الذمة نظير اسباب الضمان للطفل والمجنون فتدبر جدا **مسئلة** اذا كان العبد بين الشريكين فالمحكي عن
الاكثر وجوب فطرته عليهما بالاشتراك ويدل عليه عموم ما دل على ثبوت الفطرة على كل انسان اما على نفسه او على غيره خرج منه فاقد الشروط الذي لا
يعوله واحد منهما وبقي الباقي ويؤيد ذلك ان المستفاد من الادلة كون المال لكنه سببا لوجوب الفطرة اما بنفسها بناء على كون فطرة المملوك
من حيث هو واما بعنوان العيلولة بناء على القول الاخر وعلى التقديرين فلا فرق في نظر الشارع ظاهرا بين قيام السبب بتمامه عن الملكية او العيلولة
بواحد او باكثر ويؤيده ما مر من مكاتبة ابن الفضيل عن الرضا ع في ثبوت الفطرة على مملوكه ان مولاه وصاحبه سواء حمل الحديث على ظاهره
او اول بما لا ينافي مذهب المشهور بان يراد ما ذكره في الوسائل من كون من مؤنة المولى بعد الهلال وعن الصدوق عدم وجوب الفطرة لمثل
هذا العبد المشترك لما رواه في الفقيه عن تفسير العياشي وفيه ضعف سندا ودلالة حيث ان الظ منها ع وجوب الفطرة على من ملك اقل راس فلا
ينافي وجوب الفطرة للبعض اذا ملك مع الكسر عبدا تاما كثلثة عبيد بين رجلين فلا يدل على نفي الفطرة للكسر بل على نفيها عمن ملك دون الواحد
كيف كان فلا يخلص ما تقدم **مسئلة** اذا اوصى له بعبد فقبل بعد موت الموصي وقبل الهلال فلا اشكال في وجوب فطرته عليه ولو ملك
بعد الهلال فاما ان يجعل القبول كاشفا او ناقلا فعلى الاول يحتمل على الموصى له لكشفه عن كونه مالكا عند الهلال ويحتمل عدمه لانه لم يكن عالما
ويندفع بما تقدم من ان تعلق الوجوب الواقعي الثاني كاف لا يشترط التنجز عند الهلال كما لو ولد له ولد ولم يعلم به وعلى الثاني فيحتمل
الوجوب على الوارث لانه ملكه قبل قبول الموصى له ويحتمل الفرق بين وقوع القبول في الوقت فيجب وبين وقوعه في خارجه فلا يجب تعضيا و
يحتمل عدما اما لان ملكه متزلزل في معرض الزوال كما ذكره المحقق الثاني في حاشية الشرايع وفيه نظر ظاهر واما لان الوصية لا تدخل في ملك الوارث

بل على حكم مال الميت حتى يقبل الموصى له **مسئلة** ظاهر المحكي عن الصدوقين والعماني والاقتصار في جنس الفطرة على الغلات الاربع وزاد في المدارك
الاقط وزاد الشيخ عليها الارز والاقط واللبن مدعيا ثبوت الاجماع على اجزاء السبعة وعدم الدليل على اجزاء غيرها وفي الدروس ان ظاهر
الاكثر الاقتصار على هذه السبع وفي المعتبر ان الضابط ما كان قوتا غالبا كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والارز والاقط واللبن وهو مذهب
علمائنا وعنه في دعوى الاتفاق ما عن المنتهى ونسب هذا الى المشهور بين المتأخرين وعن المبسوط انها افضله اقوات اهل الامصار على اختلاف اقواتهم
في النوع وحكي مثل ذلك عن السيد وعن الاسكافي من جهة من وجبت عليه من اغلب الاشياء على قوته وحكي عن الحلي والحلبي وقد نسب في المدارك الى المحقق
والمتأخرين وفيه نظر فانهم انما عبروا بما هو قوت غالبا وجعلوه ما يغلب قوت الانسان او بلده مستحبا اللهم الا ان يكون مراد الاسكافي من قوله
من جهة نفي وجوب الاخراج عن غيره في مقابل غيره من الاقوال المعينة لبعض الاقوات ولذا استدل عليه في المختلف بعدما استغربه بادلة منها
تكليفه بغير قوته حرج منفي وللصدوق بين صحيحة الحلبي ولصاحب المدارك صحيحة عبد الله بن ميمون وللشيخ ذكر الارز واللبن في بعض الاخبار والتقييد
بالشيد قول ابي عبد الله ع في مرسلة يونس المصحح البر الفطرة على كل من اقتات قوتا فعليه ان يؤدي من ذلك القوت وقوله ع في صحيحة زرارة وابن مسكان
الفطرة على قوم مما يغذون عيالاتهم وللاسكافي ومن تبعه مكاتبة الهمداني المروية في التهذيب ومستند ما في المعتبر والمنتهى هو الجمع بين الاخبار
ويظهر من المسالك والروضة والحدائق اعتبار احد الاجناس الستة المذكورة وان لم تغلب المخرج وان لم يكن منها كالدخن والذرة فالتعيين
باحد الامرين ولعله للجمع بين الاخبار المطلقة في اجزاء السبعة ومصحح يونس وابن مسكان المتقدمين ولا يبعد جواز اخراج ما كان قوتا غالبا بمعنى انه
يقتات به في غير النادر ولو عند بعض الناس ولا عبرة بالنادر ككثير مما يقتات به في ايام الغلاء ولا يعتبر الاقوات عند عامة الناس ولا غالبهم فيكون
الدخن والذرة ح اصلا عند كل احد وان لم يقتت به كما هو ظاهر الاجماع المتقدم عن المعتبر والمنتهى الظ فيما ذكرنا اذ لا معنى لعد الاقط بل ما
عدا الحنطة والشعير قوتا غالبا الا بالمعنى الذي ذكرنا مضافا الى ذكر الذرة في بعض المعتبر كرواية الحذاء المروية في التهذيب الى المروي مرسلا
في المعتبر عن امير المؤمنين ع ان الفطرة على كل راس صاع من طعام ثم اعلم ان في مرسلة يونس ورواية ابن مسكان المتقدمتين احتمالات ثلثة
احدها تعيين اخراج ما يغلب على قوته كما هو ظاهر الاسكافي الثاني حمل ذلك على عدم تعيين ما سواه فيكون الامر في مقام رفع توهم الحظر
الغلات الاربع الثالث حملها على الاستحباب والظ هو الاحتمال الاوسط وح فيدل على جواز كلما اقتات به الشخص لكن لا تدل لان على جواز
اخراج قوم اخر له نعم ادلة جواز الغلات الاربع مطلق بالنسبة الى كل احد واما الاقط فيظهر من بعض الاخبار اختصاصها باهل الغنم وكذا
ما دل على الارز وهي مكاتبة الهمداني وهذا محتمل في رواية الذرة فالقدر المتيقن هو اخراج احد الغلات الاربع مطلقا او ما كان قوتا غالبا
للشخص كما هو مختار كاشف الغطاء على ما حكي عنه لكن تعميم القوت الغالب للشخص ايضا مشكل اذ لا يبعد دعوى انصراف القوت في مرسلة والمروي
في قوله ع في رواية ابن مسكان مما يغذون الى المتعارف من الاقوات التي يقتات بها بعض طوائف الناس لو كالاقط واللبن فلو فرضنا ان قوما
اقتاتوا اللحم او شيئا اخر من الامور النادرة فيشكل الحكم بجواز الفطرة منه تمسكا بهاتين لقوة ورودهما في مقام رفع توهم تعيين الاجناس المتعارفة من
الغلات الاربع ثم ان ظاهر مرسلة يونس ومصحح ابن مسكان اجزاء ما صدق عليه القوت على انه اصل وعلى هذا فالدقيق بل الخبز اصلا لكن في اصالة الخبز
تامل لان الظ من القوت هو اصل الجنس بل قد يقال ذلك في الدقيق ايضا بناء على الاجزاء الماثلة وفيه نظر نعم يدل على كون الدقيق من باب القيمة مصحح عمر بن يزيد
عن ابي عبد الله ع قال سئلته يعطي الفطرة دقيقا مكان الحنطة قال لا بأس مان يكون اجر طحنه بقدر ما بين الحنطة والدقيق بناء على انه ع جعل
اجرة الطحن في مقابل ما ينقص الحنطة من الصاع بعد الطحن اذ لو كان اصلا لم يجز مع النقص عن صاع ثم ان المش بل المعروف من غير خلاف جواز اخراج
القيمة وظ كلامهم بل صريح بعضهم عدم الفرق في القيمة بين النقدين وغيرهما والاخبار مختصة بالدرهم الا موثقة اسحق بن عمار لا بأس بالقيمة في الفطر
والظ انه كاف لمذهب المش نظرا الى ان الظ منه اخراج الشيء بقيمة الاصول لا اخراج نفس القيمة هذا ان سلم تبادر النقدين من نفس القيمة وضعا او
انصرافا والا فلا اشكال في الاستدلال واما حمل الرواية على الاخبار المقيدة بالدرهم فلا وجه له لعدم التنافي ويؤيد ما ذكرنا مصحح عمر بن يزيد المتقدم
مسئلة المحكي عن الاسكافي والمفيد والسيد والشيخ في المبسوط والخلاف والنهاية والقاضي والحلبي وسلار ان وقت زكوة الفطرة طلوع
فجر يوم العيد وظاهر ابن زهرة الاجماع عليه وهو الاقوى للاصل وصحيحة العيص القسم قال سئلت الصادق ع عن الفطرة متى هي قال قبل الصلوة
يوم الفطر قلت فان بقي منه شيء بعد الصلوة قال لا بأس نحن نعطي عيالنا منه ثم يبقى فنقسمه لك على ان ظرفها يوم الفطر فلا يشرع قبله لكن الاستدلال
مبني على وجوب تقديمها على الصلوة اذ لو استحب تعين حمل التوظيف المستفاد من الصحيح على الاستحباب ما بين الطلوع الى يوم الفطر ايضا كما لا يخفى فلا يسقط
الاستدلال لسقوط الاستدلال راسا برواية ابرهيم بن ميمون قال قال ابو عبد الله ع الفطرة ان اعطيته قبل ان تخرج الى العيد فهي فطرة وان كان
بعد ما تخرج الى العيد فهي صدقة اذ غايته ما يستظهر منها وجوب كون الفطرة قبل الخروج فاذا حمل على الاستحباب لما سيجيء من امتداد وقت الفطرة ما بعد الزوال
سقط الاستدلال به مع ان مجرد وجوب كونها قبل الخروج لا يدل على توقيتها بطلوع الفجر نعم دلت على ذلك الصحيحة الاولى من جهة التصريح بوجوب

كونها يوم الفطر الذى مبدأه طلوع الفجر بعد دلت على ذلك الصحيحة الاولى بوجوب كونها يوم الفطر الذى مبدأه طلوع الفجر فلا يجزى قبله ومنه ظهر ضعف تضعيف الصحيحة بان قبل الصلوة كما يعم عند طلوع الفجر بل الافضل كذا يعم قبله الى قريب منه ولا قائل بالفرق مع ان المتبادر من ان المراد بالقبلية انما هو المقابل لما بعد الصلوة لا المتبادر منها الى الذهن حقيقة وهو قريب من الصلوة مع انه لا قائل بها هنا للاتفاق على كون ما بعد الفجر الافضل وقتا مع انه غير متبادر منه جدا هذا وانت خبير بان هذا التضعيف ناظر الى الاستدلال على التوقيت بقوله قبل الصلوة وليس كذلك بقوله يوم الفطر حيث انها تدل على ان وقت الفطرة يوم الفطر قبل الصلوة فقبل اليوم لا وقت كما بعد الصلوة واضعف من ذلك حملها على الافضلية بقرينة قوله فى رواية الفضلاء يعطى يوم الفطر افضل وهو فى سعة ان يعطيها فى اول يوم من شهر رمضان اذ لا يخفى ان سياق الرواية يدل على افضلية الاعطاء يوم الفطرة من التقديم عليه على وجه التعجيل وهو خارج عن المطلوب اذ لا نزاع على القول بجواز التعجيل بجواز الاخراج ليلة الفطر بل قبلها على وجه التعجيل بل النزاع فى الوقت المعتبر وباصل الشرع الذى يحصر القول فيه فى قولين فيتحصل من ذلك انه لا مناص عن العمل بالصحيحة الا اذا دل الدليل على عدم خروج وقت الفطرة بالصلوة فالعجب ممن قال هنا بهذا القول متمسكا بظاهر الصحيحة مع تقويته فى مسئلة اخر وقت الفطرة امتداده الى الزوال بل اخر النهار كما اتفق لصاحب المدارك فان ظ الصحيحة ان دلت على وجوب كون الفطرة قبل الصلوة يوم العيد فلا مناص عن القول بانتهائه بالصلوة وان دلت على مطلق الرجحان فلا يكون دليلا على ابتداء الوقت واخره بدلالة واحدة وكيف كان فالمخالف فيما ذكرنا اكثر المتأخرين وجماعة من القدماء كالشيخ فى الجمل والاقتصاد وابن حمزة والحلى فاوجبوها بهلال شوال ولما تقدم من روايتى معاوية بن عمار فى المولود يولد ليلة الفطر اعليه فطرة قال لا قد خرج الشهر والاخرى فيمن اسلم بعد الهلال والمولود يولد كذلك فقال ليس عليهم فطرة ليس الفطرة الا على من ادرك الشهر بناء على ما عرفت من ان مدلولها عدم حدوث وجوب بعد الهلال فلو لم يجب الا بطلوع الفجر لم يكن لادراك شهر رمضان مدخل فى الوجوب ولا لخروجه مدخل فى عدم الوجوب ولكن التمسك بهما مشكل لانهما مسوقتان لمجرد بيان مدخلية ادراك الشهر فى الوجوب فى مقام جواب السائل حيث سئل عن ان المولود يولد بعد الهلال واسلم بعده هل يتعلق بهما الفطرة بعد ولو فى الوقت المعتبر لها ام لا وليس السؤال عن وقت تعلق الفطرة بهما بلا اشكال حتى يكون قبل التعلق فى السؤال والجواب مفروغا عنه وح فلا يبعد ان يكون ادراك الشهر سببا لحدوث الوجوب بطلوع الفجر بحيث لا يتوجه الخطاب بهذا الواجب الموقت الا على ادراك الشهر ثم لو سلمنا دلالتهما على حدوث الوجوب بمجرد الهلال فلا تنافى توقيت الاخراج بطلوع الفجر فيتعدد ظرف الوجوب وظرف الاخراج وح فيستقيم ما ذكروه فى مقام التفريع على سببية ادراك الشهر بانه لو مات المكلف بعد الهلال وجب الفطرة فى ماله ولولا كونه واجبا لم يخرج من التركة فضلا عن صليها بحيث يتحاص مع الديان لكن ظاهر اصحاب القول الاول حدوث الوجوب بطلوع الفجر فيتعين الاحتمال الاول وهو مراد صاحب المدارك ومثله حيث اجاب عن الرواية بانها تدل على وجوب الاخراج عمن ادرك الشهر لا على ان اول وقت الاخراج الغروب احدهما غير الاخر وقد يظن بان ارادة تغاير وقتى الوجوب والاخراج فيورد عليه بانه خلاف ظاهر كلماتهم بل خلاف الاصل حيث ان اطلاق وجوب شىء فى وقت جواز ادائه بعد تحقق الوجوب فيه مع انه موقوف على ابطال دليل القول الاول الذى هو مقيد للاطلاق انه موقوف على عدم تقييد الاطلاق فى مقام بيان اصل الوجوب نعم يشكل ح ما ذكر من مسئلة موت المكلف قبل طلوع الفجر مع وجوب الفطرة فى ماله ويمكن دفعه بان ادراك الشهر سبب للوجوب بمعنى الاستقرار فى الذمة نظير معنى وجوب الزكوة بعد الحول وقبل التمكن من الاداء كما فسره بذلك فى المعتبر فلا منافاة بين استقرارها فى الذمة بمجرد الهلال وعدم وجوب الاداء الا بعد طلوع الفجر شبيه الدين المؤجل وكيف كان فدلالة الروايتين على جواز الاداء ليلا فى غاية الاشكال فاصالة التأخير مع عدم امكان قصد التقرب بالفطرة عند الشك مضافا الى الاحتياط اللازم مع قطع النظر عن اعتبار القربة من حيث الاشتغال اليقينى يقتضى وجوب الاتيان بعد طلوع الفجر ولا يتوهم عدم ثبوت يقين الاشتغال بعد الاتيان به ليلا اذ بعد طلوع الفجر يشك فى تعلق التكليف لا ما يعلم بعد طلوع الفجر انه تعلق به تكليف بالاخراج فى زمان فيشك فى البراءة عن ذلك التكليف المتيقن وبعبارة اخرى التكليف متحقق فى زمان يقينا والشك فى الرافع فيستصحب ولا يعتبر فى استصحابها معرفة الزمان السابق بالخصوص

مسئلة حكى فى الدروس والمسالك عن المشهور جواز تعجيل الفطرة من اول شهر رمضان متمسكين فى ذلك بصحيحة الفضلاء المتقدمة حيث قال فيها وهو فى سعة ان يعطيها من اول يوم من شهر رمضان وحملها على القرض مع تخصيص ذلك برمضان بعيد جدا سيما مع ان ظ الصحيحة فى قوله يعطيها الرجوع الى نفس الفطرة وسيما مع جعل الحكم من باب التوسعة والرخصة فى مقابل الفضيلة اذ لا ريب ان اقراض الفقير وادا الفطرة فى وقت الفضيلة فلا معنى لجعله من باب الرخصة المفاوتة للفضيلة فكيف كان تحملها على القرض فى غاية البعد واما اشتمال دليلها على كفاية نصف صاع الجمع على خلاف فهو غير مضر ويدل عليها رواية اسحق بن عمار قال سئلت ابا عبد الله ع عن تعجيل الفطرة بيوم العيد او بهلال شوال مع ان ذلك التعجيل فى مقابل الوقت الاصلى فلا ينافى الرخصة فى التقديم للدليل نعم تخصيص بها ما ورد فى تعليل المنع عن تعجيل زكوة المال بقوله ع لا تصلى الاولى قبل الزوال وانكان فريضة انما تؤدى اذا حلت واما مرفوعة احمد بن محمد عن ابى بصير عن ابى عبد الله ع قال قلت هل للزكوة وقت معلوم تعطى فيه قال ان ذلك يختلف فى اعطاء الرجل المال واما الفطرة فانها معلومة الحد فهى غاية لانها الرواية بين لان الظاهر انها عن الوقت الاصلى المضروب ربما يؤيد هذا القول بما تقدم

من روايتى معوية بن عمار الظاهرتين فى اناطة الوجوب بادراك شهر رمضان فان ذلك ظاهر فى سببية شهر رمضان لوجوب الفطرة نظير قوله عليه السلام من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت ومن ادرك الركوع ادرك الركعة وقال ان فى لفظ الادراك رمزا لكونه هى الغاية التى لا بد لها من بداية وليست هنا اجماعا الا اول الشهر وفيه اولا ان ادراك الشهر انما جعل فى الروايتين سببا للوجوب مع اجتماع الشرائط فيه من الكمال والحرية والغنا فمفهوم قوله ليس الفطر الا على من ادرك الشهر وجوب الفطرة على من ادرك الشهر متصفا بالشروط المعتبرة وظاهره ان ادراك ما قبل الاخر من اجزاء الشهر متصفا بالشروط ليس سببا والا لوجب على من ادرك بعض الاجزاء بالصفات ثم فقدها فى الجزء الاخر والظ عدم الخلاف فى عدم الوجوب ح ودعوى ان ادراك كل جزء سبب الا انه انعقد الاجماع على كونه مشروطا باستجماع الشروط فى الجزء الاخر فيكون وجوبها عند دخول رمضان مشروطا بالشرط المتأخر لا عن سببية مثل الا بادراك الجزء الاخر جامعا للشروع مدفوعة بان اذلة اعتبار الشروط فى المخرج والمخرج عنه ليس فيها تقييد بوجودها فى الجزء الاخير بل مفادها نفى الوجوب عن الفاقد كما هو مدلول قوله ع لا زكوة على يتيم او على من قبل الزكوة وقوله يجب التصدق على كل من يعول وانما اعتبر وجودها فى اخر الشهر من جهة هاتين الروايتين الدالتين بالتقريب المتقدم فى محله على عدم ما خرج به تعلق الفطر عن الهلال فاذا كان المراد بالادراك ادراك ركعة من الوقت وادراك الركوع فادراك اى جزء من الشهر مع الشرائط لا يمكن ان يكون سببا والا لكان فقد الشرائط بعد والحاصل ان استدلال العلماء على اعتبار اجتماع الشرائط عند هلال شوال انما هو بالروايتين لان الروايتين تدلان على سببية ادراك الشهر ودل دليل اخر على اعتبار اجتماع الشرائط الى اخره هذا نعم لو ثبت كفاية اجتماع الشروط فى جزء من الشهر كما يستفاد من كلام الفاضل والمختلف حيث استدل على جواز التقديم بانه انفع للفقير لانه ربما افتقر الدافع او مات قبل الوقت فيحرم عليه الفقير امكن ما ذكر وثانيا ان الروايتين لو تمت دلالتهما على الوجه المذكور دلتا على ان وقت الفطر المضروب لها باصل الشرع هو هلال رمضان فلا يكون تعجيلا نظير زكوة المالية المعجلة وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس وصلوة الليل على الانتصاف والظ عدم الخلاف بين مجوزى التعجيل فى ذلك نعم ربما يوهم عبارة المختلف ان اول الشهر وقت اصلى حيث قال فى رد استدلال المانعين بانها عبادة موقتة فلا تجوز قبل وقتها الا قرضا انا نقول بموجبه نقول ان وقتها شهر رمضان لما تلوناه من رواية الفضلاء انتهى لكن مراده من الوقت هنا مطلق الزمان المضروب لمشروعية الفعل ولو من باب الرخصة فى التعجيل ويشهد له بان الوقت فى كلام المانع هو ما يعم هذا ولذا ادعى ان التقديم مختص بالقرض ويشهد له ايضا رده دليلهم الاخر وهو انه لو جاز فى شهر رمضان لجاز التقديم بان السبب فيه الصوم والفطر فيجوز فعلها عند احد السببين كما جاز فعل الزكوة عند حصول النصاب وان لم يحصل الحول والحاصل انه لا اشكال فى ان مرادهم من التقديم هو التعجيل لا التوقيت كما ينادى بذلك عنوان المسئلة بعبارة التقديم وذكرهم اياها بعد ذكر الخلاف فى وقت الوجوب وحصرهم الخلاف بين القول بوجوبها بدخول شوال وبين القول بوجوبها بطلوع الفجر فظهر مما ذكرنا عدم قابلية دلالة الروايتين على سببية مطلق الادراك ثم ان وقوع التعجيل فطرة مشروط ببقاء الدافع على وجوب الفطرة عليه خلافا للظاهر عبارة المختلف المتقدمة ووجهه ان فقد بعض الشرائط يكشف عن عدم وجوب الفطرة فلا يكون المأتى به فطرة معجلة نعم لا يشترط بقاء الاخذ على صفة الاستحقاق لانها كانت فطرة حين الاعطاء والمقروض استحقاق الاخذ لها وانما قلنا باعتبار بقاء الاخذ على صفة الاستحقاق فى زكوة المالية المعجلة للنص المتقدم فى تلك المسئلة فيقتصر على مورده

مسئلة واما اخر وقت الاخراج فنسب الى الاكثر انه يحرم تأخيرها عن صلوة العيد بل عن المنتهى والتذكرة نسبته الى علمائنا وقيل يمتد الى الزوال وهو محكى عن الاسكافى وقوى الفاضل فى المختلف والشهيد فى البيان والدروس وهو ظاهر المحقق فى الشرايع والمحقق الثانى فى حاشيته وفى حاشية الارشاد وعن المنتهى امتداده الى اخر النهار مع انه فى المنتهى نسب تحريم التأخير عن الصلوة الى علمائنا اجمع وقال فى المختلف لو اخرها عن الزوال لغير عذر اثم بالاجماع ومال اليه فى المدارك دليل الاولين الاخبار الكثيرة الظاهرة فى ذلك منها ما تقدم من صحيحة العيص ورواية ابرهيم بن ميمون وذيل رواية العيص مما دل على جواز التأخير مع العزل ومنها الصحيح المروى فى الفقيه عن اسحق بن عمار قال سئلت ابا عبد الله ع عن الفطرة فقال اذا عزلتها فلا يضرك متى اعطيتها قبل الصلوة او بعدها ورواية العياشى عن سالم بن مكرم عن ابى عبد الله ع قال اعطاء الفطرة قبل الصلوة فان لم يعطها حتى ينصرف من صلوته فلا يعد له فطرة ونحوها المروى فى الاقبال ورواية المروزى ان لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلوة ولا يعارضها مثل رواية عبد الله بن سنان اعطاء الفطرة قبل الصلوة وبعدها افضل لاحتمال رجوع الافضلية الى تقديمها على ما قبل الصلوة اذ المتبادر من القبل الزمان القريب سيما بقرينة حكمة تخرجها عن الفطرة بعد الصلوة واما صحيحة الفضلاء السابقة الحاكمة بافضلية اعطائها قبل الصلوة يوم الفطر فهى ايضا فى مقابل التقديم على يوم الفطر بقرينة قوله ع وهو فى سعة الخ واما ذيل رواية العيص فقد تقدم انها ظاهرة مع العزل نعم روى عن كتاب الاقبال انه ان اخرجها قبل الظهر فهى فطرة وان اخرجها بعد الظهر فهى صدقة لا يجزيك قلت فاصلى الفجر واعزلها وامكث يوما او بعض يوم ثم اتصدق بها قال لا باس هى فطرة اذا اخرجتها قبل الصلوة ولا يبعد كون الظهر سهوا من الراوى وفاقا للحدائق كما يفصح اشتمال الرواية فى نفس هذه تحديد الفطرة والصدقة بالصلوة ولا يمكن على الظهر الا اذا اريد وفيها وهو غير صحيح فى كثير منها بعد صحته فى نفسه واما استشعار

هذا القول بانه قد لا يصلي العيد فيجب اما سقوط الفطرة او تحديدها في هذا الفرض بغيره فيثبت بذلك تحديدها بغيره لعدم القول بالفصل
لو سلم عدم القول بالفصل هو ممنوع اذ لا يعقل تعميم هذا التحديد لصورة ترك الصلوة فالظاهر انهم يقولون في صورة الترك بكونها تحديدا بالزوال
لفعل المكلف اياه فان تركها المكلف لعذر او لا لعذر مع صلوة جامعا للشرائط بحيث كانت الصلوة بعد فعل الامام كما في الامام ع او نائبه الخاص او العام
ومطلق الامام لو قلنا بوجوبها معهم عينا فيقتضي عند فوت الصلوة وان ترك بالمرة فالعبرة بالزوال او بما قبله بمقدار الصلوة لان كل حق قابل لان يقع
فيه الصلوة نعم قد يشكل فيما لو قلنا باستحباب الصلوة او بوجوبها فترك الفطر واشتغل بالصلوة فانه يجب تقديم الفطرة وتاخير الصلوة فيفسد
صلوته ولا يتوهم ان فساد صلوته مستلزم لتعدد وقت الفطر فلا يحرم فلا يبعد نظير ما ذكروه في السفر الموجب لفوت الجمعة عمدا لفوت الناشي من فساد الصلوة
الحاصل من التحريم لا يوجب عدم التحريم كما ان مع تفويت السفر للجمعة من حيث كونه معصية لا يوجب رفع التحريم والمعصية وربما يؤيد القول الثاني بما رواه
الشيخ في التهذيب في من اسلم بعد ان ولد قبل الزوال يخرج عنه الفطرة وكذا من اسلم قبل الزوال فانه لو خرج وقت الفطرة بالصلوة ولو كان قبل الزوال لم يكن
وجه لاستحباب الفطرة لان المفروض على ما دل عليه الاخبار المتقدمة وكلام الاكثر كون ما يعطى بعد الصلوة صدقة لا فطرة فاستحباب الفطر قبل الزوال وبعد
الصلوة كاشف عن بقاء عنوان الفطر بعد الصلوة بل عن عدم خروج وقتها اذ لا معنى لاستحباب القضاء عمن لم يولد حين الاداء بل لا معنى له فيمن اسلم بعد
الصلوة مع وجوب الاداء لما كان عليه حال الكفر لكن الانصاف ان التاييد بهذا الحكم لا يخلو من اشكال بل نظر لاحتمال كونه تعبدا صرفا ولذا حكم به جماعة ممن
ذهب الى القول الاول كالصدوق في الرسالة والمقنع والهداية والشيخ في المبسوط والخلاف والنهاية والحلي وتبعهم المحقق في المعتبر نعم في الشرائع فيه الاستحباب بما لم
يصل العيد وتبعه العلامة في القواعد والارشاد ومثل الفتاوى من حيث الاختلاف هنا الاخبار ففي رواية الفقيه عن محمد بن مسلم يتصدق عمن
من حر او عبد صغير او كبير من ادرك منهم الصلوة وفي مرسلة التهذيب المنقولة بالمعنى ان من ولد قبل الزوال استحب ان يخرج عنه الفطرة وان ولد بعده
فلا وكذا من اسلم قبل الزوال وبعده لكن الظاهر انه لا منافاة بين الحكمين في كون الاول اكد في الاستحباب من الثاني وكيف كان ان الحكم المذكور في المرسلة
ظاهر في امتداد الوقت الى الزوال حيث ان ظاهر الحكم باستحباب تشريك المولود قبل الزوال غيره معه والكافر في اعطاء الفطرة عنه ويؤيده ما في
الدلالة ما تقدم من صحيحة ابن سنان من ان اعطائها قبل الصلوة افضل وبعدها صدقة فان الظاهر ان المراد بما قبل الصلوة المقابل لما بعدها المحكوم بكون
الفطرة فيه صدقة فيكون دالا على الاجزاء فيما بعد الصلوة الا انها تنقص ثواب الفطرة بل تتعدد وتصير صدقة وليس المراد قرب الصلوة حتى يكون
مقابلا لما قبل الصلوة بكثير ويؤيدها ايضا الرواية المتقدمة عن كتاب الاقبال والرواية التي ارسلها السيد المرتضى ره حيث قال وروي انه في سعة من ان
يخرجها الى زوال الشمس ويؤيدها لفظة ينبغي في الرواية الاخرى المحكية عن كتاب الاقبال ينبغي ان تؤدى الفطرة قبل ان يخرج الناس الى الجبانة فان
اداها بعدما يرجع فانما هي صدقة وليست فطرة ويؤيدها ايضا ما روي عن امير المؤمنين ع من اداء الفطرة في خطبة العيد المتاخرة عن الصلوة وبيان
بعض احكامه بقوله ع فليؤدها كل امرئ منكم عن عياله كلهم ذكرهم وانثاهم صغيرهم وكبيرهم حرهم ومملوكهم عن كل انسان منهم صاعا من بر او صاعا
من شعير الخ ويؤيد الكل ان من المستبعد اناطة وقت الفطرة الواجبة على كل احد بفعل الصلوة التي لا تقع عن كثير من الناس اما لعدم وجوبها على
المتاول للعذر مع اختلاف زمانها ممن يقع منه واما دليل ما اختاره العلامة ومال اليه في المدارك والذخيرة فهو ذيل صحيحة العيص المتقدم وقد عرفت ان الظ
حملها على صورة العزل كما ذكره غير واحد وان كان الانصاف كونه مخالفا للاطلاق بل لظ الرواية حيث ان السؤال في اول الرواية عن وقت الاخراج وسؤال
الذيل متفرع على ذلك كما لا يخفى على المتدبر وقد عرفت دعوى العلامة في المختلف الاجماع على حرمة تاخيرها عن الزوال مسئلة ش الظ جواز
عزل الفطرة في وقت ادائها وفي الحدائق انه لا خلاف بين الاصحاب في انه متى عزلها وقصد بها الفطرة وعينها في زمان مخصوص قبل الصلوة جاز
انه يجوز اخراجها بعد ذلك وان خرج وقتها والمستند في اصل مشروعية العزل الاخبار المستفيضة وقد تقدم بعضها كرواية المروزي ورواية اسحق
ابن عمار وذيل الرواية المحكية عن كتاب الاقبال والمراد بالعزل على ما ذكره جماعة تعيينها في زمان خاص بقصد التقرب فتصير امانة شرعية في يد
المالك لا يوقت ادائها بوقت ومقتضى قاعدة الامانات الشرعية انه يجب ادائها فورا مع الامكان وان لم يخرج وقت الفطرة لان الوقت وقت
الفطرة لا وقت اداء الامانة الا ان ظ ما تقدم من عبارة الحدائق هو عكس ذلك وان فائدة العزل جواز التاخير ولو خرج الوقت ويدل على ذلك ما
تقدم من قوله ع في رواية اسحق بن عمار المتقدمة فاذا عزلتها فلا يضرك متى اعطيتها ونحوها ذيل رواية الاقبال المتقدمة وذيل صحيحة العيص بناء
على حملها على صورة العزل وعلى ذلك ايض يحمل رواية الحرث عن ابي عبد الله ع قال لا باس بان تؤخر الفطرة الى هلال ذي القعدة فان التحديد
بهلال ذي القعدة يابى عن الحمل على صورة عدم المستحق مسئلة ش لو لم يعزلها ولم يؤدها حتى خرج وقتها وهو الزوال وفعل صلوة العيد
يوم العيد فهل يجب اعطاؤها ام لا وعلى الاول فهل هو اداء او قضاء اقوال اقواها وجوب الاعطاء قضاء اما وجوب الاعطاء فلعموم ما دل على وجوبها
وان تركها يخاف الفوت والخاص من تمام الصوم وصحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع في رجل اخرج فطرته فعزلها حتى يجد لها اهلا فقال اذا اخرجها من
ضمانه فقد برئ والا فهو ضامن لها حتى يؤديها الى اربابها والجواب اما عن العموم فتقييدها بادلة التوقيت ودعوى ان ادائها في الوقت

المذكور تكليف مستقل وبعبارة اخرى الاجماع على الاعطاء دليلين في ادائها كما في الوقت امتثالا لان احدهما للمطلق والاخر للمقيد والتزام تعدد العقاب في تركهما
وخارجه عند هذا القائل انما هو لاجل التكليف المترتب كما في رد السلام واداء الدين والوديعة لا لاجل مخالفة تكليفين متوجهين اليه دفعة احدهما
مطلق والاخر مقيد على ما يقتضيه التمسك بالعموم بعد خروج الوقت هذا كله مضافا الى ان ظاهر ادلة توقيتها ان المراد بالفطرة سواء وجوبا
هي المطلقة التي وجبت في الاخبار فكانها بيان لوقت ذلك الواجب الذي لم يتعرض الشارع في الاخبار المطلقة الا لبيان اصل وجوبها كما لم يتعرض ادلة التوقيت الا
لوقتها بعد الفراغ عن وجوبها واما عن الصحيحة فباجمال بل ظهور ارجاع الضمير في اخراجها من ضمانه الى الفطرة المعزولة ومعنى اخراجها عن ضمانه اخراجها
الى المستحق بحيث يخرج عن عهدة ايصالها فصول والا فهو ضامن الخ يعني انه في عهدة الاداء والايصال وكون الفقرة الاولى عبارة عن العزل و
الثانية لحكم صورة عدم العزل لا يجدي في اثبات بقاء التكليف بعد خروج الوقت لاحتمال او ظهور ان المراد ان مع العزل ضامن لها حتى يؤديها في
وقتها المضروب فحاصل الجواب ان مع العزل يخرج عن الضمان ومع عدمه فهي في عهدته لكن الانصاف صحة التمسك بالعمومات حيث انها تدل على استقرار
الفطرة في ذمة المكلف عند دخول وقتها فحرمة تاخيرها عن وقتها المضروب لا يدل على السقوط كما في كثير من الواجبات ولا يجب لذلك تعدد التكليف
بالمطلق والمقيد دفعة حتى يحصل امتثالان بل بيان المقيد نظرا الى ان المطلق مسوق لبيان اصل مطلوبية الفعل وانما لم يحصل في الخارج الا لبيان
مطلوبيته في زمان موسع بحيث يدل على تخيير المكلف في ايقاع الفعل في اي جزء منه حتى يكون مغايرا للتكليف بوجوب ايقاعه معينا في مقدار
خاص من الزمان حتى يحصل تكليفان دفعة وانما يوجب ذلك تعدد التكليف تدريجا بمعنى بقاء الامر بالطبيعة بعد فوات الخصوصية من المكلف كما في رد السلام
ونحوه ويمكن ان يقال ايضا بان المستفاد من العمومات هو الوجوب التكليفي بل الحكم الوضعي وهو اشتغال ذمة المكلف بهذا المقدار للفقراء وتوقيت الشارع
بمنزلة تاجيل الدين لا يسقط عن الذمة بخروج الاجل والفرق بين هذا وسابقه ان الباقي بعد خروج الوقت في الوجه السابق
هو التكليف المطلق باداء الفطرة وفي هذا الوجه هو حكم الوضعي فقد تم بحمد الله تع على
يد العبد الاقل ابن ميرزا محمد رضا الخوشنويس ميرزا عبد الله

كتاب الخمس مما كتب الشيخ الاستاد الشيخ مرتضى نور الله مضجعه في الخمس مستقلا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

مسئلة لا خلاف ظاهرا في وجوب الخمس في غنائم دار الحرب ويدل عليه الادلة الثلثة وظاهرها عدم الفرق بين المنقول الذي يقسم بين
المقاتلين وغير المنقول الذي هو ملك لجميع المسلمين فيثبت في الاراضي المفتوحة عنوة كما صرح به الشيخ فيما حكاه عنه في التذكرة في باب الجهاد وابن حمزة
وابن ادريس في الوسيلة والسرائر والفاضلان في المعتبر والشرائع والقواعد في باب الخمس وفي التحرير في باب احياء الموات والشهيدان في الجهاد
وكيف كان فالظ عدم الخلاف كما اعترف به في المناهل فمخالفة صاحب الحدائق مدعيا لاختصاص النصوص بالغنائم المنقولة فلا يشمل الارض في غير محلها
عموم الاية واطلاق معاقد الاجماعات بل تصريح المعظم مضافا الى دلالة بعض الاخبار كرواية سميع الاتية ورواية ابي بصير كل شيء قوتل عليه على شهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص ففيه الخمس نعم بعض الاصحاب لم يتعرضوا في مقام بيان مصرف خراج الارض المفتوحة عنوة لوجوب اخراج الخمس
منها ثم ظاهر التحرير تعيين اخراج الخمس من حاصلها لكن صريح الشرائع والقواعد في باب الجهاد التخيير بين افراز الخمس من عين الارض ومن حاصلها
كل سنة وظاهر كلام الشيخ المحكي في جهاد التذكرة هو تعيين الافراز من العين قال الشيخ ره الذي يقتضيه المذهب ان الارض التي فتحت عنوة يخرج خمسها
لارباب الخمس والاربعة الاخماس الباقية للمسلمين قاطبة الغانمين وغيرهم ويقبلها الامام ع لمن يشاء باخذ ارتفاعها يصرفه في مصالح المسلمين ولا
يصح بيع شيء من هذه الارض ولا هبته ولا معاوضته ولا تمليكه ولا وقفه ولا رهنه ولا اجارته ولا ارثه ولا يصح ان يبني دورا ومساجد وسقايات وغير
ذلك من انواع التصرف الذي يتبع الملك ومتى فعل شيئا كان التصرف باقيا على الاصل ثم قال ره وعلى الرواية التي رواها اصحابنا ان كل عسكر او فرقة
غزت بغير اذن الامام ع فغنمت كانت الغنيمة للامام ع خاصة تكون هذه الارضون بعد الرسول ص الا ما فتح في ايام امير المؤمنين ع ان صح شيء
من ذلك يكون للامام خاصة ويكون من جملة الانفال التي له خاصة لا يشركه فيها غيره انتهى وفي السرائر ان كلما يغنمه المسلمون من جميع الاصناف التي
قدمنا ذكرها فما حواه العسكر يخرج منه الخمس بعد ما يصطفي الامام ع ما يختاره مما لم يجحف بالغانمين واربعة اخماس ما يبقى بين المقاتلين وما لم يحوه
العسكر من الارضين والعقارات وغيرها من انواع الغنائم يخرج منه الخمس والباقي يكون للمسلمين قاطبة مقاتليهم وغير مقاتليهم من حضر
منهم ومن لم يحضر ومن لم يولد انتهى وقد صرح الفاضلان في باب الجهاد بانه يخرج الخمس من الارضين او من ارتفاعها والباقي للمسلمين ويظهر
ذلك منها ومن الشهيد والمحقق الثاني في مسئلة شراء الذمي من المسلم الارض المفتوحة عنوة لكن ظاهر كلامه في التهذيب اباحة التصرف في اراضي
الخراجية من غير التعرض لاخراج الخمس من العين او من الارتفاع وظاهره كونها كالانفال لا يجب فيها في زمان غيبتهم شيء له ولا لقبيله
مضافا الى ما ذكره سابقا من رواية احلال الائمة صلوات الله عليهم حقوقهم لشيعتهم بصحيحة عمر بن يزيد قال رايت ابا سيار مسمع عبد الملك

بالمدينة وقد كان حمل الى ابي عبد الله عليه السلام مالا في تلك السنة فرده عليه فقلت له لم رد عليك ابو عبد الله عليه السلام فقال اني قلت له حين حملت اليه المال المال الذي حملته اليك اني كنت وليت البحرين الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئتك بخمسها ثمانين الف درهم وكرهت ان احبسها عنك واعرض لها وهي حقك الذي جعله الله تعالى لك في اموالنا فقال ع ومالنا من الارض وما اخرج الله منها الا الخمس يا ابا سيار الارض كلها لنا وما اخرج الله منها من شيء فهو لنا قال قلت له فانا احمل اليك المال كله فقال ع لي يا ابا سيار قد طيبناه لك وحللناك منه فضم اليك مالك وكل ما كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون يحل لهم ذلك الى ان يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في ايدي سواهم فان كسبهم من الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فياخذ الارض من ايديهم ويخرجهم منها صغرة الحديث لكنك خبير بان ظاهره يدل على جواز التصرف في ارض الخراج من غير اداء خراجها الى الجائر او الى نائب الامام والظاهر انه خلاف الاتفاق كما يظهر من المحقق الثاني ويمكن حمله على ارض الانفال او على حصة الامام ع وقيل من ارض الخراج ايضا **مسئلة** لا خلاف ظاهرا ولا اشكال في وجوب الخمس في المعادن والاخبار به كحكاية الاجماع مستفيضة انما الاشكال في تفسير المعدن فعن التذكرة ان المعادن كلها يخرج من الارض مما يخلق فيها من غيرها مما له قيمة ومثل بامثلة منها الملح والمغرة والنفط والقير والكبريت ثم نسب الى علمائنا اجمع ونحو ذلك عن ابن الاثير في النهاية وفي المسالك والروضة انه كلما استخرج من الارض مما كان اصله منها ثم اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها وعد منها الجص وطين الغسل وحجارة الرحى وزاد في البيان النورة والموجود في النصوص لفظ المعدن وقد ذكر في بعضها اشياء خاصة كالذهب والفضة والحديد والرصاص والصفر وفي صحيح محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر ع عن الملاحة قال وما الملاحة فقال ارض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا المعدن فيه الخمس وفي رواية الفقيه هذا مثل المعدن فيه الخمس قلت والكبريت والنفط يخرج من الارض قال هذا واشباهه فيه الخمس وفي المدارك المعدن منبت الجوهر من ذهب ونحوه وهو المحكي عن القاموس والازهري والتحقيق ان المراد بالجوهر ان كان مطلق ما يقابل وجه الارض من غير النباتات فلا فرق بين ما في المدارك والتذكرة وان كان اخص من ذلك ففيه اجمال من جهة اجمال لفظ الجوهر فلا ينفع الاخذ به مع كون تفسير التذكرة المحكي عن ابن الاثير منه فهو اولى بالاخذ من الاخص لا يقال ثبت ما لا ينفيه مدعى الاخص مضافا الى دعوى الاجماع عليه عن التذكرة والمنتهى بل لا يبعد مواضعته للعرفية مضافا الى عموم ما دل على وجوب الخمس في الارض وما اخرج الله منها ويؤيد ذلك ان اللازم من تحديد صاحب المدارك كون مثل نفط خارجا عن المعدن ملحقا به من جهة الصحيحة السابقة مع انهم يجرون عليه احكام المعدن من حيث الشروط والاحكام واما ما في المسالك فالظاهر انه اعم من ذلك لكن مساعدة العرف له محل تامل مثل حجارة الرحى لا يظهر اطلاق المعادن عليه فان الظاهر من المعدن هو ما خرج عن اسم الارض وان كان اصله منها كما صرح به في المنتهى وكيف كان فما ذكره في التذكرة قوي جدا فمثل حجارة الرحى وحجارة النار وطين الغسل يشكل اطلاق اسم المعدن عليها واما الجص فلا يبعد ان يدخل فيه كما يشير اليه عد المغرة مع ان مغايرتها لاصل الطين ليس باوضح من مغايرة الجص واما النورة فالظاهر دخولها في المعادن كما صرح به في محكي السرائر والمختلف وحملا لاهمال الشيخ لها وللمغرة وغيرهما في طي الامثلة على عدم ارادة الحصر والظاهر اعتبار النصاب في المعدن وفاقا لجمهور المتاخرين لصحيحة البزنطي قال سالت ابا الحسن ع عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا ولا يبعد ان يكون ذكر العشرين من باب افادة مع ما في درهم ذلك الزمان والا فالمعتبر بلوغ نصاب الزكوة كما صرح به اولا مع احتمال الاقتصار على خصوص الدينار فيكون الموصول في الصحيحة اشارة الى جنس الدينار بل ارادة ذلك من الموصول اقرب من حمل العشرين على المثال مع ان الاصل في نصاب النقدين هو الدينار واعتبار العشرة لانها عدل الدينار كما يظهر من الاخبار وعن ابي الصلاح اعتبار بلوغ دينار وهو ضعيف كمستنده من حيث الدلالة وحمله جماعة على الاستحباب ولا اشكال في اعتبار اخراج المؤنة بل لا خلاف فيه ظاهرا وفي المدارك انه مقطوع به بين الاصحاب وعن الخلاف والمنتهى دعوى الاجماع ويدل عليه الاخبار المعتبرة ان الخمس بعد المؤنة وهل يعتبر النصاب قبل المؤنة او بعدها الاقوى الثاني وفاقا لصريح جماعة بل في المسالك انه الذي صرح به الاصحاب وعن الرياض نفي وجدان الخلاف وظاهره الاجماع لان الظاهر من قوله ليس فيه شيء حتى يبلغ عشرين هو وجوب الخمس فيه اذا بلغ عشرين بان يكون الخمس في نفس العشرين ولا يتاتى ذلك الا اذا اعتبر العشرون بعد المؤنة خلافا لصاحب المدارك وبعض مشايخنا المعاصرين تمسكا بعموم وجوب الخمس في المعدن خرج منه ما لم يبلغ المجموع العشرين ضعيف جدا لما عرفت ثم ان الظاهر من الرواية اعتبار النصاب فيما يخرج من المعدن دفعة او دفعات في حكم الواحد بان لا يتخلل بينها الاعراض وفاقا للمحكي عن العلامة في المنتهى والتحرير وحاشية الشرائع وشرح نجيح(?) والرياض خلافا للشهيدين والمحقق الاردبيلي في المسالك والاردبيلي وصاحبي المدارك والذخيرة تمسكا بالعمومات المتضمنة لوجوب الخمس في هذا النوع وفيه ان العمومات مخصصة بدليل اعتبار النصاب وهي الصحيحة المتقدمة والظاهر منها ما ذكرنا فلا اعتبار بالعمومات الا ان يقال بان ظهور الخبر في ذلك ليس على وجه يعتد به في رفع اليد عن اطلاق فيصير اللفظ من قبيل المجمل المنتسب(?) المطلق والمقيد فيرجع في غير المتيقن من الخروج بهذه الرواية عن العمومات وهل يعتبر اتحاد المعدن لا قولان اظهرهما الاول وفاقا للروضة وحكاه عنها عن العلامة والظاهر من الصحيحة المتقدمة في المعدن الواحد والظاهر المحكي عن غير واحد التوقف في المسئلة نعم لو اشتمل معدن واحد على نوعين انضماما لعله لا اشكال في اعتبار النصاب بعد الاخراج فلا عبرة بغيره من الاوقات عن الشهيد الاجتزاء بالقيمة التي كانت في صدر الاسلام وهو ضعيف

ولو اشترك

ولو اشترك جماعة في استخراج بحيث صار المخرج مشتركا بينهما فصرح بعض باعتبار بلوغ نصيب كل منهم النصاب وظاهر الصحيح عدم اعتبار ذلك ولو وجد شيئا من المعدن مطروحا في الصحراء ففي وجوب الخمس فيه وجه من حيث عدم اعتبار الاخراج من المكلف بالخمس ولهذا صرحوا بانه لو وجده احد المعدن في ملك غيره فاخرجه فهو للمالك وعليه الخمس ويؤيده ايضا ما سيجيء من ان المحكي عن الاكثر ان العنبر الماخوذ من وجه الماء او من الساحل معدن نصابه نصاب المعدن مع ان وجدانه بالساحل ليس معدنا للعنبر نعم قد ينظر في حكمهم هذا من هذه الجهة المحقق الاردبيلي حيث قال ان المتبادر ما استخرج من معدن الا ان يكون معدنا للعنبر وجهان ثم المعدن الموجود في اراضي الانفال للتصير(?) ملوكا للمخرج المؤمن لاذنهم ع في التصرف فيها او بقي على(?) المعادن على الاباحة الاصلية لسائر بني ادم كالماء والكلاء ومنه يظهر حكم الموجود في المفتوحة عنوة من الاراضي ويمكن ان يلتحق بكون المعدن تبعا من الاراضي ان كان في ارض عامرة وقت الفتح فهو للمسلمين والا فهو للامام **مسئلة** لا اشكال ولا خلاف في وجوب الخمس في الكنز والاخبار به كحكاية الاتفاق مستفيضة والمراد بالكنز هو المال المذخور في الارض وزاد في الروضة والمسالك قيد القصد والظاهر انه يستفاد من لفظ المذخور والى بدون الماخوذين في التعريف والظاهر انه تصريح بما يستفاد من لفظ المذخور والمدفون من النقدين او من غيرهما واستظهر في المناهل عدم الخلاف فيه حاكيا هذا الاستظهار عن جامع الفوائد وزاد بعضهم قيد كونه للادخار لمجرد الحفظ في زمان قليل لعموم النصوص ومعاقد الاجماعات في لفظ الكنز الذي قد عرفت انه عندهم المال المذخور من غير تقييد بالنقدين وفي صحيح زرارة كل ما كان ركازا ففيه الخمس نعم ظاهر المحكي عن جماعة اختصاصه بالنقدين حيث لم يذكروا غيرهما ووافقهم في ذلك كاشف الغطاء فجعل ما عداهما لقطة وتبعه بعض المعاصرين متمسكا بظاهر مفهوم صحيح البزنطي الاتية بحملها على المماثلة في النوع وهو ضعيف لظهورها في المقدار كما اعترف به في الرياض ناسبا له الى الاصحاب وتؤيد ذلك ورود مرسلة بمضمونها صريحة في المقدار نعم عن كاشف الغطاء عدم اعتبار القصد لا الفاعل بل المذخور مطلقا بنفسه او بفعل فاعل ويمكن ان يدعى الحاق المذخور بنفسه بالكنز لصحيح زرارة كلما كان ركازا ففيه الخمس ومنه يظهر وجه الحاق المذخور في نفس البيوت والحيطان واصول الاشجار ولعله لذا حكم الاصحاب بوجوب الخمس فيما يوجد في جوف الدابة والسمكة ولعله لذا عطف في الدروس الركاز على الكنز ولا اشكال ولا خلاف في اعتبار النصاب وعن جماعة دعوى الاجماع او الاتفاق والمعروف في نصابه هو نصاب الزكوة وحكي عن الصدوق في الامالي انه دينار واحد وان حكي عن الغنية مدعيا عليه الاجماع الا انه شاذ يرده صحيح البزنطي عن الرضا ع قال سالته عما يجب فيه الخمس من الكنز قال ما يجب في مثله الزكوة ففيه الخمس وظاهرها الاكتفاء بمائتي درهم ايضا خلافا لظاهر جماعة فخصوها بالدينار وحمله غير واحد على ارادة المثال والكلام في اعتبار اخراج الاخراج وفاقا للمحكي عن السرائر والمنتهى وغيرهما ولا فرق بين ان يكون الكنز مشتملا على نوع واحد من المال او بين ان يشتمل على نوعين ولو كان كنزان فظاهر الرواية اعتبار النصاب في كل واحد الا مع الاتحاد عرفا ويعتبر النصاب المذكور بعد المؤنة لظاهر الصحيحة حيث ان قوله راجع الى مجموع ما يجب فيه الزكوة كما لا يخفى ولما كان وجوب الخمس في الكنز فرع تملكه جرى ديدنهم على بيان اقسام الكنز وتمييز ما يملكه الواجد وطرد والكلام الى ذكر غيره مثل الموجود في جوف الدابة والسمكة فذكروا ان للكنز اقساما اربعة الاول والثاني ما يوجد في دار الحرب سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وقد صرح جماعة بان الاصحاب قطعوا بكونه لواجده وان فيه الخمس وفي الحدائق كما عن الخلاف نفي الخلاف فيه وعن ظاهر الغنية الاجماع عليه واستدلوا عليه بان الاصل في الاشياء الاباحة وحرمة التصرف في مال الغير انما يثبت اذا كان المال المحترم او ورد به نص خصوصا او عموما والكل منتف هنا ويمكن ان يقال ان الاصل في كل مال العصمة لعموم الناس مسلطون على اموالهم ولقوله في التوقيع المروي في الاحتجاج لا يجوز لاحد ان يتصرف في مال غيره الا باذنه خرج من ذلك من علم عدم عصمة ماله كالحربي مثلا وبقي الباقي ولو قيل بان الخارج هو الحربي الواقعي فالشبهة في الموضوع ويجري فيه البراءة قلنا اصالة عدم الانتقال الى الواجد حاكم على البراءة نظير المراة المشتبهة بين الزوجة والاجنبية والمال المشتبه بين مال نفسه وغيره حيث يجري فيهما اصالة عدم الزوجية وعدم الانتقال اللهم الا ان يدفع اصالة عدم الانتقال بما هو حاكم عليه من اصالة عدم تسلط احد عليه فان الحربي ليس مسلطا على ماله بحيث لا يكون للغير انتزاعه منه وبعبارة اخرى اصالة عدم احترام المال لكنك خبير بان ما ذكره من اصالة الاباحة لا يدل بنفسها على الحكم الوضعي وهو التملك بمجرد الحيازة بل هذا الاصل يجعلها في حكم المباحات الاصلية فينضم الى ذلك دلالة تملك المباحات بالحيازة فاندفع بذلك ما اورده بعض من ان الاصل انما يفيد الاباحة لتصرف كل احد لا اختصاص الواجد ويمكن ان يتمسك في المقام ببعض اطلاقات الاخبار الواردة في تخميس الكنز لا جميعها فان اكثرها مسوقة لبيان وجوب الخمس بعد الفراغ عن صيرورته ملكا للواجد وما سيجيء في تملك ما يوجد في الدار الحربية من دار الاسلام ولو وجد الكنز في دار حربي معين في دار الاسلام فالظاهر ان حكمه حكم دار الحرب في التملك ووجوب الخمس لما مر من الدليل واستشكل بعض في التملك مع الامان له او شبهة الامان حيث انهم لا يجوزون اخذ ماله بغير اذنه بناء على ان المدفون في داره من جملة ماله بل يكفي الشك في الامان بناء على ما تقدم من اصالة عدم التملك اللهم الا ان يندفع باصالة تحقق الامان الحاكمة على ذلك الاصل الذي عرفت ما فيه واستشكل بعض اخر في وجوب الخمس بعد انحصار ادلة وجوب الخمس في الكنز الى ما علم صاحبه بل ربما يكون من قبيل ما يؤخذ قهرا من حربي وخفية ويمكن دفع الاول بان

المراد بالحربي من لا حرمة له فلا يدخل المأمون او يقال ان الامان لا يوجب عصمة مثل هذا المال اذ الكلام فيما لا يعلم انه دفنه بل لو علم انه دفن في الموجود في دار الحرب اشكل شمول دليل الكنز له لانصرافه الى غير معلوم المالك فتأمل وقد ذكر ما يظهر الجواب عن الاشكال الثاني ان كان منشأ كونه مالكا اصليا له وان كان من حيث ان الكنز تابع للدار في المملكية مطلقا او حيث يدعيه فيه منع القسم الثالث ان يكون في دار الاسلام فان علم كونه لاهل الحرب فحكمه كما تقدم في صورة تعيين المالك بالخصوص وعدمه وان علم كونه للمسلمين فالظاهر انه مجهول المالك لعدم صدق اللقطة عليه لانها المال الضائع ولا صدق على الكنوز وحينئذ ان لم يعلم كونه لمسلم او حربي فلا يخلو اما ان يكون في ارض غير مملوكة لشخص خاص عدا الامام او مملوكة للواقف اولغيره وعلى التقديرين فاما ان لا يكون عليه اثر الاسلام اما الاول او يكون عليه اثر الاسلام اما الاول فالمعروف انه للواجد بل استظهر الاتفاق عليه بعض مشايخنا وفي الحدائق نفي الخلاف ويدل عليه ما مر من الاصول والاخبار ويستثنى منه ما كان في دار حربي في دار الاسلام كما تقدم واما الثاني ففي جواز تملكه من غير تعريف وكونه لقطة يحتاج الى التعريف قولان اقويهما الاول لما مر من الاصول في صورة كل من الدار والاثر فان اجماعا عن لا يوجب العلم بل ولا الظن بكونه ملكا لمسلم يقتضي حرمة حله من دون طيب النفس على ما بعد التعريف مع عدم الدليل على وجوب التعريف اذ لا يصدق عليه عنوان اللقطة التي ثبت من الاخبار وجوب التعريف فيها عموما لانه ليس الا ضائعا عن صاحبه ويدل عليه ايضا حسنة ابن مسلم بل صحيحه عن ابي جعفر ع قال سألته عن الدار يوجد فيها الورق قال ان كانت معمورة فيها اهلها فهو لهم وان كانت خربة قد جلى عنها اهلها فالذي وجد المال احق به ونحوها صحيحة اخرى لابن مسلم نعم في موثقة محمد بن قيس عن الباقر ع قال قضى علي ع في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها والجمع بينهما اما بحمل الصحيحين على ما بعد التعريف وعلى ما ليس فيه اثر الاسلام واما بحمل الموثقة على غير المكنوز او التعريف على تعريف مالك الخربة لكن الحملين في الصحيحين بعيدان اما الاول فلانه في مقام البيان واما الثاني فلما لشاهد مع ان الورق على ما عن القاموس والصحاح هي الدراهم المضروبة فلو لم يكن منصرفة الى ما عليه اثر الاسلام فلا اشكال في عمومها من حيث ترك الاستفصال والاتصاف ان الحملين في الموثقة كذلك بعيدان اما الثاني فظ واما الاول فلان حمل الموثقة على غير المكنوز يوجب تخصيص الصحيحين بالكنوز مع ان الظ الاجماع منهم على عدم الفرق فيما يوجد في خربة باد اهلها من الكنوز وغيرها في كونه ملكا للواجد وربما يجاب عن الموثقة بانها قضية في واقعة وهو ضعيف لان راوي الخبر محمد بن قيس له كتاب في قضايا امير المؤمنين ع يرويها عن الباقر ع والظ من ذكر المعصوم لها بيان الحكم لا مجرد الحكاية ولذا استدل على هذه القضايا كثيرا كما لا يخفى على المتتبع واضعف من هذا الوجه حمل الموثقة على ما علم كونه من الكنوز الاسلامية المعلوم كونها للمسلمين وذلك لان الكنوز الاسلامية في زمن الامير صلوات الله عليه في غاية القلة مضافا الى عدم الشاهد فرع ثم ان الموجود في دار الاسلام المراد به الملك المختص بغير الامام ع اما الموجود في الانفال والمفتوح عنوة فحكمها ما ذكرنا وان كانت الارض مملوكة للواجد وعلى المال اثر الاسلام لان ملك المفتوح عنوة للمسلمين والانفال للامام ع وان كانت الارض مملوكة للواجد وعلى المال اثر الاسلام لان ملكه الواجد بالاحياء فهو له لانه في الحقيقة وجده في المباح وكذا لو ملكه بالارث المحض اذا لم يعلم بانتقاله من مورثه عنه ولو ملكها بالابتياع ونحوه فظاهرهم وجوب تعريف المنقول عنه فان عرفه وادعاه فهو له من غير بينة ولا يمين ولا وصف لانه ذو اليد فيصدق في دعواه ويدل عليه ما سيجيء مما ورد في الموجود في جوف الدابة وفي الموجود في بعض بيوت مكة بل يمكن ان يقال بكونه ملكه له الا ان ينفيه عن نفسه فلا يعتبر في الادعاء بل يكفي عدم الانكار كما يومي اليه بل يدل عليه صحيحة ابن مسلم المتقدمة وعن الشيخ في الخلاف انه اذا وجد ركازا في ملك مسلم او ذمي في دار الاسلام لا يتعرض له اجماعا ونافش في المدارك في وجوب التعريف اذا احتمل عدم جريان يده عليه لان اصالة البراءة لا يعارض مقتضى دلالة اليد عند التعدد لا يجري الا مع احتمال تجدده بعد الشراء وليس كلامهم فيه فظ اه وايدل على ذلك اسنده الاسهم عليه بانه لو ادعاه حكم له به اجماعا وربما يعارض اصالة عدم تقدم الكنز المنافية لتسلط البايع باصالة عدم تقدم الملك ولا يثبت كون الكنز في يد البايع وفاقا لما استظهره بعض من كلام الفقهاء ويؤيد هذا الحكم ما سيجيء من وجوب تعريف ما يوجد في جوف الدابة ولو لم يعرفه المالك الاول فذكر جماعة انه يعرفها المالك السابق عليه لانه ايضا كان ذا اليد فحكمه حكم من بعده وقد يشكل في حكمهم بالترتيب بين الملاك مع اشتراكهم في اليد سابقا وان كان على الترتيب لكن يمكن دفعه بان اليد الحادثة واردة على اليد القديمة ومزيلة لها فما لم يمنع الحادثة بانكار دلها لم ينفع القديمة واذا لوحظ عيانا تقدم الحادثة فالاولى الاشكال في وجوب تعريف المالك السابق بعد عدم معرفة اللاحق مع علم بشيء يدلي من عدم اللاحق عليه باعترافه انه لولا العلم بوجوده قبل الانتقال الى اللاحق لم يكن دليل على وجوب تعريفه اياه ولذا حكي عن ظ جماعة عدم وجوب تعريف من عدا المالك اللاحق كما يظهر من الرواية الآتية فيما يوجد في جوف الدابة كما سيجيء من رواية اسحق بن عمار في الموجود في بعض بيوت مكة بل لولا تلك الرواية بضميمة تنقيح المناط المؤيد بعدم ظهور الخلاف اشكل الحكم بوجوب التعريف بل كلية للاذن اما عدم اعتبار اليد نظرا الى ما ذكره بعض من منع صدق اليد على مثل هذا المجهول الذي قد لا يشعر به المالك فان المتيقن من حيث فرضنا العلم بوجود الكنز عند تملك ذلك المالك لا تسلط عليه بمجرد وجوده عنده لكنه لا يوجب ملكه تبعا للدار لانه غير داخل في الدار وتوابعها المنقولة واما وجوب دفعها الى المالك من غير تعريف ولا توقف على دعوى كما يدل عليه صحيحة ابن مسلم المتقدمة منا بل الاصل بعض استحقاقه حتى مع العلم بتملكه له وانكار كونه منه لاجل الصحيحين قال ولا

استبعاد في حكم الشارع بتملك المالك كما قد يحكم بتملك الواجد وح فلو كان صبيا او مجنونا دفع الى وليه ولو كان ميتا دفع الى وارثه الخاص ولنا نعم لو كان مستند التعريف اعتبار اليد علمنا بجريان يد الكل كان اللازم تعريف الجميع على الترتيب والتشديد عنه وكيف كان فلو كان من يجب تعريفه من الملاك متعددا وجب تعريفهم فان ادعاه كل واحد منهم فالتداعي وان ادعاه بعضهم وانكره الباقون فان المنكر وذكر سببا مختصا فع اليه وان ذكر سببا مشتركا بينه وبين الباقي كالارث دفع اليه حصته قطعا وحكم الباقي كما لو انكروه جميعا وليس للباقي لو ثبته مزاحمة في حصة لانكارهم تملك مورثهم له ولو فرض كون باقي الورثة صغارا فليس عليه اعطاء حصتهم ما في يده بمقتضى اعترافه باشاعة العين واشتراك كل جزء منه بين الكل لان السبب الموجب لدفع ذلك الجزء انما اوجب دفعه من حيث كونه حقا للمدفوع اليه لا من حيث هو هو ولا يلزم ذلك الاختصاص به عند الرفع والا توقف دفع حصته الى دفع الكل اليه اذ لو دفع بعضه والمفروض اشتراك ذلك البعض لزم تخلف المسبب من السبب الموجب لدفع جميع حصته اليه ولو ادعاه بعض الورثة ولم يسنده الى الارث فالظ عدم العبرة بدعواه اذ المفروض انه لا يد له من جهة الارث واليد من هذه الجهة لا يوجب تملك الكل نعم لو فرض ثبوت اليد له من جهة اخرى فهو خارج عن عنوان الوارث ثم اذا لم يعرفه احد ممن جرى يده عليه فهل هي لقطة مطلقا كما عن الفاضلين في النافع هو القول الثاني وكذا المحكي عن المنتهى من العبارة صريحة في اختصاص حكم اللقطة بما عليه اثر الاسلام فراجع والظ انه لم يقل به الا الشيخ في احد قوليه كما حكي في باب اللقطة او للواجد مطلقا كما عن النهاية والسرائر والشرائع والارشاد واللمعة وحاشية الشرائع او لقطة مع اثر الاسلام وللواجد بدونه كما عن المبسوط والدروس والتنقيح والمسالك لكن المحكي عن التنقيح الاجماع على كون ما فيه اثر الاسلام لقطة وهو ينافي القول الثاني وفي الحدائق نفي الخلاف عما يوجد في دار الاسلام ولم يكن عليه اثر الاسلام لواجده سواء كان في ارض مباحة او مملوكة ولم يعرفه المالك وهو ينافي القول الاول لكن ذكر في اخر كلامه ان المتحصل من كلامه ان ما وجد في ارض الاسلام مطلقا ولم يعلم له مالك فانه مع عدم اثر الاسلام كنز لواجده وعليه الخمس ومعه يكون محل الخلاف المتقدم سواء كان في ارض مباحة او مملوكة للواجد او غيره مع عدم اعتراف احد من الملاك به ولا يخفى منافاته لما ذكرنا من القول بكونه في الارض المملوكة مع اعتراف الملاك لقطة ولو مع عدم اثر الاسلام مضافا الى منافاته لما حكي عن التنقيح من الاجماع ثم ان ظاهر الشهيد في البيان والمحقق الثاني في حاشية الشرائع ان الموجود في غير المملوك من ارض الاسلام مع وجود اثره لقطة والموجود في المملوك منها مع الاثر وانكار الملاك لواجده خلاف ما يظهر من المسالك من ان الموجود في الارض المملوك مع الاثر لا يقصر عن الموجود في غيرها حيث قلنا بكونه لقطة الا ان الانصاف ان وجوب التعريف هنا لا دليل عليه ولو قلنا بوجوبه في الموجود في الاراضي المباحة للموثقة المتقدمة اذ لم يثبت صدق اللقطة على المفروض حتى يتمسك في وجوب تعريفه بالعموم لما عرفت من ان اللقطة المال الضائع فلا يصدق على المدفون قصدا بل المدخور لعاقبة وما ذكره في المسالك من انه لا يقصر عن الموجود في الارض المباحة فيه انه لا مضايقة عن قصوره عنه نظرا الى ان الموجود في المملوك يجب الظن بمحصور بين من جرت ايديهم عليها فتعريفهم يغني عن التعريف العام المحكوم به في اللقطة وهذا وان لم يصلح وجها للفرض الا انه يصلح لابداء الاحتمال نعم لو تم ما ادعاه في التنقيح من الاجماع فلا محيص عنه لكنه غير ثابت ويدل على عدم التعريف العام بعد التعريف الخاص ما ورد في الموجود في جوف الدابة وحملها على ما ليس فيه اثر الاسلام بعيد جدا ثم الكلام فيما وجد في ملك غيره كما لو وجده في ملكه المنتقل اليه ويدل على وجوب التعريف فيه مضافا الى عدم الخلاف ظاهرا موثقة اسحق بن عمار قال سألت ابا ابراهيم ع عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسأل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها والامر بالتصدق له محمول على الاستحباب ولا يخفى ان الظ منه عدم وجوب تعريف الملاك السابقة وعدم وجوب التعريف العام في الموجود في الارض المملوكة وقد قوينا العدم في المقامين مسئلة لو تنازع مالك الدار ومستاجرها في الكنز الموجود فيها ففي تقديم قول المالك والمستاجر قولان من غلبة يد المستاجر وظهور ان المالك لا يؤجر دارا فيها كنز كما في الخلاف مع اصالة عدم ثبوت يد المالك على الكنز لاصالة عدم تقدم وضعه من ان يد المستاجر انما هي على المنافع لا الاعيان فلا تنفع غلبة يدها والظهور المدعى لا يخفى ما فيه ولان يد المالك اصلية ويد المستاجر فرعية كما في حاشية الارشاد واما اصالة عدم ثبوت يد المالك فمع انها لا تثبت يد المستاجر يدفعها ان اشتمال ملكه عليه كاف في ثبوت يده والا لم يكن للمالك الصدق في يده على ما في صندوقه وقد تقدم تضعيف الخدشة في استلزام اليد على الدار اليد على مثل الكنز المختفي فيها والكلام هنا بعد الفراغ عن ذلك وكون الكنز في يد المالك لولا معارضة المستاجر واما اصالة عدم تقدم وضع الكنز على الاجارة كما في المدارك والذخيرة فمما لا دخل له في المقام لانها لا تنفي يد المالك ولا تثبت يد المستاجر كما لا يخفى نعم يمكن ان يستدل على تقديم المستاجر بالموثقة المتقدمة الدالة على وجوب تعريف الموجود في بعض بيوت مكة لاهل المنزل الظ في سكنته ولو استيجارا بل هي ظاهرة في خصوص المستاجر لان ظ الرواية وجوب السؤال عن اهل ذلك المنزل بعد الوصول الى الكوفة فالظ ان المراد به رفقته الذين حجوا من الكوفة الذين نزلوا معه الدار استيجارا ويؤيده صحيحة ابن مسلم المتقدمة الظاهرة في كون الموجود في الدار المعمورة لاهلها الظ في سكنتها دون ملاكها بل التحقيق منع كون المالك ذا يد لمجرد

الملك فان اليد معنى عرفي يتحقق في المستاجر دون المالك ولا نسلم وجوب تعريف المالك اذا كان الساكن غيره وما ذكرناه سابقا من ان يد المستاجر
انما هي على المنافع وان ذكره غير واحد الا انه يدفع بان يده على العين لاجل استيفاء المنفعة كيف ولولا يده على العين لما قبلت دعواه ملكيتها مع
انها مقبولة منه اجماعا الا اذا ثبت انه مستاجر فتقديم قول المستاجر غير بعيد وفاقا للخلاف والمختلف والبيان والمسالك وغيرهم خلافا للجماعة
ونسبه المحقق الثاني الى المشهور ولعله لان ثبوت اليد يحصل للمالك بمجرد اشتمال ملكه على ذلك الشيء وان لم يكن المالك في يده حسا بل لم يقبضه
يوم ملكه وكعبده في البلاد النائية ومات وفي يده مال او كدار لم يسكنه مدة يوم ملكه وكيف كان فملك الشخص بمنزلة يده واما المستاجر فحيث لم
يملك الا المنفعة فلم يشتمل ملكه على الكنز ولم يثبت له حسا بحيث يصدق عليه عرفا انه في يده وقياسا على الاموال الظاهرة الموضوعة في البيت صحيح مع
فرض كونها ايضا في مكان لم يعلم بتردده اليه وتصرفه فيه بحيث يصدق بواسطة هذا ان تلك الاشياء في يده ويشبه ما نحن فيه الكنز الموضوع تحت
اللقيط فانه لا يخفى الفرق بينه وبين الموضوع في جوانبه فاطلاق كلام الاصحاب في وجوب تعريف المالك محمول على ما هو الغالب من تصرفهم بانفسهم
اذا العلم بعدم كون الكنز للمستاجر غالبا وكذا الكلام لو ادعيا في عين اخر مما يكون في الدار منقولا او غيره الا ان يكون من اجزاء الدار عرفا ومثله الكلام
في المعير والمستعير **مسئلة** لو وجد في جوف الدابة المصيدة شيئا فلا اشكال في صحة تملكه ان كان من المباحات الاصلية بل قد يتحقق تملكه له قبل
من غيره فقد هو ضعيف وان كان من المملوكات فمقتضى الاصل المتقدم اعني اصالة بقائه على عدم الاحترام الاصلي هو جواز تملكه ايضا من غير
تعريف سواء كان عليه اثر الاسلام او لا وسواء علم انه اكله من العمران او من المفاوز والجزيرة او لم يعلم شيئا من ذلك ويؤيد ما ذكرنا من الرواية الاتية في الدابة
المملوكة حيث لم يحكم بوجوب التعريف العام بعد انكار المالك السابق مع ظهورها كما سيجيء فيما فيه الاثر ويحتمل ان يكون ما عليه اثر الاسلام لقطة
بناء على ما تقدم من جماعة من ان الاثر علامة سبق يد المسلم فيكون مال الضائع المسلم يجب تعريفه للعمومات كما يظهر من المسالك وحاشية الشرائع مما يوجد
في جوف السمكة فان الدابة فيما نحن فيه بمنزلة السمكة ويحتمل ان يكون مط لقطة لصدق المال الضائع عن صاحبه عليه ولا يعتبر في اللقطة ان يعلم او يظن كونه
ملكا لمسلم لاطلاق ادلته ولذا تقدم عن بعض منهم الشيخ في احد قوليه الحكم بكون الموجود في الارض المملوكة بعد عدم الملاك لقطة وان لم يكن عليه اثر
الاسلام ويحتمل الفرق مط او مع اثر الاسلام بين ما لو علم انه من العمران فاللقطة وبين ما لم يعلم ذلك فهو للواجد ويحتمل ان يكون مط او مع الاثر من
قبيل مجهول المالك ويحتمل الحكم بكونه مع اثر الاسلام بمنزلة اللقطة في وجوب تعريف سنة لما ورد في المال الذي اودعه بعض اللصوص عند رجل ولو
كانت الدابة منتقلة اليه من مالك محترم وجب تعريفه اياه لصحيحة عبد الله بن جعفر قال كتبت الى الرجل ع اساله عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي فلما
ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جواهر لمن يكون ذلك قال فوقع ع عرفها البايع فان لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك الله اياه و
ظ اطلاقها بل خصوص اشتمالها على صرة ما الدراهم الظاهرة فيما عليه اثر الاسلام عدم اختصاص الحكم بالخالي عن الاثر وفاقا لظ جماعة خلافا لمن جعل ذا الاثر
لقطة فيما اذا وجد في الارض خلافا لما يظهر من المحقق والشهيد الثانيين في حاشيتيهما على الشرائع وظ الرواية ايضا عدم وجوب تتبع الملاك السابقين
الا ان يتمسك بتنقيح المناط ولعله الاقرب اذا علم وجوده في زمن تملك الكل كما انه لو لم يعلم بوجوده في زمان تملك البايع الاخير لم يجب تعريفه ايضا
فان الرواية محمولة على الغالب مع ان الموجود في الاضاحي الاغلب يتحقق تملك البايع لها واما وجوب الخمس في الموجود المذكور فقد نسبه في المدارك وعن الذخيرة
عن الاصحاب القطع بوجوب الخمس فيه وهو مشكل لعدم الدليل لعدم صدق الكنز مع خلو الرواية بل ظهورها في اختصاصه بكله وكونه داخلا في الغنيمة لا يجدي
بعد اجماعهم ظاهرا على عدم الخمس في غير السبعة المعدودة او ما وقع فيه مما سيجيء واندراجه في عموم كل ما كان ركازا ففيه الخمس مشكل **مسئلة** ولو
وجد في جوف سمكة فقد ذكروا انه للواجد وان اصطاده غير الواجد لان حيازة الصائد انما وقعت على السمكة دون ما في بطنه وان قلنا بعدم اعتبار
نية التملك فيها لان الالتفات اليه والعلم به ولو اجمالا الا كالعلم بالبعض في ضمن الكل معتبر في مفهوم الحيازة فتدبر ويدل على ذلك مضافا الى ظهور عدم الخلاف
والاصل المتقدم اخبار وردت في شراء بعض الفقراء من بني اسرائيل السمكة فوجد في جوفها لؤلؤتين والفقير الذي اعطاه سيد الساجدين صلوات الله عليه
قرصتي خبز فاشترى باحدهما السمكة وبالاخرى الملح فوجد في جوف السمكة درة او درتين واطلاق ما ذكر من ان الاصل يقتضي عدم الفرق بين اشتمال
الموجود على اثر الاسلام وعدمه وفي المسالك وحاشية الشرائع كونه مع الاثر لقطة ولعله لوجود المقتضي للتعريف فيما وجد في دار الاسلام وجوازه و
هو حسن لو قلنا به هنالك من جهة عمومات اللقطة ودلالة الاثر على سبق يد المسلم ان لم نقل به راسا او قلنا من جهة مراعاة موثقة محمد بن قيس فلا
دليل هنا يرد على الاصل المتقدم والاخبار المذكورة في محلها وربما يذب عن ذلك على القول بكون الاثر موجبا للحكم باللقطة ان ما يخرج من البحر
ملك للمخرج وان كان عليه اثر الاسلام وفيه نظر مع عدم الاعراض مع انه لا امارة على ابتلاع السمكة لما في جوفه من البحر ثم ان السمكة المملوكة
في موضع خاص لمالك اذا باعها فوجد المشتري شيئا في جوفها الظ ان حكمها حكم الدابة بتنقيح المناط الا عند من جمد من بعض سادة مشايخنا على
ظاهر النص حتى انه استشكل في التعدي الى غير البيع من النواقل وقوى عدم الالحاق نعم مجرد مملوكية السمكة لا يوجب ظهور كون ما في جوفها
من مال المالك والحاقها بالدابة التي يظن دخول ما ابتلعها من جملة ما علفها المالك كما صرح به بعض في تقريب الحكم المطابق للنص لا يوجب الالحاق

بل لا يتحقق ذلك في السمكة واما وجوب الخمس في الموجود فهو ايضا مشكل لعدم صدق احد اسباب المعدودة في كلام الاصحاب **مسئلة** لا اشكال
ولا خلاف ظاهرا في وجوب الخمس فيما اخرج بالغوص من المباحات الاصلية والاخبار به كدعوى الاتفاق مستفيضة لكن الاخبار بين مشتمل على عنوان الغوص
وهي اكثرها وبين مشتمل على عنوان ما يخرج من البحر مثل صحيحة عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة
والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس ونحوها رواية البزنطي عن محمد بن علي عن ابي الحسن ع قال سألته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت
والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة ما فيه قال اذا بلغ قيمته دينارا ففيه الخمس والظاهر ان النسبة بين حقيقة الغوص وحقيقة ما يخرج من البحر
عموم من وجه من جهة شمول الثاني لما يخرج بالالة من دون خوض في الماء ولو من وجه الماء وعدم شمول الغوص لذلك وشمول الغوص للخوض في الشطوط والانهار
الكبار فح اما ان يجعل عنوانين لما يجب فيه الخمس فكلما يتحقق احدهما وجب الخمس وان ما يقيد اطلاق كل منهما بالاخر ويقيد من جهة الانصراف فيخص ما
اخرج بما كان بالغوص والغوص بما كان في البحر واما ان يرجع احدهما الى الاخر بان يدعى ان ذكر خصوص البحر من باب الفرد الغالب والاخراج منصرف الى الاخراج
من غير وجه الماء الا بالالة اذ لا يدعى ان ذكر خصوص الغوص من باب ان الغالب اخراج ما في قعر البحر مما عدا الحيوان بالغوص لا بالالة والتحقيق ان يقال ان ما يخرج
من البحر لا يشمل ما يوجد في وجه الماء فان لفظ الاخراج من داخله لكنه على اطلاقه من حيث الاخراج بالغوص او بالالة واخبار الغوص محمولة على ما عرفت من الغالب
واما الغوص فالظ انصرافه الى الغوص في البحر فلا يشمل الغوص في الشطوط وحاصل ذلك يرجع الى اختيار الوجه الرابع من الوجوه الاربعة في الجمع بين الادلة
وارجاع الغوص الى ما يخرج من البحر لكن بعد تخصيص الاخراج بكونه من داخل الماء فظهر بذلك ضعف ما يتوهم من تقييد ادلة ما يخرج من الماء بما كان بالغوص
اما اولا فلعدم التنافي بينهما واما ثانيا فلان الظ كما عرفت ورود التخصيص بالغوص مورد الغالب اللهم الا ان يقال خصوص ما يخرج من البحر بما يخرج بالغوص
فيه من اجل الانصراف الحكم الغلبة لا من جهة تقييد ادلة الغوص فيتعين الوجه الثاني من الوجوه الاربعة التي ذكرناها ويتفرع على ما ذكرنا امور الاول
وجوب الخمس اذا اخرج مثل اللؤلؤ ونحوه من قعر البحر بغير الغوص بناء على الوجه الرابع من الوجوه كما صرح به في المسالك ونفى عنه البعد في الغنائم الثاني عدم الوجوب
اذا اخرج ما في الشطوط والانهار بالغوص كما استقربه سيد مشايخنا في المناهل الثالث عدم الوجوب فيما يؤخذ من وجه الماء وفاقا لجماعة واولى منه بالعدم
ما اخذ من الساحل الرابع لو اخرج حيوانا بحريا من البحر بطريق الخوض في الماء فان جعلنا العبرة بمادة الغوص الى ما لا يشمله وان شمله لغة الا انك قد عرفت
ان العبرة بالاخراج من البحر بطريق الخوض وليس لفظ الغوص ماخوذا في متعلق اطلاق ما يخرج حتى يدعى انصرافه الى غير محل البحث كما لا يخفى فوجوب الخمس فيه لا
يخ عن قوة وفاقا للمحكي عن الشيخ وبعض معاصري الشهيد وقواه في المناهل لكن الانصاف ان الحكم لا يخ عن اشكال فادخاله في الارباح اوفق بالاصل كما لو اخرج
لا بطريق الغوص ثم انه لا اشكال في تملك ما يخرج اذا لم يكن عليه اثر الاسلام ولو كان من النقدين ولو كان عليه الاثر فظ المحقق والشهيد الثانيين كونه
في حكم مال المسلم فهي لقطة الا ان يقوى بمقتضى رواية السكوني في سفينة انكسرت في البحر حيث حكم بان ما اخرجه الماء فلاهله وما اخرج بالغوص فللغائص
وظاهر الشهيد في البيان التردد في المسئلة والاقوى ما عرفت في المسئلة المتقدمة من التملك لانصراف اللقطة الى غير مثل ذلك الا ان المسئلة لا تخ
عن اشكال ثم انه لا خلاف ظاهرا في اعتبار المؤنة لما تقدم في المعدن ولا في اعتبار النصاب والمش فيه ما في الرواية المتقدمة وعن التنقيح والمنتهى والسرائر
والغنية الاتفاق على ذلك لكن عن المفيد انه نصاب المعدن وهو ضعيف وظاهر تلك الرواية كون النصاب بعد المؤنة وفي اعتبار كون الغوص متحدا او في
حكم المتحد عرفا واتحاد نوع المخرج ما تقدم في المعدن ثم انه لا خلاف ظاهرا كما في المدارك وعن الذخيرة وجوب الخمس في العنبر ويدل عليه صحيحة الحلبي قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن العنبر وغوص اللؤلؤ قال عليه الخمس وظاهر اطلاقه عدم الفرق بين اخذه بالغوص او غيره وظاهر سياقه اتحاد حكمه مع غوص اللؤلؤ
فتحمليه من حيث الغوص لا من حيث ارباح المكاسب الا ان سياقه لا يوجب انصرافه الى المخرج بالغوص والماخوذ من وجه الماء او من الساحل لا بد ان يكون
في حكم الغوص ولذا لم يقل غوص العنبر واللؤلؤ من حيث النصاب واستثناء مؤنة الغوص دون السنة وان لم يكن منه اللهم الا ان يمنع ظهور السياق في ذلك فالرواية
ساكتة عن احكامه لكن لا ريب في استثناء مؤنة الاخراج للعمومات واما النصاب ففيه تردد بين نصاب المعدن ونصاب الغوص ولا يعتبر نصابا مع استثناء مؤنة السنة
كالمكاسب ولا منهما الاول محكي عن الاكثر والرابع ظاهر جماعة **مسئلة** يجب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة من ارباح المكاسب على المعروف من
الاصحاب بل صريح الانتصار والخلاف والغنية وظاهر المنتهى والتذكرة ومجمع البيان وكنز العرفان ومجمع البحرين الاجماع عليه وعن ظاهر القديمين العفو
عن هذا النوع وظاهر كلام الاسكافي وجود المخالف في المسئلة قبله حيث قال ولو لم يخرجه الانسان لم يكن كتارك الزكوة التي لا خلاف فيها وكيف كان فالظ
ان ثبوته في هذا القسم بحسب اصل الشرع متفق عليه الا ان خلافهما في العفو عنه وهو شاذ في الغاية حتى ادعي في البيان والمدارك انعقاد الاجماع في
الازمان السابقة عليهما على وجوبه اولا وكذا في الازمنة المتاخرة عنهما لما عرفت من ان دعوى الاجماع من سلطان الدين على الوجوب يرده مضافا
الى اصالة عدم العفو والتحليل ظاهر عموم التنزيل في الاخبار المستفيضة بل المتواترة كما عن المنتهى واعترف به المدارك وان تامل في الحكم من جهة
اشعار بعض الاخبار باختصاص مصرف هذا القسم بالامام ع مع اعترافه بدلالة بعض اخر على ان مصرفه مصرف خمس الغنيمة ومن جهة دلالة بعض اخر على اباحتهم
حقوقهم لشيعتهم اقول ليت شعري بعد الاعتراف بتواتر الاخبار في ثبوت هذا القسم ودلالة بعضها على ان مصرفه مصرف خمس الغنيمة كيف يجوز

المنافع من حيث اشعار بعض الاخبار باختصاص هذا القسم بالامام ع مع احتمال الظهور كون الاختصاص من باب الولاية الامامية على قبيلة بل على مستحقي الزكوة وبيت المال الذي له ع ان يعطيه رجلا واحدا كما في رواية الكاملي بل على جميع المؤمنين حيث انه اولى بهم من انفسهم فضلا عن اموالهم ونظيره ما ورد في خمس غير الارباح المتفق على عدم اختصاصها بالامام كما في مرسلة العباس اذا غزا قوم بغير اذن الامام ع فغنموا كانت الغنيمة للامام ع واذا غزوا باذن الامام ع فغنموا كان للامام ع الخمس وغير ذلك مما ورد من ان الخمس لهم وسيجيء بعضها وكيف يجوز العمل بذلك الاخبار الذي قد عرفت حاله في مقابل ما اعترف به من ظهور الاخر في اشتراك هذا القسم بين جميع الاصناف مضافا الى التصريح به في رواية الخمس العشرة المستفيضة بمطلق الافادة يوما فيوما و اما ما زعم دلالته على العفو عن هذا القسم وتحليله فهي على ما ذكره صحيحة الحرث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال نعم فلم احللنا ذلك لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى آبائي فهو في حل مما في ايديهم فليبلغ الشاهد الغائب ونحوها رواية اخرى للحرث مطلق فيها تحليل الخمس وصحيحة الفضلاء عن ابي جعفر ع قال قال امير المؤمنين ع هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا الا وان شيعتنا من ذلك وآبائهم في حل وصحيحة زرارة المروية عن العلل عن ابي جعفر ع قال ان امير المؤمنين ع حللهم من الخمس يعني الشيعة ليطيب مولدهم و رواية ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال رجل وانا حاضر حلل لي الفروج ففزع ابو عبد الله ع فقال له رجل ليس يسألك ان يعترض الطريق انما يسألك خادما يشتريها او امرأة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الخبر ورواية محمد بن مسلم عن احدهما ع قال ان اشد ما فيه الناس يوم القيمة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ورواية حكيم مؤذن بني عبس عن ابي عبد الله ع قال قلت له واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول قال هي والله الافادة يوما فيوما الا ان ابي جعل شيعتنا من ذلك في حل ليزكوا وفي رواية ابي حمزة عن ابي جعفر ع نحن اصحاب الخمس والفيء وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا وفي المحكي عن كمال الدين فيما ورد من التوقيع على اسحق بن يعقوب بخط مولانا صاحب الزمان ع وفيه اما الخمس فقد ابيح لشيعتنا وجعلوا منه في حل الى ان يظهر امرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث ورواية عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال على كل امرء غنم او اكتسب الخمس مما يصيب لفاطمة ع ولمن يلي امرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس فذلك لهم خاصة يضعونه حيث شاؤا وحرم عليهم الصدقة حتى الخياط يخيط قميصا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق الا من احللناه من شيعتنا لتطيب لهم به الولادة انه ليس شيء عند الله يوم القيمة اعظم من الزنا انه ليقوم صاحب الخمس فيقول يا رب سل هؤلاء بما ابيحوا ولا يبعد ان يراد بهؤلاء امهات الاولاد وقيل في توجيه ابيحوا امور اخر ثم ان الاستثناء راجع الى اصل مسئلة الخمس اذ لا دخل له بمسئلة الخياط كما لا يخفى الى غير ذلك مما دل على تحليل ما في يد الشيعة المحتمل لمحامل كثيرة مثل ان يراد من بعضها ما يقع بايدي الشيعة من جهة المعاملة مع من لا يخمس ومن بعضها ما يقع من الانفال المختصة بالامام ع ومن بعضها خصوص تحليل الشيعة في زمان خاص اما للتقية وعدم التمكن من ايصاله الى وكلائهم وحبايه الاخماس لهم من المناكح ونحوها كما يومي اليه التعليل بطيب الولادة في اكثرها وصرح به في رواية ابن محبوب عن ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله ع اتدري من اين دخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا لشيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم ورواية الفضيل قال قال ابو عبد الله انا احللنا امهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا الى غير ذلك مما سيجيء في حل المناكح والمتاجر والمساكن واما لضيق الامر على الشيعة من جهة نصب المخالفين لهم العداوة والظلم باخذ الخمس منهم مما كان في مذهبهم وجوب الخمس فيه كما يظهر مما ياتي من الاخبار كما يومي اليه اطلاق بعض الاخبار القول بسقوط الخمس من غير تفصيل بين اقسامه وتؤيده ما ورد من كراهة الامام انتشار ايصال زكوات لفطر اليه مع انه للمساكين غير السادة فكيف الخمس المختص وبعيله بالجملة فان الناظر فيها بعين الانصاف بعدما لاحظه ما دل على تشديدهم ع في امر الخمس وعدم التجاوز عنه بغيرهم وورودها على احد المحامل المذكورة من تلك الاخبار مضافا الى عمومها بثبوتها الظاهرة في عدم سقوطها بالتحليل الا لعذر من الاعذار المذكورة وبعضها رواية بريد قال كتبت جعلت فداك تعلمني ما الفائدة وما حدها وما رايك ابقاك الله ان تمن علي ببيان ذلك لكيلا اكون مقيما على حرام لا صلوة لي ولا صوم فكتب الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام او جائزة وظاهر الرواية عدم العفو لا بكر ومنها صحيحة ريان بن الصلت قال كتبت الى ابي محمد ع ما الذي يجب علي يا مولاي في غلة رحى ارض في قطيعة لي ومن ثمن سمك وبردي وقصب ابيعه من اجمة هذه القطيعة فكتب يجب عليك فيه الخمس ان شاء الله تعالى وحمل الخمس في الرواية على الخمس الثابت في القطيعة المفسرة بما اقطعه السلطان من قطع اراضي الخراج التي يجب فيها الخمس من حيث كونها من الغنائم لا الخمس المتعلق بارباح المكاسب كما ذكره جمال الدين في حاشية الروضة يدفعه مضافا الى عدم وجوب اخراج خمس اراضي الخراج وكونها ملحقة بالانفال من جهة الخمس كما يستفاد من بعض النصوص بل اكثر الفتاوي الخالية عن ذكر اخراج الخمس من ارتفاع اراضي الخراج ان هذا الحمل مناف للحكم باخراج خمس غلة الرحى المبنية على تلك الارض فان ارض الخراج لا يجب تخميس الغلة الحاصلة من الابنية الموجودة فيها غاية الامر وجوب تخميس طسق الارض وما رواه الشيخ باسناده عن محمد بن زيد الطبري قال كتب رجل من تجار فارس الى بعض موالي ابي الحسن الرضا ع يسأله الاذن في الخمس فكتب اليه بسم الله الرحمن الرحيم ان الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب وعلى الخلاف العذاب لا يحل مال الا من وجه احله الله ان الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى موالينا وما نبذله ونشتري به اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا ولا تحرموا انفسكم دعانا ما قدرتم عليه فان اخراجه مفتاح رزقكم وتمحيص ذنوبكم وما تمهدون لانفسكم ليوم فاقتكم والمسلم من يفي لله بما عاهد الله عليه وليس المسلم من اجاب باللسان وخالف بالقلب والسلم وهذا

الا شيئا قال فلم قوم من خراسان على ابي الحسن الرضا ع فسألوه ان يجعلهم في حل من الخمس فقال ما امحل هذا تمحضونا المودة بالسنتكم وتزوون عنا حقا جعله الله لنا وجعلنا له لا نجعل احدا منكم في حل ونحو ذلك وفي نسخة لا نجعل الله احدا منكم وما ذكر من ان الروايتين في الدلالة على المطلوب كما ترى ورواية يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله ع اذ دخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك تقع في ايدينا الاموال والارباح وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم وفي مكاتبة مرها علي بن مهزيار بخط ابي جعفر ع من اعوزه شيء من حقي فهو في حل لدلالة الروايتين على ان تحليلهم عن حقوقهم من جهة الضيق انما يحصل لاجل الانتشار واما لكثرة الظلم على الشيعة في اموالهم واما لاعسار بعضهم بعد اشتغال ذمته كما يدل عليه الرواية الثانية وما حكي عن ابن طاوس قده في كتاب الطرائف بسنده عن ابي ابرهيم عن ابيه ان رسول الله ص قال لابي ذر وسلمان والمقداد اشهدوا على انفسكم بشهادة ان لا اله الا الله الى ان قال وان علي بن ابي طالب ع وصي محمد ص وامير المؤمنين ع وان طاعته طاعة الله ورسوله والائمة من ولده وان مودتهم مفروضة واجبة على كل مؤمن ومؤمنة مع اقامة الصلوة لوقتها واخراج الزكوة من حلها ووضعها في اهلها واخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يرفعه الى ولي المؤمنين واميرهم ومن بعده من الائمة من ولده صلوات الله عليهم اجمعين فمن عجز فلم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي من ولد الائمة فمن لم يقدر على ذلك فلشيعتهم ممن لا ياكل بهم الناس ولا يريد بهم الا الله تعالى الى ان قال فهي شروط الاسلام وما بقي اكثر وما عن ابن بكير عن ابي عبد الله ع قال اني لآخذ من احدكم الدرهم واني لمن اكثر اهل المدينة مالا ما اريد بذلك الا ان تطهروا وما ورد مستفيضا من انه لا يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا وما روي عن بصائر الدرجات عن عمران بن موسى عن موسى بن جعفر ع قال قرأت عليه آية الخمس فقال ما كان لله فهو لرسوله وما كان لرسوله فهو لنا ثم قال والله لقد يسر على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا اربعة حلالا ثم قال هذا من حديثنا صعب مستصعب لا يعمل به ولا يصبر عليه الا ممتحن للايمان ورواية محمد بن الحسن الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ع اخبرني عن الخمس على جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الضياع وكيف يكون فكتب ع بخطه الخمس بعد المؤنة فان السؤال والجواب المذكورين فيهما مع تحليله للشيعة كالعفو ورواية علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت مواليك بذلك فقال لي بعضهم واي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت في اي شيء فقال في امتعتهم وضياعهم وصناعتهم قلت والتاجر عليه والصانع بيده قال اذا امكنهم بعد مؤنتهم ورواية علي بن شجاع النيسابوري انه سأل ابا الحسن الثالث ع عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر من الحنطة ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك فهل يجب لاصحابك من ذلك شيء فوقع ع لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته الى غير ذلك مما سيمر بك في فروع المسئلة وغيرها والعجب ممن يلاحظ هذه الاخبار منضمة الى تلك الفتاوي ودعاوي الاجماع المتقدمة ثم يطالب الكتاب بالاصل كيف يجري بالحكم بالعفو عن خمس هذا القسم سيما مع ما ورد من ان الخمس لبني هاشم عوض الصدقات المحرمة عليهم فان تحليل هذا القسم من الخمس مع كثرة موارده في جنب باقي اقسام الخمس يقرب من تحريم الصدقة عليهم بغير عوض ومنه يظهر ضعف اختصاص هذا القسم بالامام فانه ع وان كان يعولهم من ماله الا ان ظاهر التعريض كون الحق لجميع بني هاشم لعزهم الله تعالى قال في التهذيب بعد ايراد جملة من الاخبار الدالة على التحليل واراد بعض ما ذكرنا مما يدل على خلافه بعد تلك الاخبار المطلقة قال الشيخ واعلم ارشدك الله تعالى ان ما قدمته في هذا الباب من الرخصة في تناول الخمس والتصرف فيه انما ورد في المناكح خاصة للعلة التي سلف ذكرها في الآثار عن الائمة ع لتطيب ولادة شيعتهم ولم يرد في الاموال وما اخرته عن المتقدم مما جاء في التشديد في الخمس والاستبداد به فهو مختص بالاموال ثم استشهد بمكاتبة ابي جعفر الى علي بن مهزيار المشتملة على قوله ع بعد اسقاط خمس بعض الاشياء عن شيعته في سنة الكتابة واما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الآية الى ان قال فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصل الى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله الرواية ثم المستفاد من كثير من الاخبار السابقة سيما ما ورد من ان كل شيء في الدنيا فان لهم فيه نصيبا وجوب الخمس في كل مال يحصل للانسان بالاكتساب وهو العقد الى تحصيل المال من حيث هو مال وبغير الاكتساب او بدونه الا انه يشكل التمسك بها مع ضعف اكثرها واعراض المشهور عن عمومها فان ظاهر اكثر الفتاوي ومحل دعاوي الاجماع والشهرة اختصاص ذلك بما يستفاد ويكتسب فعن الخلاف يجب الخمس في جميع المستفاد من ارباح التجارات والغلات والثمار على اختلاف اجناسها الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وعن الغنية يجب الخمس في الفاضل عن مؤنة الحول على الاقتصاد من كل مستفاد بتجارة او صناعة او زراعة او غير ذلك وقريب منها عبارة السرائر حيث عبر فيها بقوله وجميع الاستفادات ونحوه معقد الاجماع الذي ادعاه في مجمع البحرين وفي التبيان ونسب فيها جميع انواع التكسب من تجارة او زراعة او صناعة او غير ذلك ثم حكى خلاف القديمين ثم ادعى الاجماع على خلافهما ونحوه عبارة المدارك الا انه استثنى الميراث والهبة والصدقة لا يخفى ما في الاستثناء وعن المنتهى القسم الخامس في ارباح التجارات والصناعات وجميع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة السنة على الاقتصاد وهو قول علمائنا اجمع ونحوه عبارة المعتبر وعن مجمع البيان انه قال اصحابنا يجب الخمس في كل فائدة تحصل للانسان من المكاسب وارباح التجارات وفي الكنوز والمعادن والغوص ونحو ذلك والحاصل ان عباراتهم في الفتوى ودعوى الاجماع بين اناطة الحكم بالاستفادة وبين اناطته بالاكتساب و التكسب والاول اعم ظاهرا الا انه طلب الفائدة من حيث كونها فائدة والاكتساب طلبها من حيث انها لم تكن في الغنائم عن الجوهري والفيروزآبادي التصريح بان

عن كتاب الطرائف

وان مودة اهل بيتي

فقال ذلك

مؤنتها

[illegible]

اذ الاكتساب طلب الرزق والاستفادة مطلق التحصيل بل قد يقال الاكتساب والاوثق بالعموم ما هو الاخذ بالاعم المدلول عليه بتلك العمومات المعتبرة مع كثرتها
بما عرفت من التعبير بالاستفادة في معقد الاجماع المدعى في كلام جماعة مع سوق اخبارها الا ما يدل على اختصاصها بالاخص لكن الظاهر ان مراد المعتبرين بالاخص هو
الاعم ايضا بل لا يبعد ان مرادهم بالاخص ايضا هو الاعم منهما فيشمل مع القصد الاخبار وبدونه ولذا نسب مضمون الاخبار وكلام الاصحاب كما يشعر به ما يدل عليه كلمات
جماعة منهم الاسكافي حيث قال فاما ما استفيد من ميراث او كد بدن او صلة اخ او ربح تجارة او نحو ذلك فالاحوط اخراجه لاختلاف الرواية في ذلك فقد اطلق
الاستفادة بالنسبة الى الميراث والصلة وظاهره عموم الاخبار لمثل الميراث والصلة وسيجيء كلام الحلبي في مسئلة الميراث وقد استند في الحدائق للحلبي بعموم رواية
الاشعري المتقدمة في ثبوت الخمس على جميع ما يستفيد الرجل وبما دل على انه في كل ما افاد ومثل الشهيد في اللمعتين حيث ادخل الميراث والهبة في المكاسب
صرح ثانيا بها مما انه لا يشترط فيها اي في المكاسب حصولها اي الكسب اختيارا ومثل ظاهر عبارة المعتبر حيث صدر المسئلة بالاكتساب مع انه في اثنائها اشار الى قول الحلبي
بوجوب الخمس في الميراث والهبة وقد ارتضى استثنائهما في كلام صاحب المدارك من عموم انواع التكسب ومن ذلك ان الشهيد في البيان مع انه ذكر عنوان التكسب حكم
بوجوب الخمس في نماء مثل الميراث وغيرهما لا لخمس مع انه لا يصدق عليه ان النماء مستفاد مكتسب الا اذا قصد ابقائه لذلك ويؤيده ايضا تمسك الشهيد بعموم الاية فيعلم
ان عمومها مسلم عندهم ومن المعلوم ان الغنيمة مطلق الفائدة ولو لم يحصل بالاستفادة ولذا عدّ في افرادها الميراث والجائزة في بعض الروايات وعن
الروضة تفسير الغنيمة بربح التجارة وغلة الضيعة وسائر الفوائد من المكاسب والصناعات والمواريث وغيرها قال لان الجميع غنيمة وفائدة نعم حكى الفاضل
القمي في غنائمه عن جماعة كالعلامة في المنتهى والمقداد انها هي الفائدة المكتسبة فح فلا يشمل مثل الارث بل الصدقة والهبة ايضا وقد صرح بما ذكره
صاحب مجمع البحرين والشهيد في الروضة والغرض من ذلك التنبيه على ان ظهور لفظ الاكتساب والاستفادة فيما يشمل الارث والهبة بل المقصود تصحيح الاطلاق
الاستفادة والافادة على مثل ما حصل من الارث فلا يبعد ان يكون مرادهم من عنوانات فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم هو الاعم وان كان خلاف الظاهر
ولذا منع في المختلف من صدق الاكتساب ردا على الحلبي هذا ويمكن ان يقال ان صرف الاطلاقات او دعوى انصرافها الى ما هو ظاهر كلام الاصحاب اولى من العكس
والاعتماد على ما ذكرنا من القرائن في كلماتهم على ارادة ما يحصل بغير قصد واستفادة لشبهة الاجتهاد في مقابل النص لتصريحهم بعد ثبوت الخمس في الميراث
والهبة وفيه تامل بل لا يبعد قوة ما قدمنا ان المستفاد ما يعم الحاصل بغير قصد اليه فالمراد بالاستفادة اخذ الفائدة واحرازها فالفائدة ليس اعم مما
حصل بالاستفادة وبغيرها بل الفائدة كما في مجمع البحرين ما استفدت من علم او مال والمسئلة محل توقف لما بعدها بين ما قويناه وما يظهر من جماعة الذي
ثبوت التردد في حاشية اللمعتين من اعتبار كون الاكتساب صنعة للمكتسب لا مجرد استفادة شيء اتفاقا حيث انه بعد حكاية عبارة المختلف في وجوب الخمس فيما يجتنى من
الترنجبين والشيرخشت والصمغ معللا ذلك بان كل اكتساب قال والظاهر انه لاخذ كل واحد منها وامثالها ان يتخذ صنعة فهو من الاكتساب واما
اذا وقع اتفاقا ففي شمول الادلة له تامل انتهى بل قال في اخر حاشية مسئلة استثناء المؤنة بعد ما حكى عن المحقق الاردبيلي وجوب الخمس في المعدن والكنز
مع المكاسب كان يعمل في ارض فيجد كنزا او معدنا قال ان وجوب خمس المكاسب فيه غير ظاهر لانهم خصوا وجوب هذا القسم بالتجارات والزراعات والصناعات
وهو ذا لم يفرض كون ذلك صنعة لم يدخل في شيء نعم يدخل على مذهب الحلبي من وجوبه في الفوائد مطلقا **مسئلة** المشهور كما قيل وجوب الخمس في
الميراث والهبة بل عن ظاهر كلام الحلي الاتفاق حيث ذكر انه لم يذكر وجوب الخمس غير الحلبي واستدلالهم بالاصل وصحيحة ابن سنان ليس الخمس الا في الغنائم وامثالها
مما دل على حصر الخمس في خمسة او اربعة والكل كما ترى فالوجوب لا يخلو عن قوة وفاقا للمحكي عن الحلبي وعن المعتبر واختاره في اللمعة ومال اليه في شرحها وهو
الاشكال لكن من حيث الاحتياط بل يظهر من عبارة المنتهى عدم الفرق بين المستفاد بالارث والصلة وغيرهما من حيث دلالة الاخبار على وجوب الخمس فيها ويظهر
من كلام العلامة عدم الفرق بينه وبين ارباح المكاسب على القول بثبوت الخمس حيث قال فيما حكي عنه وقيل ان الخمس في الاموال كلها حتى الخياط والنجار وغلة
البستان والدار والصانع في كسب يده لان ذلك افادة من الله وغنيمة انتهى لعموم الاية بناء على ما مر من عموم الغنيمة لكل فائدة كما حكى التصريح به عن جماعة
ولعموم ما دل من النصوص على وجوب الخمس فيما يملك ويرزق وما دل من النصوص المتقدم بعضها ومعاقد الاجماع المتقدم على وجوب الخمس في كل ما يستفاد
بناء على ان الحاصل من الارث والهبة مستفاد كما صرح به عبارة الاسكافي المتقدمة والخصوص المستفيضة في الهبة المتمم في الميراث بعدم القول بالفرق
بينهما ورواية ابن يزيد المتقدمة في تفسير الفائدة بقوله الفائدة ما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام او جائزة والمحكي عن السرائر في كتاب محمد
علي بن محبوب عن احمد بن هلال عن ابن ابي عمير عن ابان بن عثمان عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال كتبت اليه عن الرجل يهدي الى مولاه والمنقطع اليه
هدية تبلغ الفي درهم او اقل او اكثر هل عليه فيها الخمس فكتب عليه السلام الخمس في ذلك وعن الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة يأكلها العيال انما يبيع الشيء منه
بمائة درهم او خمسين درهما هل عليه فيه الخمس فكتب اما ما اكل فلا واما البيع فنعم وهو كسائر الضياع واشتمالها على احمد بن هلال لا يقدح بعد ايراد ابن محبوب
اياه في كتابه وهو اعلم بحال ابن هلال مع ان روايته عن ابن ابي عمير في ذلك الزمان ما كان يحتاج الى تلك الواسطة الواحدة لاشتمال الكتب عليها فذكر احمد
جهة تصحيح السند ومكاتبة ابن مهزيار الطويلة عد من الفوائد الجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والتقييد بالخطر لعله لصرف غيرها في المؤن
غالبا ورواية الحسين بن عبد ربه قال سرح الرضا عليه السلام بصلة الى ابي فكتب اليه ابي هل علي فيما سرحت الي خمس فكتب اليه لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس فان

الظ ضعفه لو الانكار وجعل الخمس في المسرح هو المسرح به صاحب الخمس لكونه بزعمه ان المحكي عن الحلبي في المختلف والدروس واللمعة كما عن التنقيح
هو ذكر الصدقة ولم يذكر عنه ذلك غيرهم وكيف كان ففي وجوبها في مثل الزكوة والخمس اذا فضل شيء منهما عن مؤنة السنة اشكال نظرا الى انه ملك
للسادة والفقراء فكانه يدفع اليهم ما يطلبونه فيشكل صدق الفائدة مع ان هذا الفرض انما يصح في الخمس بناء على عدم وجوب الاقتصار على الدفع على مؤنة
السنة ثم ان مما ذكرنا يظهر انه لا يبعد وجوب الخمس فيما يحصل للانسان بسبب زيادة متصلة او منفصلة في امواله وان لم يقصد بها الاكتساب واما زيادة القيمة
فان باعها فالظ تعلق الخمس بالزائد على اشكال حيث انه في مقابل ماله فلا يجب فائدة وان لم يبعه فالظ عدم ثبوت الخمس فيه لان رغبة الناس امر اعتباري لا يوثر
في العين ولا يوجب صدق الفائدة والغنيمة وقد يتخيل وجود الخلاف فيما يفضل من الغلات التي اشتراها وادخرها للقوت لعياله وفي العلامة في المنتهى
حيث قال فيما حكي عنه يجب الخمس في ارباح التجارات والزراعات والصناعات وجميع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة السنة
على الاقتصاد عند علمائنا اجمع انتهى وتبعه على هذا التعبير في الرياض ولا يخفى ما في هذا التخيل ومنشاه اما فساد تخيل وجود الخلاف فلان ما يفضل عن مؤنة السنة
السابقة من الاقوات ان كان قد وضعها عن مؤنة السابقة المستثناة من المال المخمس بل كان اصلها من مال غير مخمس او استفادها من جهة لا يوجب الخمس كالهبة
والميراث فلا ينبغي التامل عمن لا يوجب الخمس في اصلها في عدم وجوب الخمس فيها والحاصل ان الفاضل عما اعده للمؤنة لا خلاف لاحد في ان حكمه حكم اصل المال
فان كان مخمسا فلا خلاف في عدم تخميس الفاضل والا فلا خلاف في وجوب تخميسه واما عبارة المنتهى على اختلاف اجناسها عن مؤنة السنة له ولعياله
على الاقتصاد فالظاهر ان المراد منها ما يفضل من غلة البستان والزرع الذين لم يقصد بهما الاسترباح نفس الحاصل في عبارة كالبستانين الصغار والخضروات
ونحو ذلك لا المعد للاسترباح والاكتساب فيكون هذا اشارة الى الرواية المتقدمة عن السرائر في البستان الموجود في الدار يأكل العيال فاكهته ثم يفضل منه شيء ويباع
وهذا ايضا دفع ما توهمه المتوهم من ظاهر هذه العبارة من وجوب الخمس فيما ادخر للقوت مما اشتري لاجله اذا فضل وما قيل ان الظاهر ان في العبارة غلطا وان الصواب الاكتسابات
الفاضلة عن مؤنة السنة والظاهر ان لفظ الزراعات الاولى في عبارة المنتهى تكرار وان وقع التعبير بمثله في النجم لكن الظاهر انه ماخوذ من المنتهى وقد اشار الى المثل
في عبارة المنتهى والتكرار فيها الاردبيلي في شرح الارشاد نعم قال في السرائر ويجب في ارباح التجارات والمكاسب وفيما يفضل من الغلات والزراعات **مسئلة**
لا اشكال ولا خلاف في ان الخمس انما يجب في الارباح المذكورة بعد وضع المؤنة منها ولذا عبر كثير منهم بما يفضل عن المؤنة من الارباح والمراد من المؤنة غير
مؤنة التحصيل التي قد مر استثناؤها في الغنيمة والغوص والمعدن والكنز فان استثنائها هنا اوضح مما تقدم اذ الربح والفائدة الواردين في النص والفتوى
لا يصدقان الا بعد مؤنة التحصيل فالمراد هنا مؤنة الشخص وحكي الاجماع على استثنائها عن الخلاف والسرائر وظاهر الانتصار ومجمع الفائدة وغيرهما وفي المعتبر
والمدارك كما عن المنتهى والذخيرة دعوى الاتفاق وفي شرح المفاتيح انه اجماعي بل ضروري المذهب ويدل عليه قبل ذلك الاخبار المستفيضة الواردة في ذلك
الا ان المتيقن مما ورد منها بقوله الخمس بعد المؤنة كما في رواية البزنطي والهمداني مشكل بعد الاستدلال به على اعتبار اخراج مؤنة التحصيل في المعادن والكنز
والغوص وارادة مطلق المؤنة ليكون دالا على استثناء كل مؤنة خرج ما عدا مؤنة التحصيل في الكنز واخويه تكلف جدا فالاولى في الاستدلال بغير ذلك من النصوص
مما تقدم اكثرها مثل قوله في رواية النيشابوري المتقدمة الواردة في الحنطة الباقية بعد مؤنة الضياع لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته فانها صريحة في مؤنة
الشخص لا في مؤنة تحصيل الحنطة ومثل قوله في رواية الاشعري المتقدمة الخمس بعد المؤنة فان ملاحظة السؤال تدل على ارادة مؤنة الشخص لان كثيرا من
الاستفادات والصنايع لا يحتاج تحصيلها الى ازيد من مؤنة الشخص ومثل قوله في رواية علي بن راشد اذا امكنهم بعد مؤنتهم ومثل قوله ع في مكاتبة الهمداني
التي قرأها ابن مهزيار الواردة في حمل الضيعة عليه الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وبعد خراج السلطان وقريب منها مكاتبة ابن مهزيار الطويلة ثم ان المتبادر
من مؤنة الشخص عند الاطلاق مؤنة السنة له كما يقال فلان كسبه يفي بمؤنته مع ان الاجماع على مؤنة السنة محكي عن صريح السرائر وظاهر الانتصار والخلاف
والتذكرة والمنتهى ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة ومبدأ السنة من حين ظهور الربح كما صرح به اولئك والمراد بالمؤنة كلما ينفقه على نفسه وعلى عياله
وعلى غيرهم للاكل والشرب واللباس والمسكن والتزويج والخادم واثاث البيت والكتب وغير ذلك مما يعد مؤنة عرفا وفي الغنائم ان الظاهر ان تتميم راس
المال لمن احتاج اليه في المعاش من المؤنة كاشتراء الضيعة لاجل المستغل والظاهر انه لا يشترط التمكن من تحصيل الربح منه بالفعل فيجوز صرف شيء من الربح
في غرس الاشجار لينتفع بثمرها ولو بعد سنين وكذا اقتناء اناث اولاد الانعام لذلك وقد قيد ذلك في بعض الفتاوى ومعاقد الاجماع بالاقتصاد
فان اريد به ما يقابل الاسراف فلا مضايقة وان اريد به التوسط ففي اعتباره نظر بل يمكن التامل في بعض افراد الاسراف اذا لم يعد معه عرفا اضاعة
المال وان كان شرعا كذلك لدخوله عرفا في المؤنة لكن الاقوى خلافه ثم انه قد عد جماعة من المؤنة الهبة والصلة والضيافة اللائقة بحاله واستقرب شيخنا
في المناهل التفصيل بين ما اذا كان لازما عليه شرعا او عادة وبين ما يكون مخيرا فيه فلا يكون واجبا ولا عادة فاستقرب عدم وضع ما كان
من قبيل الثاني وفيه نظر بل لا يبعد الوضع اذا كان لغرض صحيح في نظر العقلاء يوجب استحسان وقوعه منه وان لم يبلغ حد اللزوم عادة والاشكال في ذلك
ان اطلاق المؤنة منصرف الى المتعارف فيختص بما يحتاج اليه الشخص في اقامة نظام معاشه ومعاده على وجه التكميل الغير الخارج عن المتعارف بالقياس اليه فيشكل ذلك في
الاغنياء من حيث الغنى والشرف الصدقات المندوبة المتعارفة لامثال بناء المسجد فضلا عن الهدايا والتحف للسلاطين لغير غرض ملزم وان كان حسنا ثم انه لا

كتاب الخمس وبيانه

اشكال ولاخلاف ظاهرا في ان مقابل الدين الذي يستدينه عام الاكتساب تابع لما يصرف فيه فان صرف في مؤنة اصل الاكتساب او لمؤنة نفسه بالمعنى المتقدم فهو مستثنى من الربح وجهه واضح وان كان لغير ذلك مما لو اخرجه من الربح لم يحسب من المؤنة كاشتراء ضيعة فظاهر جماعة عدم استثنائه حيث قيدوا الدين بالمقارن بالحاجة اليه وهو مشكل لان ابراء الذمة من الدين محسوب من المؤنة عرفا وان كانت الاستدانة لا للحاجة وان كان لمجرد ولذا يجب اداء الدين السابق من مؤنة هذه السنة وان لم يكن مؤنة هذه السنة واما الدين السابق على عام الاكتساب فاستثنائه من المؤنة الان سواء كان كالمقارن او لا فان لم يتمكن من ادائه الا في هذا العام او تمكن ولم يؤد مع عدم بقاء مقابله الى هذا العام او مع بقائه واحتياجه الى ذلك المقابل يجب اداؤه سابقا احتاج الى تحصيله في هذا العام فالظاهر انه كذلك لانه من المؤنة وان لم يتمكن من ادائه قبل هذا او كان الوفاء باقيا الى هذا العام مع عدم الاحتياج اليه في نظائره ففي احتسابه من المؤنة وان قلنا بورود المؤنة على الربح دون غيره مما لا يتعلق به الخمس اشكال لعدم وضوح كونه من مؤنة هذه السنة وان وجب اخراجه فيها ولو كان للشخص مال لا يتعلق به الخمس ففي وجوب اخراج المؤنة منه او من الربح او منهما او بالتقسيط اوجه بل قيل اقوال خيرها اوسطها وفاقا للشهيد المحقق الثانيين وصاحب المدارك والذخيرة وشارح المفاتيح بل هو مقتضى ظاهر كل من عبر عن عنوان هذا القسم في فتواه او معقد اجماعه بما يفضل من الارباح عن مؤنة السنة لاصالة البراءة ولانه الظاهر من قوله الخمس بعد المؤنة بل هو مقتضى اطلاق المؤنة الشامل للمؤنة المحصلة للاخلاف ظاهرا في ان مؤنة التحصيل مستثناة من الربح لا غير ولقوله في رواية النيسابوري المتقدمة الوارد فيما بقي من اكرار الحنطة بعد اخراج العشر ومؤنة الضيعة حيث قال لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته فان الظاهر ان قوله مما يفضل تقومه مضافا الى ترك الاستفصال في الجواب لظاهر قوله في مكاتبة ابن مهزيار الطويلة ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف السدس والتحقيق ان كان المال الاخر مما يحتاج اليه في الاكتساب كرأس المال في التجارة وما يحتاج اليه في الزراعة فلا ينبغي الاشكال في عدم كون المؤنة منه وكذا لو كان مما لا يحتاج ولكن لا تجر العادة بالانفاق وكذا لا يحتاج اليه كالزائد عن مقدار الحاجة من راس المال فالظاهر انه كذلك ايضا وان كان مما جرت العادة بصرفه في المؤنة كنقد الحنطة والادام او نحو ذلك فالظاهر عدم وضع ما قابله من الربح من المؤنة عن ما يحتاج اليه مما عدا ذلك ولذا يكتفى بالدار المورث ونحوها وان لم تجر عادة فيما نحن فيه اشكال نظرا الى ان جميع ما ذكر للقول الاول لا يخلو عن مناقشة لقوة احتمال ورود الجميع مورد الغالب من الاحتياج الى اخذ المؤنة من الربح فالتمسك بمثل هذه الاطلاقات في الخروج عن اطلاقات الخمس لا يخصّا الماخذ فيه مشكل بل الظاهر من كثير من الاخبار وجوب تحليل اصل ما يبقى كما هو مقتضى اطلاق قوله في الرواية المتقدمة ان الخياط ليخيط الثوب بخمسة دوانيق فلنا منه دانق وقوله في رواية ابن طاوس المتقدمة لقد يسر الله على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا اربعة الى غير ذلك فيكون وضع المؤنة رخصة مشروعة لدفع الضرر ومشقة التكليف وفي المسئلة محل اشكال الا ان الاصل الظاهر النصوص والفتاوى يقتضيان القول الاوسط خلافا للمحقق الاردبيلي والفاضل القمي في الغنائم فاختارا الاول لكن عبارة الاردبيلي غير مطلقة حيث قال فيما حكى عنه الظاهر ان اعتبار المؤنة من الارباح انما هو على تقدير عدم غيرها فلو كان عنده ما يمون به من الاموال التي تصرف في المؤنة عادة فالظاهر عدم اعتبارها فيما فيه الخمس والظاهر انه احترز عن الاموال التي تصرف في المؤنة عادة كاصل المال في التجارة وان كان كثيرا يكفيه التجارة ببعضه ونحو ذلك وقد صرح الثاني باختصاص الاشكال بالمال الاخر المستعد للصرف دون مثل راس المال ولم اقف على قائل بالثالث ولعل وجهه ان تخصيص المؤنة باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح فيوخذ منهما بالنسبة ثم انك قد عرفت انه لو اسرف فيما حسب عليه لان المستثنى هي المؤنة المتعارفة فيما اتلف واضاف فعليه عن انه ما فيه من حق السادة وقد صرح العلامة والشهيد والمحقق الثاني بانه لو قتر حسب بل سنظهر في المناهل عدم الخلاف فيه ولعله لما مر في الاسراف من ان المستثنى هي المؤنة المتعارفة فانما يتعلق بما عداها فمن كانت مؤنته المتعارفة مائة فالمستثنى من الربح هي المائة سواء انفقها ام زاد عليها ام نقص منها وفيه اشكال لان الظاهر من المؤنة في الاخبار ما انفق بالفعل على غير وجه الاسراف ولعل المراد بقيد المؤنة المتعارفة في الاخير لا يتعلق بها الخمس سواء صرفت ام لم تصرف فقولهم في فتاويهم ومعاقد اجماعهم ما يفضل عن مؤنة السنة ما يبقى بعد ما صرف في المؤنة المتعارفة لا ما عدا مقدار المؤنة المتعارفة لان المؤنة المتعارفة تختلف باختلاف الانفاق وليس لها امر منضبط حتى يلاحظ استثناؤه فكلما وقع فيها في الخارج فهو منها ولو تبرع متبرع بمؤنته فالظاهر عدم وضع مقدار المؤنة لما يستحق من الغير بما ينفقه فعلا بل كذلك لو اختار المؤنة كلا او بعضا من المال الاخر الغير المخمس فليس له الاندار من الربح وما نقل من اخبار اخراج المؤنة من الربح فمعناه جواز الاخراج من الربح لا استثناء مقابل المؤنة من الربح وان اخرجها من غيره او اسقطها بتبرعها او تركها الشخص تقتيرا وقولهم ان الخمس فيما يفضل عنا ما يفضل عما ينفقه فعلا لا ما عدا مقابل المؤنة نعم لو اراد وضع المؤنة قبل صرفها فله وضع ما يعلم او يظن انه سينفق في هذا المقدار فان نقص انه لم ينفق الجميع لو تبرع متبرع فيشكل وجوب الخمس في الباقي فالمؤنة هنا نظير مؤنة تحصيل الارباح وغيرها فكما ان العبرة بما يصرف فعلا ولو على وجه الدقة والمضاربة ولا يجب له التماس الحاصل بينه وبين المتعارف الوسط ولا يوضع ما يقابل تبرع المتبرع فكذا هنا ولذا تامل في ذلك الفقيه الاردبيلي وبعد جمال الدين الخوانساري بل صرح في كشف الغطاء باختيار العدم وهو الاقوى مضافا الى عموم ادلة الخمس فيما يبقى والمتيقن خروج ما بذل فعلا مع انه فيه بالاقتصار للاحتراز عن الاسراف في الانفاق ثم ان الحول عرفي مبدؤه هنا على المشهور فيجب الخمس فيما يفضل عن المؤنة من الربح عند حصوله عن تحليه وجواز انتظار الحول متمسكا بما دل من النص والاجماع على ان الخمس بعد المؤنة الحاصل بطول سنة اذ ما فضل بعد ذلك شيء اخرج منه الخمس من قليله وكثيره قال دامت بقاه فالمؤنة لا يعلم بها الا بعد مضي سنة لانه ربما ولد له الاولاد

كيفية اخراجه واحكامه

ويزوج الازواج او ملك دارا ومسكنا ومات دابته التي يحتاج اليها او اشترى خادما لا يحتاج اليها او دابة يحتاج اليها الى غير ذلك مما يطول تعداده والفرق نعم ما اطلق الا بعد هذا جميعه او وجه عليه شيء الا فيما يفضل عن هذا جميعه طول السنة انتهى وفيه ان المراد بالبعدية في النصوص والفتاوى ليس التاخر من حيث الزمان حتى يكون معناه توقيت وجوب اخراج الخمس بما بعد زمان صرف المؤنة كيف ولو كان كذلك لوجب بعد السنة صرف خمس تمام الربح فتعين ان يكون المراد تاخر تعلق الخمس بالمال من حيث اضافته اليه وثبوته فيه عن تعلق المؤنة بهذا الاعتبار يعني انه لا يتعلق في مال اخراج الخمس والمؤنة منه كليهما فلا يكون في الربح الذي يكون الفاخر في ما بين والمؤنة التي عنى خمسها مثلا بل يلاحظ تعلق الخمس بالمال بعد تعلق اخراج المؤنة به ولازم ذلك خمسها مثلا الى اربعة اخماس الى ما بعد المؤنة فلا يجوز ان يصير الخمس الى اصل الربح لان المؤنة تضاف اليه المفروض عدم اجتماعهما في الاضافة والتعلق وهذا لا دخل له بزمان اخراج الخمس بالاضافة الى زمان اخراج المؤنة ولما كان هذا المعنى مراد فاما من هذه العبارة الواردة في الفتاوى والنصوص ومعاقد الاجماع اتفاقا فهي من الحمل لم يمكن ارادة المعنى الاول وهو التاخر من حيث الزمان والا لزم استعمال اللفظ في المعنيين فافهم واما ما ذكره من عدم العلم بكمية المؤنة ففيه مع انه لا يستحيل الى حصول العلم بكمية المؤنة او الظن المعتبر ولو بضميمة اصالة عدم حدوث مؤنة اخرى ان عدم العلم بها لا يوجب عدم تنجز الوجوب في الواقع غاية الامر تزلزله في الظاهر وكونه مراعى بعدم حدوث مؤنة اخرى وهذا غير اعتبار الحول فيه نعم قد يشكل الامر من جهة عدم العلم بكونه ما يدفعه خمسا اذ لعله لا يبقى فاضل على المؤنة الا ان يدفع ذلك بالتمسك باصالة عدم حدوث سبب اخر ثم لو دفع الخمس وتبين زيادة المؤنة ففي ظاهر المسالك وحاشية الارشاد انه يرجع على المالك ولعله انما دفعه خمسا على اصالة عدم حدوث مؤنة اخرى تملكه الاخذ فلا وجه لاسترداده الزائد وان بقي عينه بل يمكن ان يقال ان مقتضى قولهم يجوز تاخير الخمس احتياطا للمكلف هو تعلقه واقعا بالمستفاد في اول استفادته بعد اخراج مؤنته منه بحيث خطر حاله في ذلك الوقت وانما صار موسعا الى اخر الحول عنطة للمكلف في كل جزء من الوقت يريد اخراجه يلاحظ المؤنة بحسب ذلك الجزء من الوقت وليس معنى ذلك ان تجدد المؤنة يكشف عن عدم تعلق الخمس في اول الوقت ذا الاحتياط للمالك في مقابلة تعسر استرداده من المستحق وهو مما لا ينبغي ملاحظته وجعله احتياطا بل الظاهر من الاحتياط للمالك عدم خسارته بان يذهب عليه الخمس مع ان اللازم على هذا عدم جواز التاخير اذا لم يتحقق الاحتياط بان يعلم بعدم تجدد المؤنة والخسارة وبما ذكرنا يندفع ما يورد على ما ذكره الشهيد والمحقق الثانيان اولا بالنقض بما لو دفع الزكوة على تقدير سلامة ثمان تالفا وقد حكم بالاسترداد مع بقاء العين او اخذها من كونه مال اخر مع لقائه والتلف اذا تلف لم يكن الا بضرر المالك الحال وثانيا بان زيادة المؤنة يكشف عن نقص الخمس لانه انما يجب بعد المؤنة فالواجب في هذه السنة خمس الفاضل عن المؤنة الواقعية لا ما اعتقده مؤنة ويمكن ضعفه بان وضع المؤنة من باب الرخصة للمالك كما يستفاد من الاخبار فاذا اقدم المالك على الدفع من الابتداء تعويلا على اصالة عدم مؤنة اخرى فلا يجوز له الاسترداد ومنه يظهر الفرق بينه وبين مسئلة الزكوة فان المدفوع على تقدير المال ليس زكوة له لكن الانصاف ان ما ذكراه لا يخلو عن نظر ومنع سيجيء بيانه في اخر المسئلة المكاسب ثم ان الظاهر تعلق الوجوب بمجرد ظهور الربح من غير حاجة الى الانضمام او الاستقرار بمجرد ذلك ولو خسر وربح فالظاهر جبران الخسارة بالربح اذا اتفقتا في تجارة واحدة بان اخذ شيئين صفقة فربح في احدهما وخسر في الاخر ولو كانا في مال واحد في تجارتين فان كان كلاهما متعاقبين في مال واحد فالظاهر ايضا الجبران وذهب بعض مشايخنا الى عدم جبر الربح المتاخر للخسارة المتقدمة وله وجه على مذهبه مع ان مبدأ الحول ظهور الربح اذ اراد الخسارة المتقدمة على الربح الاول كما هو ظاهر اذ المتعقب للربح فيجبر بالربح المتقدم ولا يحتاج الى الانجبار بالمتاخر ولو كانا في ماليين ففي الجبران اشكال اقربه ذلك كما قطع بالجبران في الدروس وعلله بعض بان المناط الارباح الحاصلة في تجارة كل عام لا في خصوص كل مال واما التالف من المال فلا يجبر بالربح قطعا لان التلف لا يمنع صدق الاستفادة على الربح وجبر التالف ليس من المؤنة

مسئلة لا اشكال في ان مؤنة الحج من المستثنى اذا وجب في عام الاكتساب ولو حصلت الاستطاعة من فضلات سنين متعددة وجب كل سنة اخراج خمس ما فضل لسبق تعلق الخمس على وجوب الحج وهذا بخلاف غير الحج من الواجبات الشرعية والعرفية التي يجب تحصيل الاستطاعة لها كالكفارات والغرامات وشراء الدار ونحوها مما يلزم عرفا فان ما يفضل عن مؤنة سنة ان لم يف بذلك الامر اللازم الا ان حفظه لضم اليه ما يفضل عنه في سنة اخرى فيحصل بذلك الامر اللازم معدود عرفا من المؤنة والاقوى اخراج مؤنة الحج من ربح عام الاكتساب وان حصل معظم الاستطاعة من الفوائد السابقة بناء على ما اخترناه من اخراج المؤنة من الربح وان كان له مال اخر ولو فاته الحج في عام الاستطاعة فان كان لعذر فلا يستثنى مؤنته وان كان عمدا عصيانا فهو بمنزلة التقتير يحسب له لا الاقوى لعدم لما مر من اعتبار الفعلية في الانفاق دون الشأنية ثم ان الاظهر في الروايات والفتاوى ان المراد بالعام هو السنة التي يحصل فيها الربح عرفا ويلاحظ المؤنة بالنسبة اليها اما مبدأ حول المؤنة فيما يحصل بالاكتساب هو زمان الشروع في الاكتساب مما لا يحصل بفعل اختياري لو مثلنا به زمان حصوله خلافا في الاول يجعلونه زمان ظهور الربح بل جعله بعضهم مما حصل اما الاول فلان المتعارف وضع مؤنة زمان الشروع في الاكتساب من الربح المكتسب فالزارع عام زراعته الشتوية من اول الشتاء وهو زمان الشروع في الزرع يلاحظ المؤنة ويأخذ من فائدة الزرع مؤنة اول السنة الاشتغال الى اخر الحول واما الثاني فلان تحديد زمنه السابقة اليه على السواء فلا وجه لعد بعضها من سنة الربح من حين ظهوره والحاصل ان الحول تعارف بين الناس في اضافة الربح اليه واخراج مؤنة من ذلك الربح فمثل الزارع والتاجر والصناع انما ياخذون من مستفادهم مؤنة حول الاشتغال

فمن لم ينفقون على الربح المرجو ويستند بنون عليه بل قد يكون ظهور الربح في آخر السنة كما يتجر فاذا ثمن الطعام ونحوه من امثاله وربما من الربح
الحاصل بعد اخراج المؤنة منه فاندفع ما توهمه بعضهم من ان الامر بوضع مؤنة العام من الربح لا يتحقق الا بان يتأخر الحاصل من الربح فلا بد ان يكون
مبدء حين ظهوره وفيتاه يعرف مما عرفت بل من ملاحظة العرف في صناعاتهم ولو فرضنا انه تعارف في شيء اخذ مؤنة حول ما بعد حصوله كان هو المتبع مثل
من يوجر ضيعته بمقدار من حاصلها فان الظاهر ان المتعارف فيه مثلا ان يؤخذ من الحاصل مؤنة سنته المستقبلة وبالجملة فالمراد بالحول حول الربح وهو مختلف فقد
يكون زمان ظهور الربح اول الحول وقد يكون آخره نعم لو لم يكن تعارف فهذه الحول من حين وجود الفائدة لان نسبة الازمنة السابقة عليه الى السواء فلا وجه
لعد بعضها من حوله كما لا يخفى فاطلاق عبارة الدروس ان مبدء الحول الشروع في التكسب مخصص بالمكاسب المتعارفة مثل الامثلة المتقدمة فان الفرق بين القولين
المذكورين مما لا يخفى فان حول الزراعة من اول الشتاء الذي هو اول زمان الاشتغال بها الى اول شتاء آخر على الثاني ومن اول الصيف وهو ما حصل الربح الى آخر
الصيف فقد يتفاوت المؤنة بما يعتبر ... في اول الشتاء بما كان ادائه من المؤنة على القولين اما على الثاني فلانه بعض الحول واما على غيره فلان الدين السابق
على المؤنة ثم انه اذا حصل ربح بعد ربح فان اتحد زمان التكسب فلا اشكال على الثاني من اتحاد اولهما في اتحاد آخرهما حتى انه لو اتفق حصول ارباح متعاقبة مترتبة على
التكسب الذي شرع فيه في اول رمضان وانقضى حصول الآخر منها في رمضان المقبل كان آخر السنة آخر حولها ولا يجوز ان يوضع منه المؤنة العام المستقبل كما لو زرع
من الخضراوات ما له لقطات متعددة او زرع منها او من الحبوب اجناسا متعددة يحصل في ازمنة متعاقبة فان اختلف زمان التكسب فمبدء حول كل ربح زمان الشروع
في تكسبه والمؤنة في الزمان المشترك بينهما موزع عليهما ويختص كل بمؤنة زمانه المختص به فاذا شرع في اول الشتاء بزراعة الحنطة والشعير وفي اول الصيف بزراعة
الزرع الصيفي كان مؤنته من اول الشتاء الى اول الصيف مخرجة من فائدة زرعه الشتوي ومن اول الصيف الى اول الشتاء الآخر موزعة على كلا الزرعين ويخرج ح
خمس الشتوي لتمام سنته الى اول الصيف الآخر مخرجة من الصيفي ويخرج ح خمس الصيفي لانقضاء حوله هذا هو الذي يقتضيه النظر الجليل في الاخبار ان للمستفا
منها وجوب الخمس في كل مستفاد وبعد تقييد ذلك بما بعد المؤنة يصير الحاصل ان كل مستفاد فيه الخمس بعد اخراج مؤنة السنة منه لكن لا ريب ان مراعاة هذا قد يؤدي
الى الحرج الشديد كما لو اكتسب كل يوم شيئا بل كل ساعة شيئا فان مراعاة حول مستقل لكل ربح جديد متعذر او قريب منه وهو منفي بالعقل والنقل مضافا الى
السيرة القطعية مع ذلك كله فهو موقوف على كون ربح ربح موضوعا ومورد للخمس في اخبار المكاسب حتى يقال ان كل ربح وكل فائدة فيها الخمس بعد وضع المؤنة منها
وهو ممنوع بل ظ قوله ع الخمس بعد المؤنة بعد سؤال السائل بقوله هل الخمس على جميع ما يستفيد الرجل من جميع الضروب وعلى الصناع ان المراد بالمؤنة مؤنة سنته
التحصيل الصناعة فيكون جميع ما يستفاد من اول التكسب الى تمام السنة كمستفاد واحد يخرج الخمس مما فضل منه عن المؤنة واظهر من ذلك رواية علي بن راشد المتقدمة
الدالة على وجوب الخمس في المتاجر والضياع بعد وضع المؤنة فان وحدة المؤنة الموضوعة من التجارة والضياع مع حصول الارباح المتدرجة تدل على ان المستثنى من الجميع
مؤنة واحدة ولا يكون الا بان يكون لها سنة واحدة وكذا الرواية المتقدمة في استثناء مؤنة الضيعة فان الارباح الحاصلة من الضيعة قد تكون بتدريج
فاستثناء مؤنة واحدة اولها اول الشروع في الاسترباح او ظهور الربح على الخلاف المتقدم مع انه المتعارف بين الناس في الارباح الذي يجب عليه تقسيط المؤنة
عليها بل يخرج الربح الحاصل الاول فالاول في المؤنة فما بقي فاز بيده في آخر السنة من الربح الحاصل اجزاء بقية من مستفاد سنتهم الماضية فلا وجه لاستثناء المؤنة
المستقبلة منه لما عرفت من انه لا عبرة بحول الربح فهذا في الحقيقة يرجع الى القسم الاول فيكون زمان الشروع في التكسب في جميع الارباح المتعددة متحدا فالارباح
المتعاقبة بمنزلة الارباح المتعددة الحاصلة في زمان واحد ولهذا لا يفرق العرف بين صرف مجموع احدها في المؤنة وبين توزيع المؤنة على الكل في اطلاق التجا
القاطع البائع ثم ان ما ذكرنا واضح فيما لو كانت الاستفادات المتعددة بمنزلة استفادة واحدة كالمستفاد للتجار والصناع المستمرين على شغلهم طول الحول
فان متعلق الخمس فيها شيء واحد عرفا وهو الحاصل من مجموع الاستفادات وهذا هو المقيد بما بعد المؤنة فالمراد سنة هذا الامر الواحد واما الاستفادات المتعددة
التي ليس لها جامع واحد فتفصيل الطلب فيها يحتاج الى التفطن فيما نحن فيه لامر آخر وهو ان مثل الآية الشريفة واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وقوله ع في موثقة
سماعة الخمس في كل ما افاد الناس من قليل وكثير ولا ريب في افادته للعموم بالنسبة الى افراد المستفاد والمغنوم وهل هو بالنسبة الى افراد الاستفادات عام بمعنى ان لكل
مستفاد باستفادة مستقلة يتعلق به الخمس فاذا استفاد عشرة دراهم فيتعلق بها الخمس واذا استفاد عشرة اخرى فيتعلق بها الخمس فيكون هذان المستفادان فردين
من العام تعلق بكل منهما حكم مستقل بلحاظ او انه ليس كذلك بل بعد استفادة العشرة الثانية يصير المستفاد عشرين ويتعلق به الخمس بهذا الاعتبار فهو فرد واحد الموضوع
في الآية والرواية فان قلنا بالاول فتقييد الحكم بما بعد مؤنة سنة الربح لا بد ان يلاحظ بالنسبة الى كل منهما فيحصل لكل منهما عام مستقل باعتبار ما استثني
منه من المؤنة فاذا اتفق اشتراكهما في تمام السنة او في بعضها فلا بد ان يوزع مؤنة الزمان المشترك بينهما فان قلنا بالثاني فالمقيد هو المجموع المستفاد بالاستفا
فلا يعتبر فيه الا سنة هذا المجموع فيستثنى مؤنتها من هذا المستفاد الواحد باستفادتين ويخمس الباقي وحيث ان الظ الشامل في الاخبار هو الوجه الثاني كان
حكم ما ذكرنا وجه الظهور ان جملة الموصول في الآية والرواية [illegible] فالمراد بالموصول مجموع الحاصل بالاستفادات المتعددة ولذا لو استفاد
درهما باربعين استفادة كل مرة نصف درهم يصدق عليه انه استفاد عشرين فان قلت الحكم بوجوب الخمس يتعلق بالمستفاد بالاستفادة الاولى لا محالة لتحقق الجنس تقييد
الحكم بما بعد وضع مؤنة سنته فالاستفادة الثانية ايضا سبب مستقل لثبوت الحكم ايضا فيما استفيد بتلك الاستفادة فيتعدد الحكم وتقييد كل منها بما بعد وضع مؤنة سنته قلت تعلق الخمس

بالمستفاد اولا مسلم لكن من حيث تحقق جنس المستفاد فيه ولما استفاد العشرة الثانية مجموع يصير العشرون اذ بعد ملاحظة الجنس في الاستفادة مستفاد واحد بخمسه
الاستفادة فيتعلق وجوب الخمس ولا يصح ح ان يلاحظ العشرة الثانية فردا آخر للعام مغاير للفرد الاول اذ بعد ملاحظة الجنس في الاستفادة ليس العشرة مجموع ما استفيد
بجنس الاستفادة بل بعضه المفروض ان للموصول عموما بالنسبة الى اجزاء كل مستفاد كما ان له عموما بالنسبة الى افراده نعم هذه العشرة الثانية بخصوصها مجموع المستفاد بخصوص هذه
الاستفادة الثانية وليس هو المراد من الاستفادة نعم لو قلنا بان المراد بالموصول كل فرد مستفاد باستفادة مستقلة كان العشرون فردين من الموصول ولا ريب في انه
خلاف الظ وبقية على ما ذكرنا ان في صورة وحدة زمان الاستفادات المتعددة لا يتعلق بالمكلف حكما مستقلة فيقيد كل منهما بما بعد وضع المؤنة حتى يكون توزيع مؤنة
تلك السنة على الكل من باب الترجيح بلا مرجح فان ذلك تكلف لا يخفى مخالفته لظ المتفاهم بل يحكمون بان الخمس متعلق بالمجموع من حيث انه مستفاد واحد بجنس الاستفادة
فيخرجون المؤنة عنه من اي جزء كان وقد يصرفون مستفادا واحدا بجملته في المؤنة ولا يخطر ببالهم توزيع ولا ضمان لمقدار الخمس من المستفاد المصروف بتمامه ولا يفهمون
من الاحكام ثبوت احكام متعددة لكن لا يخفى ان هذا كله مناف لما اخترناه في مسئلة اخراج الغوص واستخراج الكنز دفعات متعددة ان الظ من قوله ما يخرج
من المعدن وما يخرج من البحر هو الدفعة او الدفعات التي لها جهة اتحاد عرفا وما نحن فيه من هذا القبيل فالانصاف ان الحكم بكون ما يتجدد بالاكتساب الجديد
في آخر السنة بعد حصول الربح من كسب آخر في اولها متعددا من تتمة تلك السنة في غاية الاشكال وقد عرفت ان موارد السؤال في اخبار المؤنة لا تشمل مثل هذا
فالرجوع فيه الى مقتضى وجوب الخمس لغير اخراج مؤنته منتقضا لا يخلو عن قوة مع ان هنا كلاما آخر على فرض عدم ظهور الادلة الا ان في الاستفادات المستقلة
هو ان الثابت من اخبار المؤنة تقييد وجوب الخمس في المستفادات المتعددة باخراج مؤنة واحدة لسنة المجموع فاخراج مؤنة سنة مستقلة لكل واحد لو بتوزيع الزمان
المشترك بينهما عليهما مما لا دليل عليه فيرجع الى اطلاقات الخمس مثلا اذا استفاد الانسان في اول رجب عشرين واستفاد بعد عشرة اشهر ايضا مائة فالمتيقن من قوله
الخمس بعد المؤنة مؤنة سنة جنس ما استفاد لا سنة خصوص هذا المستفاد اذ ليس في الاخبار ولا في الفتاوى تخصيص السنة بخصوص المستفاد والمتيقن سنة جنس المستفاد
والحاصل انه لم يعلم من ادلة المؤنة لا من الاخبار ولا من معاقد الاجماع انه اذا استفاد في آخر السنة شيئا آخر لا بد ان يفرز من هذا الخصوص مؤنة سنة مستقلة يبدأ
بعضها في بقية السنة السابقة فيجب الرجوع فيه الى عموم ما الخمس نعم لو حصل المستفاد بعد تمام سنة الاولى فلا مناص عن استيناف سنة له **فرع** ثم ان الكلام في نوع
وجوب اخراج الخمس بعد الحول بل بعد التمكن من تعيين المؤنة والعلم ببقاء ما يصرف فيها الى آخر الحول وان لم يتم الحول كما تقدم في وجوب الزكوة وكيف كان فقطع الاص
المشهور الحكم بجواز التاخير الى الحول ان اراد واما بعد حصول العلم بالمؤنة الراجع الى العلم بوجوب هذا المقدار من الخمس عليه في هذا الآن فالاظهر ان يحمل كلامهم على
الغالب من عدم العلم او يقال بجواز التاخير وان علم المكلف بالمؤنة وبمقدار ما يجب عليه نظرا منه الى كثرة تخلف علوم الناس وانكشاف كونها جهلا وهذا لا ينافي
حجية العلم ووجوب العمل بمقتضاه اذ المقصود ان تجويز الشارع بملاحظة ما ذكرنا عدم اناطة الحكم بالامر الواقعي حتى ينافي حجية العلم وعدم جواز التصريح بعدم جواز العمل
فيحكم بجواز تاخير اداء الخمس عن وقت تنجز التكليف به وبجعله واجبا موسعا الى حول تام **مسئلة** لو جعل الغوص او استخراج الكنوز او المعادن مكسبا
فهل يتعلق خمس آخر بها بعد اخراج مؤنة الحول ام لا وجهان من قاعدة الجمع بين تخصيص الادلة الدالة على تعدد الاسباب ومن قوله ع لا ثنيا في صدقة بناء على
اطلاق الصدقة على الخمس كما ادعي في الرياض شيوعه مضافا الى ظهور اخبار ثبوت الخمس في الغوص واخويه في عدم وجوب ازيد من ذلك فيهما مع كونها في مقام البيان
سيما بعض الاخبار الواردة في الغنيمة مثل رواية الحلبي عن الرجل من اصحابنا يكون سهم في لوائهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسها ويطيب له وما ورد من قوله ع خذ
مال الناصب وابعث الينا بالخمس ونحوه غير واحد مما ورد في الكنز والمعدن والغوص مما ظاهره مقام البيان ولا يجدي هنا دعوى كون الاطلاق في مقام بيان حكم العنوان
الخاص لان المقام في كثير منها مقام بيان جميع ما يجب في ذلك العنوان من كل جهة كما لا يخفى على الناظر فيها مع ان في ادنى تامل على ان المستفاد من ادلة الغنيمة سيما بعض
الاخبار المفسرة ان لكل موارد الخمس عدا ارض الذمي المشترى والحرام المختلط بالحلال عنوانا واحدا وهي الغنيمة بل يظهر من بعض دخولهما فيهما ايضا فليس
هنا عنوانان متغايران تعلق الخمس بكل منهما حتى يكون في مادة اجتماعهما خمسان او اكثر بل الكل غنيمة الا ان لبعضها شروطا اخر مغايرة لشروط غيره فتدبر
وفي المحكي عن تحف العقول عن مولانا ابي الحسن الرضا ع فيما كتب الى المامون ان الخمس في جميع المال مرة واحدة **مسئلة** المحكي عن الشيخين والمتاخرين
وجوب الخمس في كل ارض اشتراها ذمي من مسلم عن الغنية دعوى الاجماع عليه وعن العلامة في المنتهى نسبته الى علمائنا وعن كنز العرفان ومجمع البحرين نسبته الى اصحابنا
للصحيح الى ابي عبيدة الحذاء عن ابي جعفر ع ايما ذمي اشترى ارضا من مسلم فان عليه الخمس ونحوه مرسلة المقنعة عن الصادق ع وتامل في الحكم بل انكره بعض متاخري
المتاخرين وعلله بعضهم بان مذهب مالك من العامة ان الذمي اذا اشترى شيئا من الاراضي العشرية ضوعف عليه العشر فيؤخذ منه الخمس فلعل الرواية
واردة تقية عن مذهبه هذا عجيب لعدم دلالة الرواية على خصوص الارض العشرية مع ان اخذ العشر فيها اذا زرعها فخرج ما بلغ النصاب بشرائطه من الغلات
الاربع وتقييد مورد الرواية بذلك كما ترى مع ان احتمال ورود الخبر تقية لا ينفك مع سلامة الخبر الصحيح عن المعارض عدا بعض العمومات اللازمة التخصيص
به بعد صراحة دلالته وصحة سنده واعتضاده بعمل المشهور بل بعد المخالف عدا ما ربما يظهر من بعض لاجل اهمال ذكر هذا القسم في موارد الخمس مع ان
ظهور مذهب مالك في زمن الباقر ع غير معلوم لانه لم يكن كابي حنيفة في الاشتهار مع ان الموجود في مرسلة المفيد قول الصادق عليه السلم فان عليه فيها
الخمس وهي كالصريح في تعلق الخمس بالارض لا بالزرع المزروع فيها وكيف كان فلا اشكال في الحكم ولا في ان المراد بالخمس هو الخمس المصطلح فيصرفه مصرفه

لانه المتبادر من النص وان لم نقل بثبوت الحقيقة الشرعية في لفظة الخمس لا بطريق النقل ولا بطريق الاشتراك اللفظي بينه وبين المعنى اللغوي مضافا الى
ما قيل من القول بصرف الخمس فيها بغير مصرف سائر الاخماس هل الارض تختص بارض الزراعة كما يظهر من الشيخ وابن حمزة او تعم المساكن والبساتين
ظاهر اطلاق كلامهم الاتيان هو العموم وان صرح في المعتبر والمنتهى ... الاعتراف باطلاقهما بان الظاهر ان مرادهم خصوص ارض الزراعة لكنه ... في فهم مرادهم
منشأ تبادر الخصوص من اطلاق النص والفتوى ويدفعه ان المتبادر المذكور انما هو في مقابل اطلاقه على ما يشتمل على البناء والاشجار فان الظاهر انه يعبر عن ذلك
بالدار والبستان لا الارض واما الارض الخالية عن بناء وشجر المقصود منها البناء والغرس لا اشكال في عدم خروجها عن منصرف اللفظ فيشملها الرواية والفتوى ثم
الحكم في المبنية والمغروسة بعد تسليم الفرق اللهم الا ان يريد القائلان بارض الزراعة القابلة لها وان اشتريت للبناء والغرس فيكونان من القائلين بالفرق
لكن الظاهر ان مرادهما ما يعم البياض المشترى للغرس لصدق ارض الزراعة عليه كالمشترى للبناء من بين العمران والدور وان كان بياضا قابلا للزرع وكيف كان فالظاهر
من الرواية استقلال الارض بالشراء لا انما ينصرف اطلاق اضافة الاشتراء الى الارض فلا يعم ما في ضمن الدور والخانات اذا بيعت مع ابنيتها البانين فان ثبت عدم
الفرق بين البياض المستقل بالشراء وبين غيره فهو والا فلا بد في الارض المشتراة في ضمن الدور ونحوها من الرجوع الى الاصل لعدم انصراف النصوص والفتاوى
اليها وما ذكرنا من الانصراف انما هو من جهة ظهور اشتراء الارض في غير ما كان في ضمن الدار والبستان لا لاجل ظهور الاشتراء في الاستقلال والا لم
يخرج منصرفه ما اذا اشترى ارض زراعة مع غرس اذ لا ريب في دخول مثل ذلك في منصرف اللفظ بل لا يبعد دخول ما لو اشترى الارض والبناء والغرس
الموجود فيها لكن لا بعنوان انه مجموع دار او بستان بل بعنوان الارض والشجر والارض والبناء بل لان الارض في خبر الاشتراء ظاهر في المراد بالاستقلال في
العنوانية لا في تعلق الشراء وليس دعوى الانصراف من جهة اطلاق نفس لفظ الارض فان الظاهر انه لا شاهد لهذه الدعوى من العرف ولهذا يقال لمن اشترى
الغرس والبناء الا نفس البناء انه اشترى ارضا هذا ولكن الانصاف ان الانصراف المذكور لم يبلغ حدا يخرج معه عن اصالة الاطلاق ولذا تراهم يعممونه من
الامكنة المتوطنة بعنوان الارض مثل الدور والبساتين كما في الارض المفتوحة عنوة ولذا فرعوا على ذلك بيع بيوت مكة زادها الله شرفا وكذا في مسئلة
حرمان الزوجة من الاراضي وهل الحكم المذكور يختص بالشراء كما هو ظاهر المشهور او يعم مطلق المعاوضة كما اختاره كاشف الغطاء او مطلق الانتقال
ولو مجانا كما هو ظاهر الشهيد فيه اشكال من اختصاص النص والفتوى بالشراء ومن عموم عنوانها المعاوضة ومن ان المناط هو الانتقال
كما يستفاد من نقل اقوال العامة والخاصة في المعتبر والمنتهى والتذكرة حيث ان ظاهر الاقوال المذكورة عن العامة في مقابل الامامية هو مطلق الانتقال
مضافا الى الاستدلال لهذا المذهب للامامية في المنتهى بقوله لنا ان في اسقاط العشر اضرارا بالفقراء فان تعرضوا لذلك ضوعف عليهم بالخمس ويؤيد
ما رواه الشيخ عن ابي عبيدة الحذاء فذكر الرواية المتقدمة وهذا الاستدلال وان كان في غاية الضعف من وجوه لا تخفى الا انه لا يخرج بذلك عن الدلالة
على ان مراد المستدل بل غيره من القائلين الذين استدل لهم بذلك هو مطلق الانتقال ولاجل ما ذكرنا عنون المسئلة في المفاتيح بالارض المنتقلة الى
الذمي ونسب الحكم فيها الى الاكثر والمسئلة لا تخلو عن اشكال ثم لا اشكال في انه لا يرتفع هذا الحق ببيع الذمي لها من المسلم او من آخر ولا بفسخه بالاقالة لانها
من حينها لا من اصل العقد نعم لو فرض القول بها بان تكون كاشفة عن عدم تحققها كما في التلف قبل القبض توجه عدم الخمس وظاهر الرواية كالفتاوى
تعلق الخمس بالعين وللحاكم الاخذ من الارتفاع وله اخذ قيمة العين ايضا بان يبيع الخمس على الذمي لكن عليه خمس هذا الخمس ايضا وهكذا وكيف كان لو كانت
الارض مشغولة ببناء او غرس على القول بعموم الارض فيقوم الارض مشغولة بالشاغل المذكور باجرة للمالك ويؤخذ خمس تلك القيمة ولو اراد ابقائها
واخذ ارتفاعها عن الذمي فلا بد من ان يلاحظ اجرة بقاء ذلك الشاغل فيه دائما ولا حاجة الى تقويم العين الا للتوصل الى معرفة اجرة المثل لان ...
... لتعرف ملكية المالك ولو نزل الذمي الشاغل باجرة على صاحب الخمس جاز ايضا **مسئلة** لو كانت الارض المبتاعة من المفتوحة عنوة فان كان نقلها
اليه على وجه ملكية العين بالاصالة كما اذا فرض ان الامام باع شيئا منها لمصالح المسلمين او اخرج خمسها واعطى لاهله فباعوه فلا اشكال في وجوب
الخمس في عينها اذا اشتراها الذمي واما ان كان بيعها تبعا للآثار الموجودة فلا اشكال ايضا في وجوب الخمس فيها بعد شراء الذمي ولو لم يخرج خمسها من حيث الغنيمة
فيخمس الكل ولا عينا وارتفاعا لاجل خمس الغنيمة ثم يخمس الباقي لاجل الانتقال الى الذمي ولا يبعد ذلك لكون الاشتراء واقعا على ما فيه الخمس فليس
هذا من بيع الصدقة ... بالنبوي وان قلنا بان المملوك نفس الآثار وانما يصح بيع العين في ضمن الآثار فيقع الاشكال في تعلق الخمس من ان الذمي
لا يملك رقبتها ليخمسها ومن صدق انه اشترى ارضا ولو تبعا وان لم يملكها حقيقة ولذا يقال انه اشترى الارض المفتوحة عنوة فعليه الخمس باعتبار
الارض تبعا للآثار وقيمة بل الارض من حيث انها مستحقة غير مملوكة بمال فعليه خمس ذلك المال ثم انه ذكر الشهيدان ان الامام يتخير بين اخذ الخمس من
العين واخذه من الارتفاع وقيل انه لا دليل على هذا التخيير للحاكم بل مقتضى قاعدة الشركة التراضي ولهذا قيل انه لعل مرادهما انه للذمي ان يمتنع من
العين ويقبل الارتفاع وللامام ان يلزمه باعطاء العين وان يقبل الارتفاع لو رضي به الذمي لا ان الزامه بالارتفاع مطلقا اذ لم يدل الحديث الا
على تعلق الخمس وهذا الوجه على بعده حسن **فرع** قال في الكشف لو شراها من الامام او نائبه وشرط عدم الخمس او تحمله عنه بطل الشرط ويقوى
بطلان العقد ايضا ولعل وجهه ان الخمس متعلق بالعين فاشتراط عدم تعلقه مناف للمشروع وليس من قبيل مجرد الحق حتى يسقط بالاسقاط في البائع

انه لو شرط

انه لو شرط سقوط الخمس فيه ... استقرب في المناهل السقوط عملا بالشرط ... انه لو ملك ذمي شيئا بعقد مشروط بالتنجيز فاسلم الناقل
قبل الاقباض اخذ من الذمي الخمس ثم لو اسلم المنتقل اليه قبل القبض سقط عنه ولو شرط البائع على الذمي اخراج الخمس بناء على قول بعض المتأخرين بعدم
وجوبه باصل الشرع فلا يبعد وجوبه عليه لانه ليس ابتداعا في الشريعة الاسلامية بل الزاما للمشتري بجبر بعض ماله الى اهل الخمس اذ لا يعتبر النية من الذمي
وعلى هذا القول فيصح ما عن بعض من ان الاحوط الاشتراط خروجا عن خلاف من اوجبه في هذه الارض لكن الوجوب واقع من صحة اشتراط هذا الشرط على
تقدير عدم الوجوب والتكان هو ... عن غاية الشرط تسلط المشروط له على الفسخ والغرض ان الفسخ لا يرفع وجوب الخمس اللهم الا ان يكون الفائدة الزام
الذمي بالوفاء بالشرط **مسئلة** اذا اختلط الحلال بالحرام فلا يخلو الحرام على اقسام اربعة الاول ان يعرف قدره وصاحبه فحكمه الشركة في العين بنسبته
الا ان يكون الخليط مما يستهلك بالاختلاط بحيث لا يعد له حال الاختلاط مالا فيجب القيمة على من اخلط سواء كانا متجانسين او متغايرين وسواء كان خلطه
بالامتزاج او بالاشتباه وسواء كان الامتزاج بالاختيار او بدونه الثاني ان يكون القدر مجهولا والمالك معلوما فان تراضيا على شيء بالمصالحة وغيرها
فلا اشكال وان ابى المالك فيحتمل وجوب دفع خمسه كما اختاره في التذكرة لما يجيء من الاخبار من التعليل بان الله رضي من الاشياء بالخمس وفيه نظر
ويحتمل وجوب دفع ما يتيقن الاشتغال به لاصالة براءة ذمته عن الزائد مع ان مقتضى يده او يد مورثه على الكل وصحة تصرفه فيما يقتضي ملكيته الكل الا
المقدار المعلوم حرمته مضافا الى استصحاب الملكية في بعض الصور مثل ما لو علم ان مورثه باع مالا ولم يقبض عدوانا وتردد بين الاقل والاكثر ويحتمل وجوب
دفع ما يتيقن معه البراءة لاصالة عدم تملك المشكوك واصالة عدم وجوب دفع الزائد عن المتيقن وعدم تملك الغير له لا يثبت جواز تصرفه فيما لم يثبت في
ملكه مضافا الى ما يشعر به تعليل تطهير الخمس في الاخبار بقوله ان الله قد رضي من الاموال بالخمس فان قيل شيء باعتبار المقدار الواقعي من الحرام الا ان الله رضي
عنه في هذا المورد بالخمس ولولاه لوجب اخراج الواقع ولو كان الحكم مع قطع النظر عن تشريع الخمس هو عدم الاعتناء بالشك لم يحسن هذا التعليل حيث انه
ظاهر في بناء التخفيف والترخيص بل كان تشريعه زيادة تكليف ثم لو ثبت بمقتضى اليد وبمقتضى اصالة بقاء الملكية ملكية المشكوك ظاهرا فلا يجري فيه هذا
الاصل ويحتمل القرعة في المقدار المشكوك بان يدفع ما يتيقن كونه للصاحب ويأخذ ما يتيقن كونه لنفسه ويقرع في المشكوك بعمومات القرعة ويحتمل اجبار المالك
على المصالحة في المقدار المشكوك بان يكون الحكم الشرعي في واقعة الصلح فان ابى كما مع وليه الحاكم اذا لم يقدر على اجباره بالمصالحة فيكون ما الصلح
في يده امانة ولعله لان الحكم بكونه لاحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح وما تقدم من اصالة عدم تملك ذي اليد للمقدار المشكوك لا يثبت جواز اخذه
للغير ولا وجوب دفعه لان الاصل عدم تملكه ايضا قال في كشف الغطاء ولو عرف المالك دون المقدار وجب صلح الاجبار انتهى وعليه فيحتمل ان لا يعين
الحاكم ما يتصالحان به اصلا لان الثابت هو الاكراه على اصل المصالحة ويحتمل ان يلزمهما بالمصالحة على النصف لان زيادة حصة احدهما كنقيصته
ترجيح من غير مرجح فيتصالحان على النصف نظير ما استودع احدهما دينارا والآخر دينارين فامتزجا ثم تلف احدهما بغير تفريط من المستودع
فان المشهور كما في رواية السكوني اختصاص صاحب الدينارين بواحد من الباقي وتنصيف الآخر بينهما والظاهر ان المناط هو ما ذكرنا من لزوم الترجيح بلا
مرجح ولا يخفى ان ما نحن فيه نظيره بل احد افراده لان المقدار المشكوك بمنزلة الدينار المردد بين الشخصين ومثله ما ورد في صحيحة ابن المغيرة في رجلين
كان معهما درهمان فقال احدهما الدرهمان لي وقال الآخر هما بيني وبينك من ان احد الدرهمين للاول والآخر بينه وبين صاحبه من غير تعرض لليمين منهما
او من احدهما فالظاهر ان المناط هو مجرد التنصيف بينهما في الدرهم المشكوك لعدم المرجح لاحدهما فالحكم في هذا وسابقه اشارة الى وجوب المصالحة عليهما في
مثل هذه الموارد ويؤيدهما ما ورد فيما اذا اشترى الرجل ثوبا بعشرين والآخر ثوبا بثلاثين فاشتبها فان المشهور كما في رواية اسحق بن عمار انه
يباع الثوبان ويعطى صاحب الثلاثين ثلاثة اخماس الثمن وصاحب العشرين خمسي الثمن فان الظاهر منها وجوب المصالحة بينهما فراعى هذا التنزيل
وجه ترجيح صاحب الثلاثين مع احتمال كون ما اشتراه لنفسه بالمال اشترى لصاحب العشرين بل ادون منه في القيمة ملاحظة ما هو الظاهر من كون
الثوب المشترى بثلاثين يزيد قيمته عادة على ثوب العشرين بمقدار خمس القيمتين ثم الاقرب من هذه الاحتمالات هي القرعة الا انها انما تجري في مقدار
دار الامر بين كون مجموعه له او لصاحبه لا فيما اذا احتمل الاشتراك بينهما على وجوه غير محصورة والروايات يعمل بها في مواردها لعدم استنباط مناط
منها على وجه القطع ولذا صرح الشهيدان في مسئلة الدنانير بقوة القرعة نظرا الى ان التنصيف مخالف للمقطوع به وحملت رواية الدرهمين على
ما اذا كانا في يدهما وحلف كل منهما على نفي استحقاق الآخر وعن العلامة في مسئلة الدنانير ان الدينار التالف يقسط عليهما اثلاثا فيجب على صاحب
الدينارين منه ثلثان وعلى صاحب الواحد ثلث كما اذا اتفق ذلك في قفيز اختلط مع قفيزين ثم تلف قفيز ثم ان هذا كله اذا كان المالك معينا او مشتبها
في قوم محصورين ويجيء الفرع لو قلنا بوجوب التخلص من كل واحد منهم بما يتيقن معه البرائة ويحتمل ان يقال انه يدفع الى الحاكم لهم من المال المذكور ما
يتيقن معه تخلص ذمته عن الحرام ويتولى القسمة بنفسه الحاكم ان امتنعوا عن الاجتماع على هذه القسمة بالمباشرة او التوكيل فيكون المال في يد الحاكم مرددا
بين قوم محصورين وعليه فيرتفع ما ذكره بعضهم من ... الاشكال من جهة لزوم ان يدفع الى كل واحد منهم ما يجب دفعه اليه مع الاتحاد وهو
خلاف عظيم واضعف من ذلك ما دفع به الاشكال من انه لا يجب لزوم ذلك عليه عقوبة لما صنع من الخلط بالحرام ولو كانوا غير محصورين فالظاهر انه يكل

في القسم الرابع القسم الثالث ان يكون القدر معلوما دون الصاحب في الظاهر ينبغي ان يتصدق به عن المالك مع اليأس عن الوصول اليه للروايات مثل رواية علي بن ابي حمزة
الواردة في حكاية صديقه الذي كان من كتاب بني امية لعنهم الله واصاب مالا كثيرا وندم على ذلك وسأل الصادق ع عن المخرج منه فقال اخرج من جميع ما اكتسبت في
ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت به ورواية فيض بن حبيب صاحب [illegible] ان قال كتبت الى العبد الصالح قد وقعت عندي مائتا درهم و
اربعة دراهم وانا صاحب فندق ومات صاحبها ولا اعرف له ورثة فرأيك في اعلامي حالها وما اصنع بها فقد ضقت بها ذرعا فكتب اعمل فيها واخرجها صدقة
قليلا قليلا حتى تخرج ولعله امره بالعمل بها واخراجها قليلا قليلا لعلمه بحاجته فامره بالعمل لينتفع به وصحيح يونس بن عبد الرحمن في الكافي قال سئل
ابو الحسن الرضا ع وانا حاضر فقال له السائل جعلت فداك رفيق كان لنا بمكة فرحل عنها الى منزله ورحلنا الى منازلنا فلما ان صرنا الى الطريق اصبنا بعض متاعه
معنا فاي شيء نصنع به قال تحملونه حتى تحملوه الى الكوفة وفي نسخة حتى تلحقوهم بالكوفة قلنا لا نعرف بلده ولا نعرفه كيف نصنع به قال اذا كان كذا فبعه و
تصدق بثمنه قال له على من جعلت فداك قال على اهل الولاية ويؤيد هذه الاخبار الكثيرة الواردة في التصدق باللقطة وما هو بمنزلتها منها رواية حفص بن غياث
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل من المسلمين اودعه بعض اللصوص دراهم او متاعا واللص مسلم هل يرده عليه قال لا يرده فان امكنه ان يرده على اصحابه فعل والا
كان في يده بمنزلة اللقطة يعرفها فان اصاب صاحبها ردها والا تصدق بها فان جاء صاحبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم فان اختار الاجر فله الاجر وان اختار
الغرم غرم له وكان الاجر له الى غير ذلك ويستفاد من هذه الرواية وغيرها مما ورد في اللقطة مضافا الى قاعدة اليد الضمان لو ظهر المالك ولم يرض بالتصدق وهنا
اخبار اخر مخالفة لما ذكرنا منها ما دل بظاهره على وجوب ابقاء المال على حاله ويمكن حمله على قبل اليأس عن صاحبه وعلى الجواز ومنها ما دل على اختصاصه بالامام ع
مثل رواية محمد بن القسم بن الفضيل بن يسار عن ابي الحسن ع عن رجل صار في يده مال لرجل ميت لا يعرف له وارثا كيف يصنع بالمال قال ما اعرفك لمن هو يعني نفسه ويمكن
اختصاصه بمورده من مال الميت الذي لا يعرف له وارث ويكون هذا من الانفال ولا ينافي الامر بالتصدق في رواية فيض بن حبيب المتقدمة لاذنه ع في صرفه على
الفقراء نعم في مكاتبة ابن مهزيار عد من جملة الفوائد والغنائم مالا يوجد ولا يعرف له صاحب فيمكن حمله على المال الملتقط لان الالتقاط نوع اكتساب وكيف كان
ففي روايات التصدق من جهة اشتمال المكاتبة على وجوب الخمس في الفوائد والغنائم ولو بعد حين لكن العمل بالمكاتبة مشكل نعم ينبغي مراعاة الاحتياط بناء
على ما حققناه سابقا من عدم حرمة هذه الصدقة على بني هاشم وان قلنا بحرمة مطلق الصدقات الواجبة عليهم لان هذه صدقة مندوبة يجب على الشخص ضمانها عن
المالك فهو كالصدقة الموصى بها عن مال الميت كما صرح بذلك الشهيد والمحقق الثانيان في مصرف صدقة الدين الذي لم يعرف صاحبه ولا وارثه نعم يظهر من اوهامه في
مسئلة [illegible] ان مصرفه مصرف الصدقات الواجبة بل صرح في مسئلة اللقطة وفيما نحن فيه بانها تصرف في مستحق الزكوة [illegible] ثم انه بعد ما فرضنا في هذا القسم
العلم بقدر الحرام فلا فرق فيما ذكرنا من وجوب التصدق بين العلم بكونه مساويا للخمس او ازيد او انقص لعدم انصراف الاخبار الآتية في القسم الرابع الا الى ما يشمل صورة العلم
بقدر الحرام كما هو ظاهر [illegible] وقد صرح باختصاص الخمس بالقسم الرابع في محكي السرائر والنزهة وكثير من كتب العلامة والدروس والبيان والتنقيح وحاشية الشرائع والك
ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة بل عن بعض انه المشهور اقول ولا يبعد دعوى عدم الخلاف في ذلك وان نسب الى ظاهر الخلاف واطلاقات الغنية والنهاية والوسيلة والنافع
والشرائع والتبصرة واللمعة والمحكي في المختلف عن الحلبي اطلاق الحكم بوجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام والظاهر انصرافها الى صورة عدم تميز قدر الحرام بقرينة التفصيل الآخر في
المعتبر والمنتهى حيث علقوا المسئلة بصورة عدم تميز المقدار والمستحق مضافا الى ان ظاهرهم حصر مستند الحكم في الروايات الآتية وستعرف ان ظاهرها بل
[illegible] تعليلها في صورة جهل المقدار [illegible] يمكن ان يقال ان التعليل انما يختص بصورة جهل المقدار الا ان فيه ايماء على اختصاص الخمس في المسئلة الآتية ببني هاشم
اشعارا بان مطلق الحرام المختلط بالحلال الموكول امره الى الشارع مصروف فيهم الا ان الله سبحانه رضي مع الجهل بمقداره بالخمس وحاصل ذلك انه لا فرق بين العلم
بمقدار الخليط والجهل به في وجوب صرفه اليهم اي قدر كان الا ان الله رضي عند الجهل بخمسه منهم فيتعين حينئذ هذا الكلام انما يتم في مال يكون امره
في نفسه ومع قطع النظر عن جهالة مقداره اليه فيكون الجهالة سببا [illegible] هذا المقدار [illegible] لا سببا لكون امره اليه [illegible] اختصاص المصرف في هذا القسم
ببني هاشم لا بمعنى وجوب الخمس كما يظهر من بعض بل بمعنى كون المخرج [illegible] الخمس ويؤيد ما ذكرنا ان ما تقدم من اخبار التصدق في مجهول المالك ظاهر في المال المتميز
دون المختلط ولم يعلم اجماع على عدم الفرق بين المختلط وغيره ويؤيده [illegible] رواية ابن ابي حمزة للمختلط وفيه نظر ودعوى تنقيح المناط بان يقال بعد ما [illegible]
خصوص التميز والاختلاط اذا كان قدر المال معلوما معاملته بمثلها فانه يجب صرف المقدار الواقعي من الحرام في مصرف الخمس اي فرق بين كون ذلك المقدار
المخلوط معلوما للمكلف ومجهولا له مع ان العلم بالقدر لو اوجب التصدق لزم في القسم الرابع التصدق ولو بالقدر المتيقن فلا يبقى مورد للخمس ودعوى ان العلة انضمام
الشك الى القدر المتيقن مدخلا فيجب التصدق بالقدر المتيقن اذ علم عدم الزائد عليه ويصرف في الخمس اذا احتمل وجود زائد عليه وبين بان يدفع بتنقيح المناط هذا مضافا الى
معارضة الروايات المتقدمة الامرة بالتصدق بما دل على اختصاصه بالامام اما رواية ابن حبيب المتقدمة الواردة في مال الميت فيما عرفت من رواية ابن فضيل المتقدمة الدالة
على اختصاص هذا المال بالامام ع فيكون الامر بالتصدق من باب الاذن بل ظاهر رواية ابن حبيب يأبى الحمل على الفتوى لاشتمالها على التكسب بذلك المال واخراجه صدقة
قليلا قليلا مع احتمال ارادة الاخراج من ربحه اما رواية يونس وابن ابي حمزة الواردتين فيمن تعذر الوصول الى مالكه ففي رواية داود بن يزيد قال [illegible] اني قد اصبت مالا
اني قد خفت منه على نفسي فلو اصبت صاحبه دفعته اليه فتخلصت منه قال ابو عبد الله ع لو اصبته كنت تدفعه اليه فقال اي والله فقال ع فانا والله ماله صاحب غيري قال فاستحلفه

ان يدفعه الى من يأمره [illegible] قال فاذهب فاقسمه في اخوانك ولك الامن مما خفت فاذا لم يكن لتلك الاخبار سليمة في موارد مخالفتها وهو المتميز فكيف بتعديتها الى المختلط وعلم
ان المحكي عن الاردبيلي في كتاب اللقطة وعن المجلسيين ان هذا القسم الثالث هو للمالك برد المظالم وزاد الاخير ان القسم الرابع ايضا كذلك اقول ويدخل فيه [illegible] ما استقر
في الذمة من الاموال وان كان حقيقة الرد لا يجدي الا على الاول [illegible] يشكل فيها الوضوح ولم يعلم مراده وجعلنا المصرف [illegible] القسم الرابع ان يكون مجهول القدر
تفصيلا مع الجهل بالمالك ولو في قوم محصورين والمشهور بين من تأخر عن الشيخ وجوب الخمس فيه بل في رحلة البابلي وعن الغنية الاجماع عليه للمروي عن الخصال
بسنده الصحيح الى ابن ابي عمير عن عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه و
الكنوز الخمس ورواية الحسن بن زياد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان رجلا اتى امير المؤمنين ع فقال يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج
الخمس من ذلك المال فان الله رضي من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعمل وما رواه المشايخ الثلاثة والمفيد رضوان الله عليهم عن السكوني عن ابي عبد الله ع قال
اتى رجل امير المؤمنين ع فقال اني اكتسبت مالا اغمضت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه والحرام وقد اختلط علي فقال ع تصدق
بخمس مالك فان الله رضي من الاشياء بالخمس وسائر المال لك حلال وعن المقنعة في الزيادات انه ارسل عن الصادق ع عن رجل اكتسب مالا من حلال وحرام ثم اراد التوبة
عن ذلك ولم يتميز له الحلال بعينه من الحرام قال يخرج منه الخمس وقد طاب فان الله طهر الاموال بالخمس وظاهر هذه الرواية الاولى بل صريحها ان المراد بالخمس
معناه المتعارف ومصرفه المصرف المعهود وهو المشهور بل نسبه في البيان الى ظاهر الاصحاب بل ظاهر الرواية الثانية ايضا بعد دعوى ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الخمس ولا اقل
من ثبوت الحقيقة المتشرعة في زمان الصادق ع وان كان كلامه حكاية لكلام امير المؤمنين ع الا ان ذكره في مقام بيان الحكم يدل على ارادة ما هو ظاهر الكلام عند
المخاطب حين الخطاب اما الرواية الثالثة فالانصاف انها ليست ظاهرة في ذلك لو لم نقل بكونها ظاهرة في ارادة المعنى اللغوي اعني الكسر الخاص من المال كما
في آية الغنيمة بل انما اطلق لفظ الخمس مضافا الى المال سيما بملاحظة الامر بالتصدق فان التصدق ان كان غير شامل للخمس في بعض الاخبار الا ان اطلاقه [illegible]
المقابلة للخمس بل انصرافه اقوى من انصراف لفظ الخمس المذكور بعده الى الحق الخاص بل امره ع بالتصدق من دون تطلب بضميمة المخمس قرينة على عدم ارادة الحق كما
واحتمال اذنه في صرف حقه المخصوص لمن ترك انه مدفوع مضافا الى ظهور الكلام في الفتوى دون الاذن بان التعليل ظاهر في كون الحكم من باب الفتوى لا الاذن لخصوص
السائل الا ان هذا كله مدفوع بظهور قوله ع في ذيل الرواية فان الله قد رضي من الاشياء بالخمس في [illegible] فان الخمس المصطلح غير معهود في الاشياء وكيف كان فلا
اشكال في المسئلة بعد المرسلة المنجبرة ورواية ابن مروان المتقدمة المعتضدة بفتوى الاصحاب مع اعتضاده بالاحتياط اللازم مراعاته في مثل المقام لو فرض
عدم اطلاق يركن اليه الا انه مبني على القول بعدم حرمة مثل هذه الصدقة ولو لم يكن حمله على بني هاشم اما لو قلنا به واحتملنا احتمالا لا يرفع بظواهر ادلة
الحلية من العمومات والخصوصات فالامر بين محذورين ولا يمكن الاحتياط البين لكن عرفت ما هو المغني عن الاحتياط في المسئلتين ثم ان ظاهر بعض الاخبار
حلية المال المختلط بالحرام مع عدم التعرض لوجوب اخراج شيء منه اكثرها في المال المختلط بالربا مثل هشام بن سالم ورواية الحلبي المرويتين في باب الربا
من الكافي وبعضها في غير الربا مثل ما رواه في الكافي عن ابي حمزة عن الجابوري عن سماعة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اصاب مالا من عمل بني امية وهو يتصدق منه
ويصل منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب وهو يقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ابو عبد الله ع ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكن الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط
الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا بأس ويمكن التفصي عن اخبار الربا بما يستظهر من ذيلها من كون مورده الرجل كان يأكل الربوا
وقد تاب عنه الاخبار وغيرها وذهب بعض الاصحاب على حليتها ولذا فيه في بعض اخبار الكتاب [illegible] اكل يكونه بعد البينة اشارة الى قوله تعالى فمن جاءه بينة من ربه
فانتهى فله ما سلف وح فهذه الاخبار اخص من اخبار وجوب الخمس نعم يظهر من محكي السرائر وجوب الخمس في المال الذي يعلم ان فيه الربا ايضا واما موثقة سماعة
فيحتمل ان يكون نفي البأس عن التصدق من المال المختلط بل سائر التصرفات في الجملة ولو بعد التخميس في مقابل الحرام المحض الذي هو مورد السؤال حيث لا يجوز
التصدق في بعض الصور فضلا عن تصرف اخر وكيف كان فالرواية ليست نصا في حلية جميع المال المختلط حتى لا تقبل التقييد باخبار المسئلة التي هي اخص منه مع [illegible]
حلية الجميع للقاعدة المقررة من وجوب الاجتناب عن الشبهة في المحصورة امتثالا للادلة العقلية والنقلية الدالة على حرمة التصرف في مال الغير اذا علم ولو اجمالا
في امور محصورة ثم لو ظهر المالك بعد اخراج الخمس ففي ضمان الدافع كما صرح به الشهيد في الروضة والبيان ام لا كما عن الرياض والمدارك والذخيرة قولان من
قاعدة اليد وكون الاذن في التخميس في مقام بيان سبب اباحة التصرف في الباقي فلا يفيد رفع الضمان غايته رفع الاثم مضافا الى النص بالضمان في امثاله من التصدق
بمجهول المالك واللقطة ومن ان ظاهر التعليل في قوله ع ان الله رضي من الاموال بالخمس ان ولاية الخليط المجهول المالك انما انتقل مع جهل المالك الى الله سبحانه وقد رضي
عن الخليط بالخمس فاخراجه مطهر للمال ومبرئ للذمة بحكم المراضاة الحاصلة بين مالك الحلال وبين الشارع نعم قد تقدم نحو هذا في مسئلة التصدق بمجهول
المالك واللقطة فان الظاهر ان التصدق بها انما هو عن صاحبه باذن من الشارع في ايقاع هذا العمل للمالك شبيه الفضولي وانه هو من ايصال المال الى المالك ولذا
كما يستفاد من تعليل اخبار الباب مع ان التصدق بمجهول المالك جائز لجواز ابقائه امانة او تسليمه الى الحاكم فلا ينافي الضمان بخلاف دفع هذا الخمس فانه لازم ولا يجب بعده
الضمان ويبعد التغريم بظهور انه لو قلنا بكون هذا الخمس [illegible] لا مصرفا في الخمس فلا يجوز صرفه في بني هاشم ان قلنا بحرمتها عليهم الزكوة من الصدقات المفروضة عليهم
وان قلنا بجواز صرف مجهول المالك واللقطة عليهم على هذا القول لكونه صدقة مندوبة عن المالك بخلاف المال مما نحن فيه فانه مال الله

جعله صدقة واجبة فيدخل في الصدقة الواجبة **مسئلة** لو كان الحلال مما فيه الخمس لم يسقط باخراج هذا الخمس لعدم الدليل على سقوطه فيجب حينئذ
اولا هذا الخمس فاذا حل له الكل وطهر عن الحرام اخرج خمسه او عكس صح لكن تظهر الفائدة فيما لو جعلنا مصرف هذا الخمس غير الهاشمي ح فليس له العكس وكيف كان
فالقول بوحدة الخمس كما يحكى ضعيف جدا وتعدده لاطلاق قولهم وسائر المال لك حلال ولا يخفى انه من حيث اختلاط الحرام لا من كل جهة ولذا لو كان زكويا لم يسقط
زكوته **مسئلة** لو كان قدر المال مجهولا تفصيلا لكن يعلم انه اقل من الخمس فالظاهر عدم وجوب الخمس لان ظاهر التعليل الاختصاص بغير هذه الصورة
كما تقدم فاردها في مقام بيان التخفيف و استقرب في المناهل وجوب الخمس لاطلاق الاخبار والفتاوى وهو ضعيف والاطلاق ممنوع وهل يجب صرفه في مصرف
هذا الخمس او يكون صدقة وجهان من فرض خروجه عن مورد هذه الاخبار فيدخل في عموم اخبار التصدق بمجهول المالك مما عرفت في معلوم القدر من ظهور
التعليل في كون حكم المختلط في نفسه انه يرجع الى اهل الخمس انما وجب الخمس في صورة الجهل بمقداره لرضا الشارع بهذا القدر والاقوى هو الاول و
على كل تقدير فيجعل الحاكم او العدول او المستحقين بمنزلة المالك ويتعامل معه مامر في القسم الثالث من الوجوه تخفيفا ولو علم كونه ازيد فهل يقتصر على صرف
الخمس لاطلاق الاخبار او يدفع الزائد ايضا وجهان اصحهما الثاني لعدم الدليل في سقوط الزائد مع ان ظاهر التعليل كفاية الخمس عن الزائد الواقعي لو ثبت في
المال لا المعلوم فاطلاق الاخبار كاطلاق الفتاوى لا يشمله هذه الصورة ثم فالقول بالاكتفاء بالخمس كما استقربه في المناهل ضعيف جدا و على المختار فهل
يكون المجموع فاطلاق الاخبار صدقة او خمسا او يكون مقدار الخمس خمسا والزائد صدقة وجوه اقويها الاول لان فرض خروجه عن ادلة الخمس يوجب دخوله تحت
ما تمسك من وجوب التصدق بكل مال مجهول ولو كان مخلوطا غير متميز فال في كشف الغطاء لو جهل المقدار مع العلم بزيادته عن الخمس فهو بحكم المعلوم
حيث يرجع فيه الى الصلح وكذا لو علم نقصه عن الخمس على الاقوى انتهى وعلى المختار فلو تبين الزيادة بعد اخراج الخمس ففي اجزاء ما دفع والتصدق بالزائد او
وجوب استرداد الصدقة المجموع فيسترجع ما دفع خمسا مع بقاء العين او علم القابض والاكتفاء بما دفع وجوه اقويها الاول وسيجي تقويته الاخير
بالعمل في تعيين القدر المعلوم اجمالا على البراءة ما كان هناك يد واصل يعتمد عليه في اثبات ملكية المشكوك كما ذكرنا في القسم الثاني والا ففي وجوب العمل
على المتيقن من حيث الاشتغال او على المتيقن من حيث البراءة او القرعة وجوه اصحها الاول لاصالة عدم تملك المشكوك واصالة عدم التطهير للمال المختلط
ثم المراد بالقسم الرابع ما كان الحرام مجهول القدر من اصله فلو علم قدر الحرام اولا ثم تصرف فيه وخلطه معها الحق بنسيه او علم عين الحرام وان جهل قدره ثم تصرف
فيه واشتبه جنسا لتجهل قدره بالاشتباه الى ما لم تخالط فالظاهر ان حكمها حكم مجهول المالك فيجب التصدق لا الخمس لسبق الحكم به ظاهرا فلا ينفع بعروض الاختلاط لكن لا بعد
دعوى اطلاق الاخبار بالنسبة الى مثل ذلك ولعله لذا قال في كشف الغطاء لو خلط الحرام مع الحلال عمدا خوفا من كثرة الحرام ليجمع شرائط الخمس فيجتزى باخراجه
فاخرجه عصى بالفعل واجزاه الاخراج انتهى وتبعه في ذلك بعض تلامذته في كتابه وفيه نظر اذ المقدار الخليط اذا احكم سابقا بكونه للفقراء باعتبار تميزه فيصير
كمعلوم المالك فبعد الاختلاط وان دخل في موضوع مجهول المقدار الا انه خرج عن موضوع مجهول المالك ولو علم اختلاطه بمال ليس لمالك خاص
كالزكوة وحصة السادة من الخمس وحاصل الاوقاف العامة فلا اشكال في انه كمعلوم المالك داخل في القسم الثاني الذي تقدم الحكم فيه المتولي لذلك هنا هو
الحاكم اما لو لم يعلم كون الخليط الا من الزكوة او الخمس فالظاهر كونه كالمتردد بين مالكين كذا لو تردد بينهما وبين الاوقاف العامة لجواز صرفها في اهل الزكوة والخمس و لو
كان فيما مافيه الخمس مشتركا فدفع احد الشريكين خمس حصته يجوز له التصرف في باقي حصته بعد ذلك ولو امكن جبره على القسمة جبر **مسئلة** لو تصرف
في المال المختلط بالحرام بحيث صار في ذمته تعلق الخمس في ذمته ولو تصرف في الحرام المعلوم فضمانه في ذمته وجب فيه صدقة **مسئلة** لو اوصى مبلغا معينا
في رد المظالم بناء على ما عن المجلسيين من اطلاق هذا العنوان على القسم الثالث والرابع فان علمنا بقصد احد القسمين وجوبا وجب الصرف فيهما فلا اشكال
الا في صرفه الى القسم الثالث من جهة الاصل وعدم الزيادة وعدم احتمال الميت للزيادة او الى القسم الرابع لان الغالب عدم علمهم بالمقدار المخلوط في موارد
ويحتمل كون ذلك المبلغ كالمال المردد بين مالكين فيحتمل ان يقرع بينهما ويحتمل المصالحة بينهما المتولي للطرفين الحاكم لكن التحقيق انه لو يعلم كون رد المظالم
حقيقة القسم الثالث والرابع المتقدمين بل يطلق بعنوان عرفا على رد المظالم المستقرة في الذمة فان علم ان الموصي اراد فردا معينا فالحكم كما ذكر من جريان
القرعة او المصالحة على النصف والتنصيف من غير مصالحة نظير ما تقدم في المال المردد بين شخصين ان علم انه اراد نفس المفهوم من غير التفات الى فرد وعدم
قصد خاص منه كان سمع ان من جملة الخيرات شيئا يقال له رد المظالم فيوصي به من غير ملاحظة ان في ذمته او في ماله شيئا للفقراء او للسادة فان علم
ان في ذمته حقا لاحد الطائفتين صرف فيه وان لم يعلم ذلك فالظاهر الايصاء به كالايصاء بمطلق التصدق ان لم يعتقد اختصاصه اه ... بالسادة
كما هو المتعارف بين الناس من جعله مقابل الخمس بالسادة **مسئلة** الظاهر عدم اختصاص ما ذكر من الخمس بالمكلفين بل يجب اخراج الخمس من مال الصبي
والمجنون اذا اختلط بالحرام لعموم رواية ابن مروان المتقدمة بل يجب هنا وان قلنا في غيره من الاخماس باختصاصها بالمكلفين لان الموجود فيه من الحرام لا بد من التخلص عنه
وايصاله او بدله الى مالكه او وليه فهذا الخمس ليس حقا حادثا في اصل المال كالزكوة ليمكن دعوى انه فرع التكليف بل هو حق ثابت في جملة المال مختلط معه فلذا لا
يسقط بتلف المال من غير تفريط بل ينتقل الى الذمة اذا كان الخلط بتقصير كالمكلف المحض عن مطالبة المال من حيث الحلية والحرمة فما استقربه في المناهل من عدم
وجوب الخمس فيهما ضعيف **مسئلة** لو دفع الخمس فبان الخليط اقل من الخمس فالظاهر الاجزاء وعدم وجوب التصدق بما بين المقدار وعدم جواز استرجاع ما دفع

الى السادة لان ظاهر التعليل كون المدفوع بدلا وعوضا عما في المال على تقدير زيادته عنه او نقصه عنه وظاهره ان يكون شبه المصالحة والمراضاة من طرف الشارع
مع المالك نظير ما اذا وقع هذا من المالك الحرام في صورة معرفته مع المالك الحلال ومنه يظهر انه لو تبين ان الحرام كان ازيد من الخمس فلا رجوع ايضا على خلاف ما
اخترناه سابقا وفاقا للاقوى ودعوى كون هذه المعاوضة مراعاة باستمرار الاشتباه او الذنابي لو اتضح هو مع النص خلاف ظاهر قوله رضي من الاموال
بالخمس فقوله وسائر المال لك حلال ومما ذكرنا يظهر فساد ما يقال في تضعيف هذا الاحتمال من انه مستلزم لتحليل ما هو معلوم الحرمة ولا فرق فيما ذكرنا بين ان
يكون الزيادة المتبينة مشاعا كان ينكشف كون الحرام ربعا او ثلثا للمال او يكون شيئا معينا كهذا الفرس مثلا لان المفروض وصول عوضه الى الشارع حين او
تبين كون العوض المدفوع كله من الحرام فالظاهر عدم وجوب دفع الزائد ايضا عن الشي بعضه **مسئلة** الظاهر انه لا خلاف في عدم اشتراط البلوغ والعقل
في تعلق الخمس بالمعادن والكنوز والغوص وعن ظاهر المدعى ظهور الاتفاق في الاخيرين في المناهل وعن المنتهى في الاول ويتبعه في الغنائم ويدل عليه اطلاق
الاخبار واما الغنيمة فالظاهر انه كذلك لما ذكروا في الجهاد من اخراج الخمس من الغنيمة ولا تقسيمه بين من حضر القتال على الطفل ويدل على الاطلاق في الاية
المذكورة وفي الحلال المختلط اطلاق رواية عمار بن مروان المتقدمة فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز
الخمس واما الارض المشتراة من الذمي فعبارات الاكثر تضمن الرواية لفظة على الظاهر في التكليف مع امكان منع هذا الظهور لكثرة استعمال لفظة على في
مجرد الاستقرار كما في قوله عليه على اليد ما اخذت ونحو ذلك اما المكاسب فظاهر اطلاق الفتاوى عدم اشتراط البلوغ فيها فعن المنتهى في فروع مسئلة
الكنز الثالث الصبي والمجنون يملكان اربعة اخماس الركاز والخمس الباقي لمستحقيه يخرج الولي عنهما عملا بالعموم وكذا المرأة لنا ما تقدم من انه اكتساب فهما من
اهله فان هذا الدليل ظاهر في ان عليهما خمس كلما يحصل باكتسابهما والحاصل انه يفهم من استدلال العلماء لوجوب الخمس في الكنز والمعدن والغوص باطلاق اكتساب
فيدخل تحت الاية ثم تعميم الوجوب فيها للصبي والمجنون ثم دعويهم الاجماع على وجوب الخمس في مطلق الاكتساب عدم الفرق في ارباح المكاسب بين البالغ وغيره
فتفطن ويدل عليه اطلاق بعض الاخبار ايضا مثل موثقة سماعة وخبر ابن ابي عمير عن ابي عبد الله عليه السلم عن الخمس قال في كل ما افاد الناس من قليل وكثير
وقد ادعى في المناهل ظهور اطلاق النصوص والفتاوى ومعاقد الاجماع في ذلك بل قيل ان تصريحهم باشتراط الكمال في الزكوة واهمالهم هنا كالتصريح في
عدم اشتراطه هنا فيها نما كان اجماعا وهو حسن ومن العجائب ان هذا القائل يرجع اخيرا الى اشتراط الكمال لعموم ما ورد في الزكوة من انه ليس في مال اليتيم والمال
الصامت والدين شيء وقوله ليس في مال المملوك شيء في غير واحد من الاخبار ولا يخفى على الناظر فيها اختصاصها بالزكوة واعجب من ذلك انه جعل نفي
الخمس عن غير البالغ في المال المختلط اظهر لورود دليله على وجه التكليف مع انك قد عرفت انه لو قلنا باختصاص الخمس مطلقا بالبالغ لا بد من استثناء هذا
القسم منه لانه في الحقيقة اخراج بدل المال الغير الذي يجب ان يخرج من مال الصغير والكبير وربما يتوهم دلالة الاية الشريفة على المطلوب بضميمة الاخبار
المعممة للغنيمة لمطلق الفائدة من جهة اطلاق الاغتنام فيها لما قبل البلوغ وما بعده وان كان التكليف بالخمس متعلقا به بعد البلوغ فان ثبات التكليف
لا يعتبر وقوعها حال التكليف وهو فاسد لان الظاهر من الاية اثبات هذا الحكم اعني السببية المستفادة من الاصول المتضمن لمعنى الشرط بقرينة الفاء للبالغين
لاثباته حكم الجزاء بالنسبة الى من يتحقق منه الشرط من البالغين نعم لو استفيد من الاية سببية اصل الغنيمة لتعلق الخمس لكل الغنيمة الحاصلة لحصول المخاطب ايضا
امكن الاستدلال بها كما هو ظاهر من يستدل من الفقهاء بهذه الاية على وجوب الخمس في الكنز والمعدن والغوص مع اتفاقهم على عدم اختصاص الحكم فيها بالبالغين
الا ان يقال لعل مستندهم في اصل الحكم الاية وفي عمومه لغير البالغين الاخبار وهو متنا لما عرفت من استدلال المنتهى **مسئلة** يجب الخمس فيما يكتسبه العبد
من الكنز والمعدن والغوص لان كسبه كان لمولاه فيجب على المولى في الاكتساب لعموم ادلة الخمس وليس للمولى منعه لثبوته بحكم الشرع ولا دليل على اعتبار
التمكن التام في وجوب الخمس على الوجه المتقدم في الزكوة ومنه يعلم ان التمكن من التصرف ليس شرطا في تعلق الخمس وانما هو شرط في وجوب ادائه فعلا فاذا تمكن
اتى به **مسئلة** الظاهر تعلق الخمس بالعين في الغنيمة والمعدن والكنز والغوص والارض المبتاعة من المسلم والحلال المختلط بالحرام والمظنون عدم الخلاف في
ذلك واما ارباح المكاسب فالظاهر انها كذلك لان الظاهر من ادلتها سيما الاية التي استدل بها كثير من الاصحاب لكن الظاهر عدم وجوب ان يخرج من كل عين خمسه بل
اخراج خمس الفائدة بل الظاهر ان الحكم كذلك في الكنز والغوص والمعدن اذا اشتملت على اجناس مختلفة وهل يجوز دفع القيمة في هذه الاشياء الظاهر ذلك كما صرح
بعض بل يظهر من حاشية المدقق الخوانساري في مسئلة وجوب بسط نصف الخمس على الاصناف ان جواز اداء القيمة مذهب الاصحاب وسيجي حكاية كلامه في تلك
المسئلة لقوله ع لمن وجد كنزا فباعه ادّ خمس ما اخذت يعني من الثمن و رواية ريان بن الصلت المتقدمة في ثمن السمك والبردي والقصب من القطيعة و رواية السرائر
المتقدمة فيما يباع من فواكه البستان والاجير يحمل الثمن في هذه الاخبار محمول على الغالب من عدم نقصان الثمن عن القيمة والا فلا اعتبار بالثمن وما تقدم
في مسئلة الغنيمة من رواية ابي سيار حيث جاء بثمانين الف درهم الى الصادق ع وكيف كان فالظاهر من الروايات منضمة الى ملاحظة سيرة الناس هو جواز التصرف
في الاعيان الخمسية مع ضمان الخمس ولو نوى عدم اعطاء الخمس فالظاهر حرمة التصرف في العين كونه غصبا لانه مقتضى التعلق بالعين خرج منه صورة الضمان لا الاحتمال
والانتفاء ولما ورد في غير واحد من الاخبار من انه لا يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا وما عن تفسير العياشي بسنده عن اسحق بن
عمار قال سمعته يقول لا يعذر الله عبدا اشترى من الخمس شيئا ان يقول يا رب اشتريته بمالي حتى يأذن له اهل الخمس وغير واحد مما تقدم في خمس الارباح

منها ما ورد من صحيحة الفضلاء انه هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا وما عن اكمال الدين انه مما ورد على الشيخ ابي جعفر محمد ابن عثمان العمري قدس الله سره في جواب مسائله الى صاحب الدار عج قال واما ما سألت عنه من امر من يستحل ما في يده من اموالنا ويتصرف فيه تصرفه في ماله من غير امرنا فمن فعل ذلك فهو ملعون ونحن خصماؤه فقد قال النبي ص المستحل من عترتي ما حرم الله تع ملعون على لساني ولسان كل نبي مجاب فتؤيد ابقاء جميع ما ورد في حل المناكح للشيعة لتطيب لهم الولادة وان كانت ظاهرها مختصة بخمس الغنائم او الانفال واما لو تصرف مع عدم الضمان ولا نية عدم الاعطاء فمقتضى اشاعته والاجماع عدم حل اشتراء الخمس وان كان هو عدم جواز البيع فساد في مقدار الخمس الا ان الظاهر مما تقدم من روايات دفع القيمة لطالب في عدم ضمان البائع حين البيع بل جملة هذا بعض ما ورد في صورة العزم على عدم الاعطاء وجواز الاشتغال لما سئل ان التصرف بالاتلاف وتعلق الخمس ان كان معاوضة مجردة عن المحاباة او في المجموع والمسئلة محل الاشكال لعدم دليل يوجب الاطمينان في مقابل الاصول العقلية والنقلية لا عن التصرف في مال الغير نعم المعاملات الواردة على العين التي حصل فيها الربح في عام التجارة كانه خارج عن محل الكلام لاجماعهم ظاهرا على جواز تاخير اخراج خمس الارباح الى السنة وان علم بعد تجدد مؤنة وخسارة على ما يقتضيه اطلاق كلامهم في التوسعة وانكان في تعليل التاخير بالاحتياط اشارة الى عدم الجواز مع العلم اذ لا يبقى معه الاحتياط ولا شك ان الربح يصير متعلقا للخمس بمجرد الظهور دون الانضاض على الاقوى فيلزم من ذلك اما وجوب عزل مقدار الخمس من الربح اذا اراد المكلف التجارة بماله والظاهر انه لا يلتزم به احد لا فتوى ولا عملا واما اشتراك المستحقين مع المالك في الربح الحاصل من المال المشترك وفي الخسارة التي تتفق فيه لان مقتضى عدم وجوب العزل والاذن في التصرف في جملة المال والظاهر انه كما ترى مخالف للفتوى والعمل الاستقرار هما ظاهرا على اشتراك المستحقين في الخسارة دون الربح وانكان لهم حق متعلق به كما في عامل القراض نعم ظاهر بعض مسائل الخمس انه لو ربح خمسين مائة ثم اشترى بالمائة والخمسين وخسر في تجارة خمسين فرع الخسارة على الربح ورأس المال لكنه ضعيف لما سيجيء فيتعين ان يكون الاذن في التجارة به على وجه التجارة في مال القراض بعد ظهور الربح نعم لو عاوضه لا للتجارة والاستفادة استحق من الثمن بنسبته الى العين كما في الكنز المبيع في الرواية المتقدمة والسر في ذلك ان الدليل انما دل على وجوب الخمس في الفائدة الحاصلة من التجارة مثلا وقد عرفت سابقا في مسئلة عدم استقلال كل ربح بحول ان الصنائع الواحدة في حكم عمل واحد بل عرفنا ان الاستفادات المتعددة وان اختلفت في تعددها عرفا الا ان موضوع وجوب الخمس فيها هو مجموع ما استفاد لا كل جزء مما استفاد ولو باستفادة مستقلة ولذا قوينا وجوب اخراج مؤنة سنة المجموع التي تدخل ظهورا ولها وينتهي بانتهاء آخرها من ذلك المجموع وح فالغنيمة هي الحاصلة من ذلك المجموع والمخرج منها مؤنة السنة ومن البين ان اضافة الفائدة الى التجارة الواحدة المستمرة المشتملة على المعاوضات المتعددة انما هي ملاحظة رأس المال الموجود في المعاملة الاولى ثم اضافة كل فائدة التجارة التي حصلت انما هي بملاحظة رأس المال الموجود في تلك المعاملة ومتعلق الخمس هي الفائدة بالمعنى الاول دون الثاني فجبران بخمس هذه الفائدة والفائدة بهذا المعنى لا تستقر الا بعد تمام الحول فقصد الفائدة بهذا المعنى على الحاصل في اول الحول مراعى بعدم حصول خسران يوجب زوال صدقها بهذا المعنى نعم بالمعنى الثاني اعني الاضافة الى التجارة التي حصلت فيه لا يزول صدقها ولو تلف جميع المال وكذا الكلام في الفائدة الحاصلة من ضم مكاسب مختلفة في الحول فان المتعلق للخمس هو كلي الفائدة التي هي محل اخراج المؤنة واستقرارها مشروط بعدم حصول الخسارة في بعضها ثم لو قلنا ان كل فائدة تحصل بتجارة واحدة فيحصل الشركة فيه ثم اذا ربح في تجارة بوضع من الربح المتجدد مقدار ما يخص حصة الخمس بخمس ما فيه المجموع رأس المال واربعة اخماس الربح فيحصل الشركة وهكذا نعم هذا لازم من جعل كل فائدة فائدة متعلقا للخمس ويجب مؤنة السنة منه مختصة ومرتفعة عليها وعلى غيرها السابق او اللاحق فعلى هذا لو ربح ثمانية ووضع المؤنة منها ثم اتجر بالخمسمائة فربح خمسمائة ضمانا فالواجب عليه المائة من الخمسمائة الاولى وشارك الخمسمائة الثانية بالنسبة فاستحق مائة منها ويجب على المالك الخمس من الاربعمائة الباقية وهو ثمانون فيستحق اهل الخمس مائتين وثمانين وعلى ما ذكرنا فيستحقون مائتين الا ان يلتزم على هذا التقدير بما ذكرنا ايضا لاجماع او سيرة او لا يقول بتعلق الخمس في المكاسب بالعين بل على نحو تعلق الزكوة وجوبا او استحبابا بمال التجارة ثم بما ذكرنا يظهر ان عدم استحقاق اهل الخمس ما يختص بخمسهم من الربح المتجدد بين ان يضمن التاجر الخمس بعد ظهور الربح او لا يضمنه او لا يبني على عدم نعم لو عاوض في غير تجارة الحول بناء على عدم الخمس حلو فيه مقتضى القاعدة من رجوع اهل الخمس الى المشتري مع عدم الاجازة فيرجع هو الى البايع بما يخصه من الثمن ان لم يختر الفسخ لتبعض الصفقة ومثله لو وضع في الحول فيما اذا علم بزيادة الربح الاول عن المؤنة وقلنا بعدم الاخراج ح بالمعنى الاعم الشامل للضمان كما هو المحتمل ح نظرا الى تعليلهم جواز التاخير بكونه احتياطا للمكلف الدال على عدم الجواز اذا لم يتحقق الاحتياط كما في صورة العلم بعدم تجدد زيادة المؤنة وعدم حصول الخسارة نعم عدم الزكوة التي اجرى وهو في خمس غير المكاسب في خمسها ايضا نعم ادعى في المناهل ظهور عدم الخلاف في التوسعة حتى في هذه الصورة لكن التعويل عليه في مقابل ادلة الفورية مشكل ثم انه قد مر في مسئلة عدم اشتراط الحول في المؤنة انه يحتمل ان يكون قولهم يجوز تاخير الخمس احتياطا للبيع معناه عدم وجوب الخمس في افعال الا في الفاضل عما سيصير مؤنة له في الواقع فاذا وقع قبل الحول وتجدد مؤنة فقد يتعسر استرداده عن المستحق لان تعسر الاسترداد المتفق احيانا ليس امرا ملحوظا حتى يجعلها للتحديد عنه بل بمعنى الاحتياط التحرز عن خسارة بدفع الخمس قبل تجدد تلك المؤنة والمفروض انه حسن في اخراجه افعا وح فظاهر هذا الكلام ان الخمس يجب فعلا من حين ظهوره الى تمام حوله فكل زمان يريد اخراجه فيلاحظ المؤنة بحسب حاله بالنسبة الى ذلك الزمان فلو كان فوريا كما ما فيه

الخمس كان للاذن ايضا ملاحظة المؤنة في زمان وجوب التعجيل وربما يؤيد ذلك ان ظاهر معنى التوسعة هو الوجوب الواقعي المنجز من اول الوقت الى آخره لا الوجوب في اوله خاصة مع كونه معذورا لا دوام العقاب بعد تجدد زيادة مؤنة **مسئلة** المعروف بين الاصحاب ان الخمس يقسم ستة اقسام عن الانتصار والغنية الاجماع عليه وعن مجمع البيان وكنز العرفان انه مذهب اصحابنا وعن الامالي انه من دين الامامية لظاهر قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول الاية ويدل عليه الاخبار المستفيضة كموثقة ابن بكير عن بعض اصحابنا عن احدهما في قول الله تع واعلموا انما غنمتم من شيء قال خمس الله للامام ع وخمس الرسول للامام وخمس ذوي القربى لقرابة الرسول الامام واليتامى يتامى آل محمد ص والمساكين مساكينهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم ونحوها مرفوعة الحسين على عن بعض اصحابنا قال الخمس من خمسة اشياء الى ان قال واما الخمس فيقسم ستة اقسام سهم لله وسهم للرسول وسهم لذوي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فالذي لله فرسول الله احق به والذي للرسول هو لذي القربى والحجة في زمانه فالنصف له خاصة … والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة خبر … قال يقسم الخمس ستة اقسام سهم لله وسهم لرسوله وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل التي لا تصلح ضعفها بعد الانجبار بما عرفت خلافا للمحكي عن شاذ من اصحابنا فاسقط منهم رسول الله ص وهذا القائل غير معروف كما في المسالك ومرسلة حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح ع قال يقسم الخمس ستة اقسام سهم لله وسهم لرسول الله ص وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فسهم الله وسهم رسوله لاولي الامر بعد الرسول فله ثلثة اسهم سهمان وراثة وسهم مقسوم له من الله فله نصف الخمس كملا ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته وان حكي بعض اسقطها كونه ابن الجنيد الا ان المحكي عنه في المختلف موافقة المشهور الثلثة وتمامه في علمائنا وكيف كان فلا تخليص لما يتوهم امكان الاستدلال به عليه صحيحة ربعي بن عبد الله ع قال كان رسول الله ص اذا اتاه المغنم اخذ صفوه وكان له ذلك ثم يقسم ما بقي خمسة اخماس ويأخذ خمسه ثم يقسم الاربعة اخماس بين الذين قاتلوا عليه ثم يقسم الخمس الذي اخذه خمسة اخماس يأخذ خمس الله عز وجل لنفسه ثم يقسم الاربعة الاخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل يعطي كل واحد منهم خمسا وكذلك الامام ع يأخذ كما اخذ الرسول ص واجاب عنه في المختلف كما عن جماعة ممن تبعه انه حكاية فعل فلعله اخذ دون حقه توفيرا للباقي على باقي المستحقين واستبعد جماعة منهم صاحب الذخيرة ذلك لقوله ع في ذيل الرواية والامام ع يأخذ كما اخذ الرسول اقول هو كذلك ان حملنا الجملة على الوجوب والتعيين واما اذا حملنا على حكاية فعل الامام ع ايضا وعلى ان المراد التسلط على نحو المقسم واستحقاق ذلك فلا منافاة وحمله على وجوب الاخذ في مقابله نفي جواز اخذ الزائد لعله بعيد عن المقام حيث ان توهم عدم الاستحقاق عليه المركوز في اذهان الناس واطباق الجمهور على عدم ثبوته بعد موت النبي ص واولى بالدفع من توهم جواز اخذ الزائد غاية الا ان اولى بما ذكر من احد الاحتمالين فلا تصلح للاستدلال بها مع ان المحكي عن جماعة حملها على التقية لاشتهار مضمونها بين العامة **مسئلة** المشهور بين اصحابنا هو ان المراد بذي القربى هو الامام ع وهو المحكي عن المشايخ الثلثة وابن حمزة وابن ادريس وسلار والفاضلين والشهيد والمحقق الثاني وغيرهم وعن الانتصار ومجمع البيان دعوى الاجماع عليه وعن كنز العرفان انه قول اصحابنا وعن مجمع البحرين انه الظاهر من الفقهاء الامامية ويدل عليه ما تقدم من موثقة ابن بكير والمرفوعة والمرسلة ورواية سليم بن قيس الهلالي في تفسير الاية وفيها نحن والله عنى بذي القربى وغير ذلك من الاخبار التي لا تقدح ضعف سندها بعد الانجبار بما عرفت من الشهرة المحققة حيث لم ينسب الخلاف الا الى ابن الجنيد وعن الانتصار الاجماع عليه وعن الشيخ نسبته الى الطائفة وعن كنز العرفان ومجمع البحرين نسبته الى اصحابنا نعم ظاهر الاية العموم كبعض الاخبار مثل صحيحة ربعي المتقدمة ورواية صفوان عن ابن مسكان عن زكريا بن مالك عن ابي عبد الله ع انه سأل عن قول الله تع واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول قال اما خمس الله فللرسول يضعه في سبيل الله واما خمس الرسول فلاقاربه وخمس ذوي القربى فهم اقرباؤه واليتامى يتامى اهل بيته فجعل هذه الاربعة اسهم فيهم واما المساكين وابناء السبيل فقد عرفت انا لا نأكل الصدقة ولا تحل لنا فهي للمساكين وابناء السبيل ونحوها رواية ابن مسلم عن مولينا الباقر ع المحكية عن تفسير العياشي في تفسير ذوي القربى قال هم اهل قرابة نبي الله قلت منهم اليتامى والمساكين وابن السبيل قال نعم ولا ريب ان ما سبق قرينة على ارادة الامام من الاية والتعبير بالجمع في الاخبار المتقدمة اما باعتبار ارادة جميع الائمة صلوات الله عليهم او بارادة اصحاب الكساء واما باعتبار ملاحظة كل امام واولاده وعبيا تغليبا مع ان صحيحة ربعي المتقدمة لا يحتاج الى تخصيص ذوي القربى فيها بما ذكرنا لان سهم ذي القربى لرسول الله ص في حيوته وضمها الى سهمه كما صرح به في المعتبر وغيره بل عن مجمع البيان وكنز العرفان وغيرهما اتفاق اصحابنا عليه وح فله ع ان يصرفها فيمن شاء من ذوي قرابته واليتامى والمساكين وغيرهم وكيف كان فالقول بعموم ذي القربى في الاية كما عن الاسكافي ضعيف جدا وشاذ لم يعرف له موافق الا ابن بابويه نعم في المقنع والفقيه ثم ان المصرح به في كلام بعض ان الاسهم الثلثة بعد رسول الله للامام ع ويدل عليه ما تقدم من المراسيل الثلث وصحيحة البزنطي عن مولينا ابي الحسن الرضا ع في تفسير الاية قال فما كان لله فهو لرسول الله وما كان لرسول الله ص فهو للامام ع وبمعناها المحكي عن بصائر الدرجات في مرفوعة احمد بن محمد قال والنصف له يعني نصف الخمس للامام ع خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك الخمس ونحوها المروي عن تفسير النعماني **تنبيه** واعلم ان التقسيم على ستة اقسام لا يختص بخمس الغنائم بل عام في كل ما فيه الخمس من المعادن والكنوز والغوص والمكاسب والارض المشتري والحلال المختلط وهو المشهور بل عن … دعوى الاجماع عليه وعن

المنتهى والتذكرة تبعا لما نسبه الى علمائنا وهو ظاهر اطلاق المحكي عن كنز العرفان ومجمع البيان ومجمع البحرين والامالي يدل على الثلثة الاول مضمر سماعة بن
عيسى ومرفوعة احمد بن محمد المتقدمتين في صدر الكتاب الاولى الخمس من خمسة اشياء من الغنائم ومن الغوص ومن المعادن ومن الكنوز ومن المعدن ومن
الملاحة الى ان قال ومنهم الخمس يجري على ستة اسهم ونحوها صحيحة المرفوعة ويدل على ثبوت هذا الحكم في الارباح ايضا الاية الشريفة اما بنفسها بناء على ان
الغنيمة مطلق الفائدة المكتسبة كما هو صريح كل من استدل بالاية الشريفة على وجوب الخمس في غير الغنائم كالشيخين والطبرسي وابن زهرة ونسب في الحدائق
عموم الغنيمة في الاية الى جميع الاصحاب الا الشاذ وفي الرياض في حكم الحلال المختلط بالحرام نفي الخلاف عن عموم الغنيمة دعوى الاجماع واستفاضة الاخبار على عموم الغنيمة في الاية واما
بضميمة الاخبار الواردة مثل رواية مؤذن بني عيسى ومكاتبة ابن مهزيار المتقدمتين في مسئلة وجوب الخمس في الارباح وما ورد عن ابن عبد المطلب من
الجاهلية امور اجراها الله في الاسلام منها انه وجد كنزا فتصدق بخمسه فانزل الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الاية فان الخمس في الاية بعثا
دار الحرب لا دخل له باجراء سنة عبد المطلب في الاسلام وما عن زرارة وابي بصير وابن مسلم قالوا له ما حق الامام في اموال الناس قال الفيء والانفال و
الخمس في كل ما دخل منه فيء او انفال او خمس او غنيمة فان لهم خمسه فان الله عز وجل يقول واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى
والمساكين وكل شيء في الدنيا فان لهم فيه نصيبا فما وصلهم بشيء مما يدعون له لا مما ياخذون منه على الوصي بعد ذكر الاية ان كل ما افاده الناس فهو غنيمة وفي
رواية الصفار في بصائر الدرجات وقد تقدم ذكرها في مسئلة وجوب الخمس في ارباح المكاسب **مسئلة** المشهور بين الاصحاب ان المنتسب بالام الى هاشم يحرم
عليه الخمس ويحل له الزكوة لعدم دخوله في منصرف عنوان بني هاشم ولا في حقيقة عنوان الهاشمي فيحل له الصدقة بمقتضى ما دل من الاخبار الكثيرة على اناطة الحلية
والحرمة بهذين العنوانين اما ما دل على الاناطة بالمطلب فكثير جدا واما ما دل على اناطة الحكم بالثاني فمثل موثقة زرارة بابن فضال لو كان عدل ما احتاج
هاشمي ولا مطلبي الى صدقة ان الله تعالى جعل في كتابه لهم ما فيه سعتهم ثم قال ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان لا يجد شيئا
ويكون ممن تحل له الميتة الخبر ولا ينافي ذلك اناطة الحكم في بعض الاخبار بال محمد وفي بعضها باهل بيته وفي ثالث بقرابته لان هذه العناوين بعد تسليم
صدقها على محل النزاع ثم اضطرارنا الى ما تقيد يجب ان يراد منها خصوص مصاديق الفريقين المتقدمين مع اشتمال اكثر هذه الاخبار على ان المراد بهذه
العناوين من يحرم عليه الصدقة ثم الظاهر ان عمدتنا المسئلة على كون ولد البنت ولدا حقيقة كما عن الحدائق حتى لو قيل كل من قال بالحقيقة باستحقاقه للخمس حتى
يحتمل ان القائلين بالاستحقاق هنا كثيرة وان لم يجب السيد المرتضى لما عرفت من ان المستفاد من الاخبار ان المناط الانتساب الى هاشم والظاهر منه الوصول
اليه بالاب لفظ بني هاشم منصرف الى القبيلة المنتسبة اليه بهذا المعنى وان سلمنا انه حقيقة في الاعم بدليل الاستعمال في قوله تعالى يا بني آدم يا بني اسرائيل
فان الظاهر بني هاشم عرفا مثل بني تميم وبني اسد القبيلة المنتسبة اليه فالظاهر منه ما يرادف الهاشمي ولاجل ما ذكرنا من عدم التلازم ذهب كثير من القائلين
في باب الوقف بان اسم الولد يقع حقيقة على ولد البنت الى عدم الاستحقاق كالحلي فانه قد ذكر في محكي عبارته في الميراث دعوى الاجماع وعدم الخلاف
على الحقيقة ومواضعة السيد في تقسيم اولاد البنت ما لاولاد الابن مثل للذكر مثل حظ الانثيين وقد خالف السيد هنا في الاستحقاق كما في
الخلاف نعم في حاشية الشرائع نسب الى الموافقة للسيد وكذا الشيخ في الخلاف حكى عنه القول بالحقيقة مع انه لم يحك هنا عن خلافه موافقة السيد
كذا الشهيد قدس في اللمعة قال لو وقف على الاولاد اشترك اولاد البنين والبنات في ما اتفق المشهور وكذا ابن زهرة ذكر في باب الوقف على اولاد الاولاد
ان الاجماع منعقد على ان ولد البنت ولد حقيقة وذكر هنا ان مستحق الخمس من الاصناف الثلثة من ينتسب الى امير المؤمنين صلوات الله عليه وعقيل وجعفر و
العباس وانتسب في موافقتهم هنا للشيخ مع القول بالحقيقة ما ذكرنا من ان المناط هنا الانتساب وهو لا يكون بواسطة الام ولذا صرح الشهيد في اللمعة
بعد ما تقدم عنه من دخول اولاد البنات بانه لو قال هذا وقف على من انتسب الي لم يدخل اولاد البنت وقد حكي عن الشيخ في الخلاف انه قد اجاب عن
احتجاج من انكر كون ابن البنت ابنا بقول بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد بان مراد الشاعر نفي الانتساب بمعنى ان اولاد البنات لا
ينتسبون الى امهم وانما ينتسبون الى ابيهم ونحوه حكي عن الحلي في رد هذا البيت وقد عرفت ان ابن زهرة مع دعوى الاجماع على الحقيقة خص المستحق هنا
بمن ينتسب الى امير المؤمنين واخوته فعلم من ذلك ان منعهم عن الاستحقاق هنا من جهة عدم تحقق الانتساب فظهر ان القائلين بكون ولد الولد ولدا
حقيقة ان نظرهم الى عنوان ولد الولد حتى لو كان ابن الابن والمنكرون انما ينكرون ذلك مع ان اجماعهم هنا على استحقاق ولد الابن فعلم من ذلك ان خلافهم
في تلك المسئلة في انه هل يصلح الواسطة في اضافة الولد الى الشخص سواء كان ذكرا ام كان انثى ام لا والخلاف هنا في ان الانتساب كما انه يحصل بالاتصال بالاب
بوسائط فهل يحصل بالاتصال بالام ام لا فاثبات جواز اضافة الولد الى الشخص بالواسطة لا يوجب جواز الانتساب اليه كما عرفت من اعتراف الجماعة بالاول و
انكار الثاني كما ان نفي جواز الاضافة مع الواسطة لا يوجب نفي الانتساب كما في ابن الابن ولو بوسائط فظهر ايضا ما في اعتراض جمال الدين الخوانساري رحمه في
الحاشية على الشهيد بثبوت التنافي بين حكمه بدخول اولاد الاولاد في الوقف على الاولاد وخروج اولاد البنات لو وقف على من انتسب اليه كما انه زعم
ان كونه ولدا حقيقة يستلزم الانتساب اليه بالطريق الاولى كما ذكره في المسالك دليلا لدخول اولاد البنات فيمن انتسب اليه الذي هو المناط المستفاد
من الاخبار وضعفها في بعضها وانصرافها في اخر وتقييدها في ثالث هذا كله مع ان مرسلة حماد صريحة في مذهب المشهور فلا منافاة في كون ولد البنت ولدا

وابنا حقيقة مع حرمانه عن الخمس بقوله عليه السلام في تلك المرسلة فاما من كانت امه من بني هاشم وابوه من سائر قريش فان الصدقة تحل له وليس له من الخمس شيء لان الله
تعالى يقول ادعوهم لابائهم ولا يضر هذا الارسال بعد الانجبار بما عرفت وكون المرسل من الجماع مضافا الى استقرار سيرة المسلمين على معاملة المنتسب
بالام معاملة العامي المطلق اذ لو كان لهذا الانتساب حكم لم يزالوا محافظين على سلسلة انسابهم ولو كان في بعض طبقات مهاتهم هاشمية هذا مع ان الكلام
في حكم الخمس واما الكلام في الاطلاق الولد عليه حقيقة فالذي يقتضيه التامل ان المتبادر من الولد لا يطلق حقيقة الا على ولد الصلب ذكرا كان ولد الولد
ان كان ذكرا فضلا عن ولد البنت ثم يجوز الاطلاق اذا قامت قرينة على تجوز الواسطة وح فالتجوز الملاحظ بواسطة البنت كما يجوز بواسطة الابن لان المعنى
المجازي هو القدر المشترك الا ان المتبادر منه هو ما كان بواسطة الابن دون البنت يدل على المطلب الاول التبادر وصحة سلب الولد والابن عن ولد الابن
فضلا عن ولد البنت فالولد والابن والوالد والاب متضايفان فكما ان المتبادر من الاخيرين الاب بلا واسطة ويصح سلبهما عن الجد لو للاب فكذا الاولان
ويدل على المطلب الثاني ايضا التبادر فان المجاز مع القرينة كالحقيقة الثانوية فاذا دلت القرينة على ارادة الولد بالواسطة ولم تدل قرينة على كونها واسطة
ولم تدل قرينة على كون الواسطة ذكرا او انثى فالمتبادر هو الاول والظاهر ان التبادر من باب تبادر الفرد الشائع من الكلي الذي استعمل فيه اللفظ مجازا لا
من باب تبادر اقرب المجازين بسبب القرينة ولا من باب سبب المجاز من المجاز بمعنى ان يكون التجوز في اصل الانتساب المراد مجازا من الاضافة الموضوعة للانتساب
على وجه المباشرة في التولد ويما ذكرنا يجمع بين الاعتراضات المحكية في الاخبار عن الرشيد والحجاج وغيرهما على بعض الائمة واصحابهم صلوات
الله عليهم في نسبتهم وانتسابهم الى رسول الله صلى الله عليه وآله بعنوان الابن والولد المبنية بشهادة سياق السؤال والجواب على دعوى ظهور الانتساب بهذا العنوان عرفا
فيمن تتحقق واسطة الصلب الا على مجرد المكابرة واللجاج وبين ما اجابوا به من صحة الانتساب على هذا الوجه مستشهدين بالايات ودعوا ابناءنا الاية
على جهل السائلين بلغة العرب وحقائقهم كما ترى بل الاولى ارجاع نظر السائلين الى المتفاهم العرفي ونظر الى الانتساب الذي ذكرنا ونظر المجيبين الى عدم كون
ذلك منكرا في الاستعمال على وجه الانتساب الحقيقي واما الاستدلال بهذه الحكايات على كون الولد بالواسطة ابنا حقيقة فلا وجه له لعدم كون ذلك ملحوظا
في الاسؤلة والاجوبة اثباتا ونفيا بل السؤال والجواب انما يتعلق باصل الانتساب مع الواسطة مع قطع النظر عن كون الاضافة على هذا الوجه حقيقة او
مجازا فحاصل الاعتراض ان الائمة بنو علي عليه السلام لا بنو رسول الله صلى الله عليه وآله فكان اطلاق هذين العنوانين عليهم حقيقة من حيث الواسطة او مجازا وحاصل الجواب
صحة اطلاق العنوان الثاني عليهم على نحو اطلاق العنوان الاول ان حقيقة من حيث الواسطة فحقيقة وان مجازا فمجاز فظهر مما ذكرنا ان ما اطنب به الحدائق
من الطعن على المشهور انما يرد على من فرق بين ولد الابن وولد البنت بتحقق الانتساب حقيقة في الاول دون الثاني وان الاول معنى حقيقي دون الثاني ثم انه ربما
يعترض على السيد ومن تبعه بما حاصله على طوله انه لو استحق المنتسب بالام الخمس من جهة صدق الهاشمي عليه لاستحق الزكوة من جهة الغير مثلا والامر كذلك
التناقض وفيه ما لا يخفى فان الخمس انما انيط في الاخبار بالهاشمي ولم يبط استحقاق الزكوة بعنوان خاص اخرجه يجمع الاستحقاقان من جميع العنوانين
باعتبار الاب والام وانما الزكوة لمن لم يكن هاشميا ولا يتحقق هذا السلب الا فيمن فقد الانتساب من كل من الطرفين فمن وجد منه احدهما استحق الخمس دون
الزكوة وهذا واضح جدا **مسئلة** المشهور بين متأخري المتأخرين عدم وجوب تقسيم نصف الخمس على الطوائف الثلث بل يجوز ان يخص به صنفا واحدا منهم
كالخمس بمن لا صنف واحد بناء على ما سيجيء من اعتبار الفقر في اليتيم وابن السبيل فكان مصرف النصف فقراء الهاشميين كما يظهر من التتبع في الاخبار مثل
قوله في مرسلة حماد المتقدمة انه تعالى جعل للفقراء قرابة النبي نصف الخمس فاغناهم به عن صدقات الناس ومثل رواية ابن طاوس المتقدمة في مسئلة عدم سقوط الخمس في
الارباح الواردة في وصية رسول الله صلى الله عليه وآله انه على من الفرائض اخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يدفعه الى ولي امير المؤمنين وامرهم ومن بعده من الائمة
من ولده فمن عجز ولم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي ومثل ذلك ما دل على ان الخمس عوض الزكوة عوضه الله بني هاشم و
من المعلوم ان فقراء الناس ومساكينهم وابناء سبيلهم لا يجب ان يدفع الى كل منهم سهما من كل صدقة فجعل الخمس كجعل الزكوة وبالجملة فلا اشكال في ذلك
للمتتبع في الاخبار مع التامل فيها وان المقصود فيها حاجة جميع الطوائف ولو بان يعطي تمام خمس مال البعض وتمام الاخر للاخر على ما هو المعلوم من ملاحظة اصل
شرع الخمس والزكوة سيما اذا لاحظ السيرة المستمرة بين الناس من ذلك كله ظهر ضعف ما عن الشيخ في المبسوط من وجوب التقسيم مع ان عبارته المحكية في الحدائق
لا صراحة فيه لانه في ما ذكر وظائف الامام في تقسيم الخمس مصدرا لها بلفظ ينبغي ذكر فيها ما اليس بواجب مع انه ذكر في اخر المبسوط انه اذا حضر ثلثة اصناف لا
ان يخص بها قوم دون قوم بل يفرق في جميعهم وان لم يحضر في ذلك البلد الا فرقة منهم جاز ان يفرق فيهم ولا ينتظر غيرهم ونحوها المحكية عن السرائر
نعم المحكي عن ابي الصلاح ما هو اظهر من ذلك حيث قال ويلزم من وجب عليه الخمس اخراج شطره للامام والشطر الاخر لليتامى والمساكين وابناء السبيل
لكل صنف ثلث الشطر وهذا وان كان صريحا في وجوب التقسيم لانه صريح في وجوب التثليث وهو خلاف المعروف بينهم وخلاف صحيح البزنطي الاتية
بل هو على طلاقه خلاف المقطوع به كما اذا كان اليتامى لغاة والمساكين الوفاء وابن السبيل احدا وكيف كان فهذا القول لا يشهد به شيء عنهما ضعيف و
ان حكي عن التنقيح اختياره بعد حكايته عن الحلي والمحقق ولم يعلم قول المحقق بالوجوب في كتاب من كتبه مع ان المحكي عن الحلي الاستحباب نعم مال اليه في الذخيرة
ولعله لظاهر الاية بناء على ارادة الملكية منه لكون اللام حقيقة فيها مضافا الى قيام القرينة على عدم ارادة مجرد بيان المصرف والا لم يجب دفع النصف الى الامام

ولقد الاخبار الدالة على وجوب التقسيم ستة اقسام ويرد على الاية منع كون اللام فيها للملكية لمنع كونها حقيقة فيها بل المحكي عن محققي اهل العربية كونها حقيقة
في الاختصاص فالمراد هنا اختصاص ارباب الخمس في مقابل غيرهم بمعنى انه لا يخرج منهم الى غيرهم كما نص عليه الصادق ع في تفسير الاية في موثقة ابن بكير المتقدمة في اول
مسئلة تقسيم الخمس ستة اقسام واما وجوب دفع الاسهم الثلثة الى واحد فلا دليل عليه خارج من اجماع ونحوه مع امكان الفرق بين نسبة المال الى الشخص الخاص كما
في قولك المال لزيد ونسبته الى طائفة باعتبار مفهوم عام لجميع ما يعرض له من الافراد كما في قولك المال للفقراء لكن يمكن التفصي عن هذا كله بان الاختصاص المط
ظ في الملك مع مقابلته المخصص للملكية والمخصص للمالكية فليس الملكية معنى مجازيا للام بل هو مقتضى اطلاق الاختصاص مع ان المعنى الموجب للتشريك بين الطوائف
وهي ظ ارادة الملكية موجود بعينه عند ارادة الاختصاص فانك اذا قلت المال لزيد وعمرو فالاشتراك انما يفهم من نسبة الملكية الى المجموع وصيرورة المجموع
مالكا واحدا وهذا المعنى بعينه موجود عند ارادة الاختصاص كما اذا قال الموصي هذه الصيغة بعد وفاتي لمسجد كذا ومدرسة كذا هذا كله مع ان اللام في
لذي القربى للملكية جزما فيقطع لطوائف عليه من تكرار اللام البعيد كونها ملكا ايض كيف ولو قلنا بان المراد بيان المصرف لم يفد الاية وجوب اعطاء الامام
سهمه وكانت الاية غير مثبتة لاعطاء سهم الطوائف ظ او من بني هاشم على الخلاف مع انه يظهر من كثير من الاخبار ان الكتاب ناطق بان لهم في الخمس سهما وان حقهم في
كتاب الله الناطق بحقوق كما في رواية سليم بن قيس عن امير المؤمنين ع وقول احدهما ع رضى الله نصيبا لال محمد ص فابى ابو بكر ان يعطيهم الى غير ذلك واما تاييد
الاية على ان المصرف بانها لو حملت على الملكية لزم وجوب قسمة الخمس على افراد كل صنف وعدم جواز القسمة الا باذن الجميع وعدم جواز تصرف الملاك قبل
القسمة الا باذنهم وعدم جواز العفو عن الجاهل الى القسمة وكل ذلك خلاف مذهبهم ففيه ما لا يخفى اذ لزوم الاول مبني على ارادة الاستغراق من اليتامى
والمساكين والظ من الاية بقرينة ابن السبيل ارادة الجنس كما في وصيت على الفقراء وهذا لم يعد في اني واما اللوازم الباقية ففيه على عدم جواز
ضمان المالك للخمس وقد ثبت الجواز بالدليل كما اشرنا سابقا نعم يمكن الاستشهاد على ارادة بيان المصرف وان الطوائف الثلث في حكم مصرف واحد
على الملكية والاختصاص على جهة الاشتراك والاستقلال لكل منهما من حيث المصرف لزم ترك الاية التسوية بين الاصناف كما صرح به الحلي في عبارته المتقدمة مع
ان هذا على اطلاقه مما يمكن دعوى القطع بفساده بل يرده مضمرة البزنطي عن الرضا ع ارايت لو كان صنف من الاصناف اقل وصنف اكثر ما يصنع قال
ذلك الى الامام ع ارايت رسول الله ص كيف يصنع اليس كيف يعطي على ما يرى كذلك الامام ونحوها مرسلة حماد الطويلة الدالة على ان الامام يعطى بقدر الكفاية
بل قد استدل غير واحد بهذه الصحيحة في اصل المسئلة وكيف كان فلا ريب في دلالته على عدم وجوب التقسيم اثلاثا بل علم جوازه احيانا مع انه قد لا يوجد ابن
السبيل واليتيم في بعض الاوقات والتزام العزل لهما او خروج هذه الصورة عن اطلاق الاية بعيد جدا مع ان اليتيم اذا اعتبر فيه الفقر فلا يظهر وجه
الاستقلال لكل منهما بالمصرفية فالصرف في اليتيم صرف في الفقير فتثليث القسمة غير واجب بلا دليل يوجب التثليث احد مع ان ابن السبيل غير حاضر غالبا
بالنسبة الى اغلب المكلفين بالخمس نعم يمكن ان نظهر الثمرة في عدم جواز اعطاء كل النصف لغير اليتيم مع وجوده وان يلتزم بان المراد بالمساكين خصوص
هذا مع ان الاية مختص بالمشافهين ولا ريب في اختصاص الخمس في زمن صدور الاية بما كان يجتمع عند النبي ص ويقوى ان المراد بالموصول هو ما غنمه جميع المخاطبين لا كل
مخاطب لا بعد التزام وجوب تقسيم مجموع الخمس الحاصل في يد النبي والامام صلوات الله عليهما والهما على جميع الاصناف بل الاشخاص بل لا ريب في وجوبه بناء
على ارادة ما غنمه مجموع المخاطبين لا كل واحد منهم نظرا الى ان حكمة الخمس رفع حاجتهم بل وكذلك لغنيمة اذا وصل اليه مجموع خمس الاموال الذي هو
نظير خمس الغنيمة الحاصلة يومئذ بيد النبي ص فيجب عليه التقسيم على الاصناف بل الاشخاص عندهم واين هذا من وجوب تقسيم كل خمس من كل مكلف على الطوائف
والظ ان التقسيم في الزكوة ايض كذلك ويدل على ما ذكرنا في المقامين مرسلة حماد بن عيسى الطويلة وبهذا ايض يجاب عن الاخبار الواردة في تقسيم الخمس
ستة اسهم فان اكثرها بين وارد في تفسير الاية وبين ظ في تقسيم النبي ص والامام ع لاصل الخمس من جميع الاغتنامات اذا حصل بيدهم ع **مسئلة**
الظ اعتبار الفقر في اليتيم كما هو المش ويدل عليه ما يستفاد من النصوص من ان شرع الخمس لحاله ويدل على خصوص ما تقدم من بعض فقرات المرسلة الطويلة
كما ان الله جعل للفقراء قرابة رسول الله ص ما اغناهم به عن صدقات الناس ونحوها ما تقدم من رواية ابن طاوس الامر بدفع الخمس الى ضعفاء اهل بيته
مضافا الى ما يستفاد من المرسلة وغيرها من ان الخمس عوض الزكوة فهو لمستحقي الزكوة لولا الهاشمية وما يستفاد منها ومن غيرها ايض من ان الامام يعطي
اهل الخمس بقدر ما يستغنون به في سنتهم والمفروض ان اليتيم الغني عنده ذلك فدلت على اختصاص من ليس له ذلك وكيف كان فلا ريب في ضعف ما عن الشيخ و
الحلي من عدم اعتبار الفقر فيه لاجل مقابلته بالفقر في الاية وفيه ما لا يخفى سيما بملاحظة اية الزكوة ومن بعض ما ذكرنا يظهر ان حكم ابن السبيل هنا كما
مر في الخمس لدلالة الادلة المتقدمة من النصوص والفتاوى الدالة على الاتحاد في الحكم والمودة الا في هاشمية المستحق هنا وعدمها هناك نعم ينقص
ذلك بان العدالة تعتبر عند من اعتبرها هناك واما عند من لا يعتبرها فهذا ايض احد الادلة عليه حيث ان القول باشتراطها هنا غير معروف القائل واما
عدم وجوب النفقة على المعطي فلا يخفى اعتباره هنا ايض لاجل ما ذكر ولاجل اشعار التعليلات الواردة هذا اذا قلنا بان وجوب الانفاق عليه لا يخرجه
عن الفقر واما على ما اخترناه من ان وجوب الانفاق مع قيام المنفق به على الوجه اللائق يوجب الغناء فلا اشكال وبالجملة فالحكم هنا ما تقدم من التفصيل
في الزكوة **مسئلة** اذا كان الامام ع حاضرا مبسوط اليد فلا اشكال في عدم سقوط الخمس بل هو من الضروريات في الجملة وان كان حاضرا غير مبسوط

اليد

اليد كان زمن حضور الائمة ع والغيبة الصغرى او غائبا كهذا الزمان عجل الله تع انقضائه فالاقوى ايض عدم سقوطه وهو المعروف بين الاصحاب
الله عليهم ويدل عليه مضافا الى ما له عدا السقوط وعدم حصول المسقط من الله عز وجل ومن الائمة صلوات الله عليهم اطلاق ادلة الخمس من الكتاب
والسنة ودعوى اختصاص خطاب الكتاب بالمشافهين ولا اجماع على الاشتراك واحتمال الاختلاف في الشرائط كما عن صاحب الذخيرة مدفوعة بما
يدفع به هذه الدعوى بالنسبة الى كل حكم يستفاد من خطابات الكتاب والسنة المختصة وضعا وارادة بالمشافهين دون غيرهم من الحاضرين في ذلك الزمان
بل في ذلك المجلس فضلا عن الغائبين ويكفي في عموم الحكم في هذه الاية للغائبين استشهاد الائمة ع بها كما نقل من الاخبار المستفيضة مع ان قضيته
هذه الدعوى عدم ثبوت الخمس في زمان الغيبة لا سقوطه بابراء اهله هذا مع ما عرفت من الاخبار المشددة في امر الخمس الدالة على مداقة الائمة ع فيه مثل
قول الصادق ع اني لاخذ من احدكم الدرهم واني اغنى اهل المدينة ومثل قول الحجة عجل الله فرجه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين على من اكل من مالنا درهما
مثل قول ابي جعفر ع في جواب ابي بصير حيث ساله عن ايسر ما يدخل به العبد النار قال من اكل من مال اليتيم درهما ونحن اليتيم ونحو ذلك مضافا الى ما
دل على الامر بدفع الخمس اليهم ومطالبته والانكار من تحليله والنكير على من يستحله منهم ع مثل قوله ع في رواية الحلبي المتقدمة في مسئلة الغنيمة بدون
اذن الامام ع في الرجل من اصحابنا يكون معهم في لوائهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسنا ويطيب له الباقي ومثل مكاتبة ابن مهزيار الطويلة فمن كان
عنده شيء من ذلك فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله ومثل قول الرضا ع لمن جاء من تجار فارس يستحلونه من الخمس ما امحل هذا تمحضونا المودة
بالسنتكم وتزوون عنا حقا جعله الله لنا لا نجعلكم في حل ومثل قول ابي جعفر الثاني ع لصالح بن محمد بن سهل حيث جاء يستحله من عشرة الاف درهم
انفقها من مال الامام ع وقبيله احدهم يثب على اموال آل محمد ص وايتامهم ومساكينهم وابناء سبيلهم فياخذه ثم يجيء فيقول اجعلني في حل اتراه
ظن اني اقول لا افعل والله ليسئلنهم الله تع عن ذلك سؤالا حثيثا ومثل امر علي بن راشد في المكاتبة في ارباح المكاسب بالقيام باخذ خصوص الخمس
ومثل ما ورد من الامر بتخميس المال المختلط ومطالبة امير المؤمنين ع الى غير ذلك مما تقدم في تضاعيف المسائل سيما مسئلة ارباح المكاسب ومن جميع
ذلك ظهر ضعف ما حكاه شيخنا المفيد قده عن بعض اصحابنا قدس الله ارواحهم من القول بسقوط الخمس مط في زمان الغيبة وتبعه على هذا سلار فيما حكي
عنه وهو المحكي عن صاحب الذخيرة وحكاه في الحدائق عن شيخه عبد الله بن صالح البحراني وقال انه شاع الان بين جملة من المعاصرين ولا يبعد ان يكون مرادهم
بالغيبة ما يعم زمان قصور اليد بقرينة استدلالهم باخبار التحليل الدالة على الاباحة في زمانهم مثل ما تقدم من تحليل رسول الله وامير المؤمنين صلوات الله
عليهما وآلهما الطاهرين وكذا سائر الائمة ع وقد توهم الاخبار الدالة بظاهرها على التحليل في مسئلة ارباح المكاسب وتقدم الجواب عنها ايض بمنع دلالة اكثرها
وامكان حمل كلها او جلها على التقية من النهوض بجباية الاخماس بوكلائهم او خصوص خاصة مثل عسرة السائل وكثرة ورود الظلم عليهم من المخالفين كما
يدل عليه قوله ع ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم او على ارادة خصوص المناكح او هي مع المتاجر اعني موارد تجاراتهم من اموال المخالفين التي يتعلق الخمس
ببعضها الذي انتقل الى الشيعة من ايدي المخالفين او غير ذلك مما تقدم سابقا ونقول هنا ان جميع ما دل على تحليل الخمس ظ في ارادة خمس غنائم دار الحرب
او على ان العفو انما هو عن حقهم المتعلق بما ينفقون على انفسهم وعلى عيالهم بناء على ما هو ظ بعض تلك الاخبار وغيرها من تعلق الخمس بجميع المستفاد من
مثل قوله ع من ان الخياط يخيط ثوبا بخمسة دوانيق وقوله في رواية ابن طاوس المتقدمة ولقد يسر الله على المؤمنين ان رزقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا
اربعة وما ورد من ان الله جعل خمس الدنيا مهر فاطمة صلوات الله عليها وما تقدم من ان كل شيء في الدنيا فان لهم نصيبا فيه لانه لشائع وجواز المغصوب منهم ع
كما يظهر ذلك من نظائرهم ومن تعليلهم التحليل بطيب الميلاد الى غير ذلك من الامارات الدالة على ارادة خصوص هذا القسم من لفظ الخمس نعم ما دل على تحليل الشيعة
خمس الافادات مثل قوله ع هي الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا في حل منه ليزكوا ونحو ذلك ولا يخفى انه مع ما ذكرنا من قابلية الحمل معارضة باكثر
منها منها ما تقدم في التشديد في امر الخمس والنكير على من يستحله منهم ع ويتلوا القول المذكور في الضعف الحكم بسقوط حصة الامام ع في مثل هذا الزمان كما ذهب اليه
صاحب المدارك وحكي عن المحدث الكاشاني بل هذا القول اضعف من سابقه نظرا الى ان ظ اخبار التحليل سيما المعلل منها بطيب الولادة الغير الحاصل
الا بحل تمام الخمس سيما المسبوق فيه منها بالاستحلال هو تحليل مط الخمس فاما ان يعمل بظاهرها او يطرح او يؤول كما ذكروا دعوى اختصاص تحليل المحلل فانما يصرف
عن ظاهره اذا لم يكن للمحلل سلطنة على حق الغير وليس هنا كذلك اذ للامام الولاية على الزكوة ونحوها من بيت المال على ما ورد من انه لو رايت صاحب
هذا الامر يعطي ما في بيت المال رجلا واحدا فلا يدخلن في قلبك شيء فانه انما يعمل بامر الله فكيف حال الخمس الذي جعله الله لبني هاشم اكراما لهم بل
نطقت على ما يستفاد من الاخبار مثل ما ورد من ان خمس الدنيا مهر فاطمة صلوات الله عليها وما ورد ان لنا الخمس ولنا الانفال ومثل ما ورد ان على
كل امرء غنم او اكتسب الخمس لفاطمة ع ومن يليها من الحجج من ذريتها ونحو ذلك حيث يشاؤا الى غير ذلك مما لا يبعد بملاحظتها القول بان تمام الخمس للامام ع
وان كان عليه ان يلتزم بها او بالزام الله ان ينفق على قبيله مقدار الكفاف لكن الظ ان هذا خلاف الاجماع بل لصريح الاية وبعض الاخبار مثل
رواية الثمالي المتقدمة في حل المناكح وقول ابي جعفر ان الله جعل لنا سهاما ثلثة في جميع الفيء وان قال ع بعد فنحن اصحاب الخمس والفيء
وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا حيث انه ظاهر في تحليل السهام الثلثة لا انه كسائر الاخبار الذي يراني عنها الاختصاص في الكل

زيد بها الولاية عليه في البذل والحرمان التحليل المطابقة لا الملكية الحقيقية فكيف كان فلا دليل على اختصاص الامام عليه السلام بها فيحمل اخبار التحليل بعد بناء
كالواردة في المناكح والارضين والمتاجر يعمل بها بالنسبة الى حصة السادات وما يطرح منها او يؤول بحمله على الحصة بالنسبة الى حصة الامام واضعف
من هذين القولين ما اختاره صاحب الحدائق من وجوب نقل الخمس كلا حال وجوه تقسيمه اليهم اولى وكلاهم فربما يجيء المتضمن كما في رواية ابي سيار ورواية
الاسكوري بما باخذون وينفقون منه على قبيلهم قدر الكفاية ولما حال الغيبة عجل الله انقضائها فيجب صرف حصة الاصناف اليهم واما حصة الامام عليه السلام
فالظاهر تحليله للتوقيع المتقدم عن صاحب الزمان روحي له الفداء في قوله واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا الى ان يظهر امرنا لتطيب ولادتهم وحاصل هذا
القول ان الخمس راجع في كل زمان الى الحجة في ذلك الزمان وحيث ان اكثر اخبار التحليل عام لجميع الشيعة كما لا يخفى على من راجعها فالتحليل المستفاد
من تلك الاخبار حكم عام لجميع منه قصوا ابديهم العادلة صلوات الله عليهم مع ان ظاهر التوقيع عام في حصة الاصناف ايضا وفي كل الشيعة فلا وقلها
المحدث المذكور بان المراد و اما حقنا من الخمس في عموم الخاطر بجمع بينه وبين الاية والاخبار الدالة على استحقاق الاصناف لحصتهم فيه مع انه لا بد من
تخصيص الشيعة بمن في زمان امامته انه كيف يمكن الحكم بسقوط الفريضة الضرورية بمثل هذا السند مع معارضته بتوقيع اخر تقدم ذكره ثالث مربك
الخمس الى الغريم ان زعم المحدث المذكور وعدم دلالتها على الثبوت مع ان الجمع لا يحتاج الى صرف الخمس الموضوع للجميع الى بعضه بل اما ان يعمل على اطلاقه وما
ان يراد به ما ذكرناه من الفرد المعهود المتعارف في دولة الاموية والعباسية من الغنائم الواقعة بيد الشيعة من المخالفين المقاتلين لاهل الحرب ويظهر
مما ذكرنا ضعف ما يحكى عن صاحب المعالم في كتاب منتقى الجمان من سقوط خمس المكاسب نظرا الى ان المستفاد من الاخبار اختصاصها بالامام عليه السلام مثل ما ورد من ان على كل
امرء غنم او اكتسب الخمس مما اصاب لفاطمة صلوات الله عليها ومثل ما تقدم من رواية الحرث بن المغيرة النصري من قوله ان لنا اموالا وتجارات نعلم ان حقك
فيها ثابت ونحو ذلك مما تقدم ان المراد تخصيص الخمس عليه السلام غائبا وجود دفعه اليه ولا يريد ولا منعه تحليله مطالبة اذا ورد نظير ذلك مما لا يقول
القائل باختصاصه بالامام عليه السلام وما ابعد ما بين هذه الاقوال والقول بعدم تحليل شيء بالكلية حتى المناكح في زمان الغيبة المستحقين بنصفه كما هو محكي
عن الاسكافي وظاهر الحلبي بل نقل عن الروضة نسبته الى جماعة ويرجع اليه ما عن المجلسي قدس سره من حمل اخبار التحليل على جواز التصرف في المال الذي يتعلق
بعينه الخمس قبل اخراجه منه بان يضمنه في الذمة ويتصرف في المال وهذا وان كان بعيدا عن ظواهر تلك الاخبار الا ان غاية ما يمكن الاجراء عليه فيما
عدا الانفال وخصوص المناكح والمتاجر وهو هذا المقدار من التحليل لا ازيد لان وجوب الخمس من الضروريات والخمس بنفسه من اهم الفرائض لانه اولى بالاعتبار
من الزكوة التي اوقف قبول الصلوة التي هي عمود الدين بها مع انها معونة غير السادات فكيف بما هو معونة الامام عليه السلام وقبيله والمجعول لهم عوضا عن
الصدقات ليستغنوا عنها بل هو المودة المجعولة اجرا للرسالة فالقول بسقوطه من جراءة عظيمة سيما مع ملاحظة ما مر ان المسئلة من الموضوعات حيث ان
في تحقق الابراء من صاحب الحق فالتعويل فيها على اخبار الاحاد مشكل سيما مع المعارضة واشتباه الدلالة وقيام الاحتمال وقد صرح في المعتبر بان الحكم باباحة
حصة الامام عليه السلام في زمان الغيبة كما ذكره بعض اصحابنا غلط يعني الكلام في مصرفها الذي يقتضيه العمومات وجوب صرف حصة الاصناف اليهم وان قلنا بوجوب
دفعها الى الامام عليه السلام عند الحضور لانه شرط اختياري فمع عدم التمكن عن دفعه اليه يبقى العمومات سليمة ومن هنا يظهر انه لا يجب دفعها الى الفقيه وان قلنا
بنيابته عنه عليه السلام في الامور العامة الا ان ذلك من الولايات الخاصة مثل الولاية على اولاده عليه السلام او على ما هو وصي فيه مع عدم بعد الوجوب بناء على ثبوت النيابة على وجه
العموم كما يظهر من كلامهم من الحسبة المختصة به عليه السلام وكيف كان فالقول بوجوب عزله والايصاء به عند ظن الموت كما اختاره شيخنا المفيد جعله اوضح من سائر الاقوال
غير واضح بناء على عدم تملك الامام عليه السلام للكل غاية الامر وجوب دفع الكل اليه حال الحضور ليتولى البسط حسب ما يراه كما تقدم في مرسلة حماد الطويلة فعزل حصة السادات
منع الحق من اهله ويؤيده ما تقدم من رواية ابن طاووس في وصية النبي صلى الله عليه وآله وقوله فمن لم يقدر على ذلك يعني دفع الخمس الى الامام عليه السلام فليدفع الى الضعفاء من اهل بيتي هذا
مضافا الى ما علم من ان حكمة وضع الخمس استغناء بني هاشم عن الصدقات فلا بد لهذا القائل القول بجواز اخذ الصدقات لبني هاشم وكون حرمتها عليهم مختصا
بزمان ظهور الدولة العادلة التي لا يحتاج الهاشمي فيها غالبا الى الخمس والزكوة وكيف كان فمنع حصة الاصناف عنهم في زمان الغيبة خصوصا مع انقطاع بعد جوازه
مع ان الايصاء به احدا بعد احد في مثل زماننا امر معرض للتلف بل موجب قطعي كما هو قيل في ذلك على وقائم المملوة بالعلماء والصلحاء الاتقياء وطول قرب
خروجه او ان زمان الغيبة كله على ذلك المنوال ولم يعلم ما يستقبل الحال وتقلب الاحوال بما يضيق نوبة المجال ومما ذكر ظهر ضعف القول بوجوب دفنه
لان الارض تظهر كنوزها للقائم عجل الله فرجه مع ان هذا القول مجهول القائل ويظهر من ضعف القولين ضعف القول بالتخيير بين الوصية والدفن وكيف كان
فحبس حصة الاصناف عنهم قول مرغوب عنه لذا اعرض عنه المتأخرون بل لا يبعد عدم الخلاف فيه بناء على ما احتمل من ارادة خصوص حصة الامام عليه السلام مما حكموا بوجوب
حفظه بالايصاء او الدفن وعن السرائر نسبته قول الفقهاء الى جميع محققي اصحابنا ومحصليهم ثم ان هذا الكل في حصة الاصناف وحاصل الاقوال فيها جهة
السقوط والثبوت مع وجوب الصرف والايصاء او دفنه او التخيير وربما يحكى عن بعض الكتب القول بالاستحباب واما حصة الامام عجل الله فرجه فقد عرفت
ضعف القول بسقوطها فالكلام فيها على فرض ثبوتها فالقول الذي يقتضيه القاعدة وجوب حفظه له عليه السلام لانه مال غائب اي غائب وحباله الفداء ولذا
ذهب الجمهور من اصحابنا على ما في المعتبر والمنتهى وعن السرائر الذي يقتضيه الاصول المذهب وادلة العقول والكتاب وادلة الاحتياط واليه

يذهب

يذهب عليه يعول جميع محققي اصحابنا المصنفين المحصلين الباحثين عن مآخذ الشريعة وجهابذة الادلة ونقاد الآثار فان جميعهم يذكرون في باب
الانفال هذه المقالة ويعتمدون على القول الاخير الذي ارتضيناه بغير خلاف بينهم الا ان الذي يقتضيه في اموال الامام عليه السلام وفي اموال ضعفاء شيعته في هذا
الزمان ثم في ملاحظة حاله بالنسبة اليهم هو القطع برضاه بصرف حصته فيهم ودفع اضطرارهم بها وفيما يحتاجون اليه من الامور العامة والخاصة فالشك في
هذا ليس الا من جهة عدم اعطاء التأمل حقه في احوال الطرفين او في النسبة مضافا الى انه احتياط محض على فاعله من سبيل ان لم يعلم رضاه بالخصوص مضافا الى ان
الفقدان المناط فيما ورد من الامر بالتصدق بمجهول المالك هو تعذر الايصال الى المالك لا الجهل فالجهل لا مدخل له في اصل الحكم وانما هو سبب المتعلق فاذا حصل
التعذر من جهة مع العلم بالشخص وتعينه في الحكم ايضا مضافا الى عموم ما دل على ان من لم يقدر على ان يصلنا فليصل ضعفاء شيعتنا وخصوص ما مر من رواية ابن طاووس
في وصية النبي صلى الله عليه وآله مضافا الى ما يشعر به ما دل على وجوب جبر نقص ما للبيت في رواية معلى بن الكعبة مع عن ذلك ومطلقا في صرف الوصية التي لا يمكن صرفها في وجوه البر
وكذا الوقف الذي لا يمكن مضافا الى ما في رواية الطبري عن الرضا عليه السلام من ان الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى موالينا وما نبذله ونشتري به من اعراضنا
ممن نخاف سطوته فصرف حصته عليه السلام في ايام غيبته في حوائج ذريته وشيعته لا يخرج عن احد المصارف المذكورة في الرواية مضافا الى ما يشعر به مرسلة حماد الطويلة المتقدمة
ومرفوعة احمد بن محمد من ان عليه اتمام ما نقص لهم وله ما زاد من فعله انتفاع الاصناف بعد الكفاف فيجوز صرف حصته من الخمس وما لا خمس مما يقع بايدينا
من امواله عليه السلام في الذرية الطاهرة المحتاجين لان تكفلهم كان احد المصارف لامواله بل كان من اهمها وقد استدل جماعة بهاتين المرسلتين على جواز دفع
حصته في هذا الزمان الى الاصناف من باب التتمة لان عليه اتمام ما نقص كما في المرسلتين قالوا وما وجب على الله تعالى لا يسقط بغيبته من لزمه ذلك بل عن المنتهى
ان الحاكم يباشر لا يتنوع من الحكم على الغائب فيه نظر اما اولا فلما عرفت من منع دلالة المرسلتين على وجوبه عليه السلام مطلقا بل اذا وصل بيده جميع الخمس ولا
فلو فرضنا انه لم يصل اليه الا قليل منه لم يجب عليه الاتمام فهي هاتين الروايتين بيان لسيرة الامام عليه السلام في تقسيم الاخماس والزكوات الا اذا الجئت اليه
لذا صرح بمثل ذلك في الزكوة ما في مرسلة حماد ان نقص عن ذلك شيء لم يكتفوا به عن الاصناف الثمانية اهل الزكوة كان على الوالي ان يمونهم من
عنده ولا يلزم ذلك وجوب اعطاء الزكوة من ماله عليه السلام اذا اعوزهم مع ان هؤلاء المستدلين يقولون بلزوم الدفع الى السادة خاصة واما ثانيا فلانه لا دلالة في
المرسلتين الا على الوجوب حال الحضور ولعل ذلك من احكام الرياسة والولاية والسلطنة الظاهرة لا من احكام الامامة والحجية او يكون ذلك من باب صلة
الاقارب الساقطة عند المقامة بعد المشقة ككثير مما يجب علينا بالنسبة الينا واما ثالثا فلعدم دلالة الرواية على وجوب الاتمام من هذا المال بالخصوص فلعل الانفاق
على اهل الخمس وعلى اهل الزكوة عند حاجتهما الا من خاص الانفال فهذا المال له عليه السلام امر اخر ولهما حال ثبات وجوب الصرف في الاصناف من باب التتمة ذهب جماعة
بل في الروضة انه المشهور بين المتأخرين تمسكا بالروايتين محل نظر سيما انا وجدنا صرف الخمس من ذلك بمراتب بحيث نعلم مع قطع النظر عن الروايتين ان الامام عليه السلام لا
يرضى الا بصرفه في هذا الامر فدفع هذا القطع بالروايتين في غاية الاشكال فان المسئلة من الموضوعات وحال المال الذي المسلم مشروط بطيب نفسه ثم لو قلنا ان
للمالك والمجتهد ولاية على هذا المال كما في مجهول المالك كما في مال اليتيم الغائب واللقطة لم يجب ملاحظة الاهم والاصلح لعدم الدليل على اصل الاحتياط لكن
عدم ثبوت الولاية بل الحكم تابع للاذن ولا اقل من الاحتمال ثم ان مقتضى ما ذكرنا جواز صرف المالك لها بنفسه بعد علمه برضا الامام عليه السلام من الامارات التي ذكرناها فان
حصول العلم منها بالرضا لا يختص بالمجتهد بعد اعلام المجتهد له وذلك لان جواز تقليد الغير فيما نحن فيه نعم له ان يفوض من اول الامر الى المجتهد على المجتهد ان يقبله كما
في كل مال غائب فيصنع بما يرى من الدفع او الضبط الا ان يعلم المقلد بعد رضا الامام عليه السلام بالضبط فليس له الدفع لعدم حصول البراءة من الخمس من صرفها عن المالك
اذا كان الصرف واجبا والعزل غير كاف وربما امكن القول بوجوب الدفع الى المجتهد نظرا الى عموم نيابته وكونه حجة الامام على الرعية وامينا عنه وخليفة له كما
استفيد ذلك كله من الاخبار لكن الانصاف ان ظاهر تلك الادلة ولاية الفقيه عن الامام عليه السلام على الامور العامة لا خصوص امواله واولاده مثلا نعم يمكن الحكم بالوجوب
نظرا الى الاجماع على خصوص الدفع في رضا الامام عليه السلام حيث ان الفقيه ابصر بمواضعها بالنوع وان فرضنا في شخص لو اوقعه بنادى بصيرتها او ابصر من المقلد هذا كله على ما
اخترناه من جواز التصرف من باب شاهد الحال واما بناء على قول الجماعة من وجوب الدفع من جهة وجوب اتمام المعوزين عليه فالظاهر انه يجب ان يتولاه الحاكم لانه المتولي لكل
خسة غائبة سيما مثل الانفاق على عيال الغائب وقضاء ديونه وغير ذلك من امره ويلزم على قولهم وجوب الاتمام على الذرية الطاهرة واما على ما ذكرنا فلا يختص بطائفة
بعينهم غيرهم بل ليس مصرفه منحصرا في الانفاق بل يصرف في المصالح كائنة ما كانت الاهم فالاهم فيفرض المالك والمجتهد نفسه الامام عليه السلام وينظر الى المصالح التي احاط بها علمه بعد
الفحص عن مواردها فانها كما نشاهد في نظره وجب صرفها الا انه المتيقن من رضاه الا ان هذا ليس فيه لا لاحد من اصحابنا الا من يخص له بالاصناف الثلثة كاكثر
القائلين بالصرف ومن شرك بينهم وبين غيرهم من موالي الامام العارفين كما صرح به ابن حمزة في الوسيلة استظهره من كلام المفيد ورضا جملة من المعاصرين فالقول بجواز
صرفه مطلقا في المصالح لا خلاف للكل الا ما عرفت من اطلاق المفيد ومن تبعه قدس نعم بعد النص في المسئلة قد عرفت ان العمدة في الصرف شهادة شاهد الحال فيجب مراعاته ولا
التخطي عنه وليس الحكم تعبديا **مسئلة** يجب دفع الخمس كلا الى الامام عليه السلام حال حضوره كما يستفاد من كثير من النصوص والفتاوى بل عن المعتبر والمنتهى نسبته الى الشيخين
وجماعة من علمائنا ويكفي فيه عدم تسلط المالك بنفسه على احد من قبيله ذكروا ان الامام عليه السلام يقسمه بين الطوائف بقدر الحاجة فما فضل له وما اعوز فعليه
الاتمام ولم يحك التصريح بالمخالفة الا عن الحلي حيث منع من كون الفاضل له لعدم الدليل على الحكم بملكيته نعم له ان يحفظ الفاضل لهم وكذا من وجوب

اتمام ما اعوز لعدم الدليل على وجوب اتمامه عليه وقد اطال في الاستدلال على ذلك وزاد في التطويل في رده مع عدم الفائدة في تحقيق هذه المسئلة ونحوها من وظائف الامام الذي هو المرجع في بيانها ووظائف غيره نعم ربما يتفرع عليه جواز صرف حصته في قبيلة للامام اذا لم يكفهم حصتهم وفيه ان الجواب عنه موقوف على هذا القول كما سيجيء نعم لو ثبت فهو احد طرفي الجواز الا ان الظاهر اختصاص ما ذكره المص بقسمة جميع الخمس حتى يقتصر نصيبهم من الخمس على مقدار كفايتهم لا ما اذا لم يدفع من الخمس الا قليل كما هو في هذا الزمان اذ الظاهر انهم ما قالوا بانه يجب عليه صرف حصته اليهم من باب التتمة ولو قالوا ايضا لم يكن دليل على ذلك لان مستندهم في ذلك مرسلة حماد الطويلة حيث قال فيها يقسم بينهم على الكفاف والسعة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل عنهم شيء كان للوالي وان عجز ونقص عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به وانما صار عليه ان يموّنهم لان له ما فضل عنهم ونحوها مرسلة احمد المضمرة وفيها ان النصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكاة عوضهم الله مكان ذلك الخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل منهم شيء فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه لهم من عنده كما صار له الفضل لزمه النقصان فان الظاهر منهما سيما من ثانية المرسلة في ضرائب ان هذا الحكم بالتسوية بسط يد الامام ووجوب جميع الصدقات والاخماس اليه وقد اشتملت على مثل ذلك في قسمة الصدقات ايضا بين فقراء الناس نعم يمكن ان يكون المستنبط منه هو وجوب الاتمام عليه من باب المواساة عند غنائه واحتياج قبيلة لعدم وفاء الموجود من حصتهم بمؤنتهم وان كان لاجل عدم دفع الناس ما يجب عليهم والتعدي لذلك بعيد لو كان في المرسلتين دلالة على ان اتمام نقصهم كان من الخمس والظاهر عدمها لجواز ان يكون اتمامه من مال آخر اللهم الا ان لا يبعد عليه نص بتنقيح المناط بانه ملتزم او ملزم من الله بالاتمام من عنده فاذا لم يوجد له مال آخر غير نصف من الخمس يتمم الناقص منه كما هو مقتضى قوله ع ان الامام وارث من لا وارث له ويعول من لا حيلة له وكيف كان فبيان طريق الجواب مبني على هذا الحكم ولذا توقف فيه جماعة كما حكي مع قولهم بما في الجواب الصريح ان ظاهر المرسلتين عدم جواز اعطاء الفقير ها زائدا عن مؤنة السنة كما عن الشهيد بل في كلام بعض مشايخنا المعاصرين انه لم اجد فيه خلافا ولعله ناش مما تقدم عن المص من تقسيم النصف عليهم على الكفاية على ما في المرسلتين وقد عرفت الظاهر من قوله المشهور والمرسلتين كون ذلك عند تقسيم الامام لجميع ما يحصل بيده من الخمس على السادة فلعل الاقتصار على الاعطاء على الكفاية لئلا يحصل الاعواز بدخول الفقر على بعض المستحقين فيكون حيفا عليهم حيث يبقون محتاجين الى اخذ الصدقات ولذا قد صرح في المرسلة بتقسيم الزكوة كذلك مع انه قد مر جواز اعطاء الفقير من الزكوة فوق الكفاية من غير خلاف فيه يعرف فلا يدل على ان الحكم كذلك في كل خمس يقسمه المالك بنفسه هذا مع ان المرسلتين لا تدلان على حكاية فضل الامام او مدلا ومثلا والتزامه بذلك ولو سلم كون ذلك بالزام من الله فلعله لخصوص الامام حيث ان نسبة الفقراء اليه على السوية من جهة الرحمة والشفقة فيجب ان يكون تقسيمهم للاخماس والزكوات وبيت المال على وجه البسط التام ويكون مؤنة السنة للفقراء عنده كالوظيفة المستمرة لشخص في كل سنة من عند نفسه فلا دليل على تعدي هذا الحكم الى غير الامام من الملاك الذين فرض امر نصف الخمس كالزكوة اليهم يعطون من يهوون من المستحقين ويمنعون من يكرهون اعطاءه فكما انه لا حجر عليهم في تخصيص الاشخاص في الاعطاء والمنع فلا حجر عليهم في مقدار المعطى وان لزم منه حرمان جماعة اخرى ما لم يصل الى حد الاجحاف بالنسبة الى البعض فيمنع حتى في الزكوة كما لو جمع اهل البلد جميع زكواتهم واعطوه رجلا واحدا يكفيه عشر المعطين لمؤنة عمره مع موت باقي الفقراء من الجوع وبالجملة فاجراء ما في المرسلة سيما مع ملاحظة اتحاد حكم الخمس فيها مع حكم الزكوة بالنسبة الى احاد الملاك المعطين مشكل جدا ولذا صرح سيد مشايخنا في المناهل بعدم جواز الاعطاء فوق الكفاية الا ان الاحوط ما ذكروه **فصل في الانفال** الانفال جمع نفل بالسكون والتحريك الزيادة ومنه قوله تع ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اي زيادة عما سئله ولتسمية الغنيمة لكونها من المزيد للمسلمين بالنسبة الى غيرهم من الامم والمراد هنا ما يختص به النبي ص زيادة على غيره تفضلا من الله وهو بعده للامام ع وهي امور منها الارض التي ملكت من الكفار من غير قتال سواء انجلوا عنها او مكنوا المسلمين منها وهم فيها كالبحرين والظاهر انه لا خلاف في كون ذلك من الانفال ويدل عليه الاخبار مثل حسنة ابن ابي عمير عن ابن البختري عن ابي عبد الله ع قال الانفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب او قوم صالحوا او اعطوا ما بايديهم وكل ارض خربة او بطون الاودية فهو لرسول الله ص وهو للامام ع من بعده يضعه حيث شاء وفي حسنة محمد بن مسلم عن ابي هاشم ما كان من ارض لم يكن فيها هراقة دم او قوم صولحوا او اعطوا ما بايديهم وما كان من ارض خربة او بطون اودية وفي رواية سماعة ان منها البحرين لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب الا ان المذكور في كتاب الاحياء ان البحرين اسلم اهلها طوعا فهي كالمدينة المشرفة ارضها لاهلها وقد صرح في الروضة بالاول في الخمس وبالثاني في احياء الاموات فلعله غفلة الى غير ذلك من الاخبار منها مرسلة حماد الطويلة وفيها والانفال كل ارض خربة قد باد اهلها وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب ولكن صالحوا صلحا واعطوا ما بايديهم على غير قتال وله رؤس الجبال وبطون الاودية والآجام وكل ارض ميتة لا رب لها وله صوافي الملوك ما كان في ايديهم من غير وجه الغصب لان الغصب كله مردود وهو وارث من لا وارث له ويعول من لا حيلة له وظاهر موثقة سماعة وحسنة ابن ابي عمير دخول كل ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب في الانفال وان لم يكن ارضا وهو صريح صحيحة زرارة في صب الاية في الغنيمة وتسبة بعض المجتهدين الى الاصحاب ومنها الارض الموات سواء لم يجر عليها ملك كالمفاوز او ملكت وباد اهلها والظاهر انه مما لا خلاف فيه وعن الخلاف والغنية الاجماع

على ان الموات للامام ع ونحوهما عن جامع المقاصد وعن التنقيح نسبته الى اصحابنا وعن المسالك انه موضع وفاق وفي الرياض انه لا خلاف فيه بيننا وقريب منه في الكفاية كما صرح به جمال الملة والدين في حاشية الروضة مستدلا على ذلك بما ثبت من الاجماع عن التذكرة على الملك بغير الاحياء ويدل عليه الاخبار المتقدمة وغيرها ثم ان التقييد بكون الارض الميتة المملوكة مما باد اهلها الظاهر انه للاحتراز عما له مالك معروف فانه له وان صار مواتا نعم لو كان ملكه له بالاحياء فامات ففي زوال ملكه عنه ورجوعه الى ملك الامام كما كان قبل الاحياء قولان في باب احياء الموات ولو ماتت عامر المفتوحة عنوة فالظاهر انه كالملك الخاص المملوك بالنواقل في عدم صيرورتها للامام كما عن الرياض التصريح به مستدلا من السرائر نفي الخلاف منه فاطلاق ان الموات له ع محمول على الموات بالاصل او بالعارض مع بواد اهلها او معروفيهم اذا كان الملك بالاحياء على احد القولين ولا يزول ملك الامام عنه بالاحياء بدون اذنه مثل ما يحييه الكفار والمخالفون نعم ما احياه الكفار من الموات واخذ عنهم لا عنوة لان احياءهم له كان قبل تشريع حكم الانفال ولو فرض احياؤهم لشيء من الموات بعد ذلك فغنمه المسلمون ففي ملكه لهم اشكال من عموم ادلة اختصاص الامام ع بالموات ومن عموم ان الغانم من المفتوح عنوة للمسلمين نعم لو قلنا بثبوت الاذن من الامام ع لاحياء الكفار ايضا ملكوها بالاحياء فيملكها المسلمون بالاغتنام وهو الظاهر من عموم قوله ع من احيى ارضا وان كان في بعض الاخبار ما يخالفه ثم انه قد يشكل الفرق بين الموات التي باد اهلها وبين مال من لا وارث له فان المناط ان كان هو عدم معرفة المالك المتحقق في الثاني دون الاول فيه انه تقييد للنص في شيء من دليلهما وان كان هو العلم بانقطاع الوارث في الثاني دون الاول فهو ايضا كذلك مع ان العلم مشكل في الثاني والفحص لا بد منه في المقامين وبالجملة فالفرق بين الموات التي باد اهلها والميتة التي باد اهلها حينئذ الظاهر كون الثاني مع الاطمينان بعدم الوارث داخلا في مال من لا وارث له الذي حكمه الصرف في الفقراء ومع عدمه داخلا في مجهول المالك الذي مصرفه الفقراء ايضا وتفصيل الكلام ان الموات التي لا مالك لها كالمفاوز لا اشكال في كونها من الانفال فانها القدر المتيقن من مورد النص ومعاقد الاجماعات واما التي لها مالك معروف متشخص فان كان ملكه لها بالاحياء ففيها قولان وان كان ملكه بناقل آخر فالظاهر عدم خروجها عن ملك مالكها وعن التذكرة الاجماع عليه نعم ظاهر اطلاق الفتاوى ومعاقد الاجماع قد يوهم الا انه مدفوع بتقييد الموات في بعض الاخبار بكونها باد اهلها وفي بعضها بكونها لا رب لها نعم قد اطلقت الموات في كثير من الاخبار وبقي هنا ما قطع بعدم بقاء مالكها الظاهر انه من الانفال لكن الاشكال في انه مال من لا وارث له او داخل في الموات ويظهر الثمرة عند تخصيص الاول بفقراء بلد الميت او مطلق الفقراء او خصوص السادة كما احتمله في الرياض في الميراث المذكور وما يعلم بقاؤه ولا يتمكن من معرفة شخصه ومقتضى اطلاق الفتاوى ومعاقد الاجماع كونها من الانفال الا ان تقييد الموات في اخبار الانفال تارة بما باد اهلها واخرى التي لا رب لها يوجب خروج ذلك الا ان يراد بالرب المالك المعروف وح فيقع التعارض بين ادلة مجهول المالك وادلة الموات الا ان الانصاف انصراف ادلة الطرفين الى غير المقام وعلى فرض الانصراف ففي الترجيح تامل ولا يترك الاحتياط ثم ان ظاهر كثير من الاخبار كون مطلق الارض التي باد اهلها من الانفال حتى لو كانت محياة الا انها قيدت في غير واحد من الاخبار بما باد اهلها وخربت فالظاهر حمل المطلق على المقيد لان المقام مقام التحديد بل لا يتوهم احد المنافاة فالارض المذكورة داخلة في مال من لا وارث له ان ثبت عدم الوارث لا ربابها والا فمجهول المالك وايضا فقد ورد في غير واحد من الروايات ان الارض التي لا رب لها من الانفال وظاهره يشمل ما كانت حية من غير احياء قابلة للانتفاع اما لكثرة ورود الامطار واما للمد من البحر اليه كما في شط البصرة ونحوها سواحل بعض البحار ويؤيده عموم ما دل على ان الارض كلها للامام ع والحاصل ان اخبار الارضين المختصة بالامام ع قد اطلق في بعضها ان الموات كلها للامام وفي آخر ان لكل ارض لا رب لها وفي ثالث كل ارض باد اهلها وفي رابع كل ارض ميتة او خربة باد اهلها وفي خامس كل ارض ميتة لا رب لها وفي سادس ان الارض كلها للامام والظاهر ان اصحابنا قيدوا الاطلاق السادس باحد الثلاثة الاول ثم اطلاق كل منها بواحد من الرابع والخامس وسيجيء ذكر جميع الاخبار في كتاب الاحياء انشاء الله تع ومنها رؤس الجبال وبطون الاودية والآجام ولا خلاف ظاهرا في كونها من الانفال في الجملة ويدل عليه مضافا الى مرسلة حماد المتقدمة ما عن العياشي باسناده الى داود بن فرقد عن ابي عبد الله ع في حديث قال قلت وما الانفال قال بطون الاودية ورؤس الجبال والآجام والمعادن وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وكل ارض ميتة قد جلى اهلها وقطائع الملوك وباسناده ايضا عن ابي بصير عن ابي جعفر ع قال لنا الانفال قلت وما الانفال قال منها المعادن والآجام وكل ارض لا رب لها وكل ارض باد اهلها فهو لنا وفي مرفوعة احمد بن محمد ورواية ابن مسلم الاقتصار على بطون الاودية ورؤس الجبال ولا يبعد عدم القول بالفصل بين الثلثة وهل هي مختصة بالامام ع ولو كانت من الارض المملوكة لغير الامام ع من مالك خاص او عام كالمفتوحة عنوة مقتضى اطلاق النصوص واكثر الفتاوى ذلك مضافا الى انه مقتضى جعل هذه الثلثة او بعضها في الاخبار قسيما للارض المختصة به اذ لو اختص بالموجود منها في ارض الامام ع لم يكن وجه لعدها من الانفال بل هي ح في كل ارض تابعة لها خلافا في رؤس الجبال للمحكي عن المعتبر والسرائر والمدارك وفي نسبة القول الى المعتبر نظر ولعله لعدم نهوض الاخبار لاثبات حكم مخالف للاصل وفيه بعد الغض عن منع مخالفته للاصل ان الاخبار ما هي بضعيفة لو يعوّنه اطلاق فتوى الاصحاب كما نسبه اليهم في المدارك كما عن الذخيرة وحمله على ما في الارض المختصة به ع بناء على جعله قسما مستقلا

وخلافا فى الاخيرين للمحكى عن الاخرين لما ذكر ونوقف فى الاخير منهما الفاضلان فى المنتهى والمعتبر ثم ان الثمرة فى رؤس الجبال وبطون الاودية قليلة لكونهما غالبا مواتا والاجام جمع اجمة بالتحريك كقصبة جمع على اجم كقصب والاجام جمع ابضا او جمع جمع والاجمة كما فى الروضة الارض المملوة قصبا ونحوه كما فى الروضة وحاشيتها للمدقق الخوانسارى انه المعروف فى معناها وفى القاموس انها الشجر الكثير الملتف وكانه سقط منه لفظ ذات شجر وكيف كان فالمراد ان الارض المشتملة بعضها بما فيها من الانفال نظير رؤس الجبال وبطون الاودية لا نفس القصب والشجر وان كان ذلك مما يدل عليه لفظ القاموس كالمحكى عن المصباح المنير وكيف كان فالاقوى ان الارض المشتملة الامام كالموات وهى منها فاذا وقعت فى ملك مالك المسلم بملكها بل وملكها الامام نعم لو استوجم شئ من الارض المملوكة لشخص خاص او مطلق المسلمين فالاقوى عدم صيرورته للامام بل هو نظير ما لو ماتت بغير الاستيجام فانه انها لا تخرج عن ملك مالكها بالموات اذا كان ملكها بالاحياء على قول لا يبعد عدم خروجها عن الملك اذا كان موتها بالاستيجام ولو على ذلك القول اذ لا يبعد ان يخص القائل بكون الموت مخرجا عن ملك المحيى ما كان على وجه لا ينتفع به لا مثل الاستيجام ومما ذكرنا يظهر وجه تخصيص الاجام بالذكر فى النصوص والفتاوى مع ذكر الموات فان المراد بها الموات على غير وجه الاستيجام فان المشتملة كالارض الخربة موجبة لانتفاء التسمية بها بل الحكم كذلك فى رؤس الجبال وبطون الاودية اذا فرض طروها فى ملك مالك وان كان الاول منها كالمحال عادة والى ما ذكرنا اشار المحقق الاردبيلى بان هذه الثلثة يعنى رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام داخل فى الموات الا انه ذكرها للتوضيح واحتمال صيرورة الموات الى غيرها فتحصل مما ذكرنا ان القائلين بكون الاجام للامام ولو كانت فى ملك الغير ان ارادوا انها له ولو صارت ملك الغير اجمة فلا دليل لهم على ذلك الا على القول بخروج الارض بمطلق الموت عن الملك او فرض حدوثها بالبيع الشراء وهو بعيد ان ارادوا ان الاجام للامام وان وقعت فى ملك الغير بان كان استيجامها قبل ملك الغير للارض المشتملة عليها فهو حسن ثم ان المرجع فى الاجام الى العرف فلا يعد مثل ذراع او ذراعين مملوة قصبا اجمة ثم ان بعضهم ذكر من الانفال سيف البحار بكسر السين اى ساحلها ولم اقف على دليل يدل عليه بالخصوص فالواجب الرجوع فيه الى العموم فان كان الساحل مملوكا لشخص او اشخاص او لو قاطبة المسلمين فحكمه حكم غيره من المملوكات وان كان مواتا فهو للامام وان كان جنة بمعنى قابليتها للانتفاع بها القربة من البحر فليسى وزرعه من جهة قربه وقد او ببيد البحر فيكون من المباحات يجوز لكل احد التصرف فيها اوسى الانفال لانه عد منها فى غير واحد من الاخبار كل ارض لا رب لها مضافا الى عموم ما دل على ان الارض كلها لنا ومنها صفايا الملوك وقطايعها وضبطها فى المعتبر والمنتهى والحدائق وظاهر المسالك ما يختص به ملكهم من الاراضى وغيرها وبهذا التعميم وردت الروايات منها المرسلة المتقدمة وفيها وله صفو الملوك ما كان فى ايديهم على غير وجه الغصب وفى موثقة سماعة الانفال كل ارض خربة او شئ يكون للملوك فهو للامام ونحوها المروى عن العياشى بسنده عن ابى جعفر وفى الصحيح عن داود بن فرقد المتقدمة ان قطايع الملوك كلها للامام نعم صرح فى حاشية الشرايع بان المراد منها ما يصطفيه الملوك لانفسهم من الاموال النفيسة وتوهم البداية المحكى عن مجمع الفائدة حيث قال ان اهل الصفايا من الصفو وهو خيار ما يريد من الاموال الحسنة لا ان المراد بها غير القرى لتغايرهما بالقطايع هى القرى والبساتين والباغات المخصوصة ولا ثمرة مهمة فى تحقيق هذا بعد ما عد فى النصوص والفتاوى من الانفال كلما يصطفيه الامام من الغنائم قبل القسمة **مسئلة** المعروف بين المشايخ الثلثة واتباعهم بل عن اقتصار واحد ان ما يغنمه المقاتلون بغير اذن الامام فهو للامام خاصة وعن الحلى دعوى الاجماع عليه والاصل فيه مرسلة العباس الوراق اذا غزا قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة للامام واذا غزوا باذن الامام فغنموا كان للامام الخمس وسند السند منجبر بعدم معروفية الخلاف بل عن المنتهى والمسالك انه مذهب الاصحاب وربما يستشهد للمطلب بحسنة معاوية بن عمار فى الكافى فى باب قسمة الغنيمة عن هاشم عن ابى عبد الله عن السرية يبعثها الامام فيصيبون غنائم كيف يقسم قال ان قاتلوا عليها مع امير امره الامام اخرج منها الخمس لله وللرسول وقسم بينهم ثلثة اخماس وان لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كلما غنموا للامام يجعل حيث احب ولا يخفى عدم دلالتها على المطلوب الا اذا اعتبر مفهوم القيد فى قوله مع امير امره الامام مع تامل فيه ايضا لان المفروض ان ضمير قاتلوا راجع الى السرية التى يبعثها الامام فالقيد لا يكون للتخصيص قطعا ثم ان صاحب المدارك حكى عن المنتهى ان هذه الغنيمة وقع التشاجر فيها فانه ليس فيها الا الخمس واستجوده لاطلاق الاية وضعف الرواية وحسنة الحلبى عن ابى عبد الله فى الرجل من اصحابنا يكون فى لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة فقال يؤدى خمسا ويطيب له وهذه الحسنة مع عدم مقاومتها للمرسلة حيث العمل قابلة للحمل على تحليل الامام ما عدا الخمس لما انه حلل الكل فى زمان الغيبة على قول بانى مع احتمال حملها على التقية على ما سيجئ واما ما نسبه الى العلامة فى المنتهى فهو المحكى عنه فى كتاب الخمس حيث انه بعد حكاية قول الشافعى بمساواة ما يغنم بغير اذن الامام لما يغنم باذنه مستدلا بالاية الشريفة والجواب عنها بان الاية تدل على وجوب اخراج الخمس لا على ان الباقى للمالك قال وان كان قول الشافعى فيه قوة انتهى لكن المحكى عنه فى موضعين من كتاب الجهاد موافقة المشهور وقال ان كل من غزا بغير اذن الامام فغنم كانت غنيمته للامام عندنا ثم ان ظاهر المرسلة وظاهر اكثر الفتاوى بل صريح بعضهم عدم وجوب الخمس فى هذه الغنيمة وكون الجميع للامام وصرح فى الروضة بوجوب الخمس فيه ولا يبعد ان يكون مراده وجوب الخمس على المغتنم بدون اذن الامام اذا احل الامام ذلك له كما نقول به فى زمان الغيبة لان الامام لا يحلل الا اربعة اخماس تلك الغنيمة والحمل الاخير مشترك بينه وبين قبله وان كان ظاهر الاية والجواب الذى نقلناه عن العلامة فى رد استدلال الشافعى هو ذلك وقد فهم ذلك من عبارة الروضة جمال الملة الخوانسارى فى الحاشية فالمغتنم بدون اذن الامام نظير من استخرج كنزا فى

ملك غيره فانه لمالكه وعليه منه الخمس وعلى هذا فلا ينبغى لصاحب المدارك حجة على الشيخ فى الاية الشريفة لان وجوب الخمس لا ينافى كون الكل للامام كما ذكره العلامة فى جواب الشافعى ومن الانفال ميراث من لا وارث له والحكم فيه من جزئيه ونسبه فى المنتهى الى علمائنا اجمع ويدل عليه الاخبار وقد تقدم بعضها ومنها المعادن المحكى عن الشيخين فى المقنعة والنهاية وسلار والقاضى كون المعادن من الانفال ونسب الى الكلينى وشيخه على بن ابرهيم القمى ويدل عليه مضافا الى ما تقدم فى رؤس الجبال من رواية ابى بصير وداود بن فرقد المرفوعتين عن تفسير العياشى والاسحق بن عمار المروية عن تفسير على بن ابرهيم قال سألت ابا عبد الله عن الانفال فقال هى القرى التى خربت وانجلى اهلها فهى لله وللرسول وما كان من ارض فخربت لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب وكل ارض لا رب لها والمعادن منها ومن مات ولا وارث له فماله من الانفال ويؤيده ما دل على ان الارض وما اخرج الله منها لهم وهذا القول لا يخلو عن قوة وان كان المشهور خلافه سيما المعادن الظاهرة واستضعافا للروايات السابقة مع امكان دعوى دلالة الموثقة بعد فرض اعتبارها سندا بل قوله فيها يحتمل ان يكون قيدا للمعادن فيرجع الضمير الى ارض لا رب لها مع ان المحكى عن بعض النسخ فيها بدل منها ولا يخفى ضعف الاحتمالين نعم ربما يؤيد المشهور الروايات الواردة فى ثبوت الخمس فى المعادن حيث انها ظاهرة عن التعرض لكونها للامام مع ان ثبوت الخمس فيها ربما يشعر باختصاص الباقى بالمالك باصل الشرع لا بتحليل الامام عليه السلام وان امكن دفع هذا بان مثل هذا يجرى فى المعادن المأخوذة من ارض الانفال فوجوب الخمس لا يدل على كون الباقى للمالك باصل الشرع فتعين حملها على ان المأخوذ منها باذن الامام فيه الخمس كما حكى عن الكلينى وسلار التصريح به **فرع** المشهور كما فى الروضة تحليل الانفال للشيعة فى زمان الغيبة وظاهر المحكى فى المختلف من عبارات الاصحاب عدم تحقق هذه الشهرة اذ لم ينقل القول بالتحليل مطلقا الا عن سلار وحكى عن الحلى المبالغة فى انكار التحليل واستجهله المصنف اللعين وعن الشيخ والحلى عدم جواز التصرف فى الاخماس والانفال فيما عدا المناكح والمساكن والمتاجر وعن المفيد الاقتصار على اول الثلثة وكيف كان فما حدث هذه الشهرة فلم اقف عليه لذا نسب فى الحدائق الى المشهور اختصاص التحليل بالثلثة نعم هو مذهب الشهيد والمحقق وجملة من تأخر عنهم ولعله لعموم قوله فى رواية يونس بن ظبيان ما كان لنا فهو لشيعتنا وليس لعدونا منه شئ الا ما غصب عليه وان ولينا فى وسع فيما بين ذه الى ذه يعنى ما بين السماء الى الارض ثم تلا هذه الاية قل هى للذين امنوا فى الحيوة الدنيا المغصوبة عليها خالصة يوم القيامة بلا غصب ورواية الحرث بن المغيرة النظرى خطابا لنجية حيث سئله عن حال فلان وفلان قال يا نجية ان لنا الخمس فى كتاب الله ولنا الانفال ولنا صفو المال وهما اول من ظلمنا حقنا فى كتاب الله الى ان قال اللهم انا احللنا ذلك لشيعتنا ثم اقبل علينا بوجهه فقال يا نجية ما على فطرة ابرهيم غيرنا وغير شيعتنا والظاهر المتبادر من الخمس سيما بقرينة قوله هما اول من ظلمنا حقنا هو خمس الغنائم فدلت على اباحة خمس الغنائم والانفال وصفو المال ورواية ابى سيار المتقدمة فى خمس الغنائم وفيها يا ابا سيار الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شئ فهو لنا الى ان قال كل ما كان فى ايدى شيعتنا من الارض فهم فيه محللون ومحلل لهم ذلك حتى يقوم قائمنا الخبر دلت على اباحة جميع الارضين للشيعة ومقتضى التفريع السابق فى قوله الارض كلها لنا فما اخرج الله الخ ان ما اخرج الله من الارض من المعادن والاشجار ونحوهما فهو مباح لهم لاباحة متبوعه اعنى الارض ولا يبقى من الانفال الغنيمة بغير اذن الامام ومال من لا وارث له وقد استفاض الاخبار فى الثانى بالتصدق واما الاول فيستفاد حكم من فى امثاله ورواية داود بن كثير الرقى قال الناس كلهم يعيشون فى فضل مظلمتنا الا انا احللنا ذلك لشيعتنا ويؤيد ذلك بل يدل عليه التعليل فى الاية فى حل المناكح والمساكن والمتاجر من الخمس والانفال بكون ذلك احل المآكل والمشارب وطيب للولادة فان هذه العلة جارية فى الانفال نعم يشمل ما يرد الخمس ايضا الا انه خرج بما تقدم فى خمس المكاسب من الاخبار مضافا الى اطلاقات الخمس فى موارده وقد استدل فى الدروس على اباحة الانفال بعموم رواية يونس بن يعقوب قال كنت عند ابى عبد الله اذ دخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك تقع فى ايدينا الاموال والارباح وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت وانا على ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم ورواية الحرث بن المغيرة الطبرى عن ابى عبد الله قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمنا ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى ابائى فهو فى حل مما فى ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب ويرد عليها انهما بالدلالة على سقوط الخمس او حق الامام منه اولى فلا بد اما من القول به ولم يقل المستدل واما من حملها على ما تقدم سابقا فى مسئلة خمس الارباح والا فالاخبار من هذا القبيل كثيرة الا ان ظاهرها الاختصاص بالخمس ولا اقل من شمولها له الموهن للتمسك بها ومن هنا ينقدح النظر فيما قدمنا من الاخبار حيث ان ظاهرها سقوط مطلق حق الامام بل مطلق حق بنى هاشم مما فى ايدى الناس فلا بد اما من القول بالعفو عن مطلق الخمس او حصة الامام واما من حمل الاخبار على ما ذكرنا من حملها على صورة عدم التمكن من اخذ حقهم وجباتهم او بعد التمكن من اخذ لعظة لاداة الى الشهرة التى لا يزالوا يكرهونها فى ايام الخوف لا داعيها الى ايذائهم وايذاء اصحابهم او على صورة تغلب الظلمة على الشيعة باخذ الاخماس وغيرها منهم كما يدل عليه قوله فى الرواية الاولى ما انصفناكم ان كلفناكم وقوله فى الرواية الاخرى من اعوزه شئ من حقى فهو فى حل واما من الحمل فى مثل الروايتين على كون السؤال عن الاموال التى تقع بايديهم ممن لا يخمس واما من حملها على صورة تعذر الايصال فى زمان الحضور واما غير ذلك والقول بان العمومات المتقدمة يعمل بها فى غير موضع التخصيص وان كان غير مخالف للقاعدة الا ان المظنون عدم التخصيص فى هذه الاخبار فلا بد اما من العمل بعمومها فى الانفال والخمس واما من حملها على اخذ ما تقدم وبالجملة فطبل اهمال الخبر الثابت بالادلة القطعية بهذه الاخبار

الشبهة دلالة المعاضدة بما تقدم في خمس المكاسب في غاية الجراءة بل ربما يمكن القول بعدم اعتبار مطلق الظن هنا وان كان قويا لان المسئلة من الموضوعات
دون الاحكام ولذا ايد الحكم بالجابرية بعض مشايخنا المعاصرين بانه قد شهد جملة من العلماء كالديلمي في المراسم والعلامة وابن سعيد في الجامع بحصول
التحليل من الائمة فقبل شهادتهم بناء على اعتبار انشاء الشاهد في شهادته الى الحس لكن هذا التاييد كما ترى لانا نعلم استنادهم الى الاخبار فهو الظني
في المسئلة الخلافية فلا يعتمد عليه لشهادة ومثله في الضعف تاييد المطلب والاستدلال له باستمرار سيرة الشيعة على التصرف من غير نكير ولم يلتزم احد
بمعاملتهم معاملة حق الامام في زمن الغيبة وبلزوم الحرج الشديد لو منعوا الا بعوض والظاهر ان ما عدا المواة من الانفال لم يحصل لنا الاطمينان
بجواز التصرف فيه لاي شخص وعلى اي وجه وغاية ما وصل الينا من الاخبار المتقدمة التي ذكرناها هو ما مر به ابا ... في هذه الامور بنفسه او خواص شيعته
الخاص فيها ولو بلا اذن الائمة لشيعتهم على الاطلاق فانه من اهم ما يطلب بيانه مع انه لو لم يتصرف فيها الشيعة لبقي اما بغير متصرف واما ان يتصرف فيها غيرهم
ولا فائدة للمالك في ذلك فالاذن منه تصدق منه على الناس بذلك صدقة عامة كما سيجيء في صدقة رسول الله وامير المؤمنين صلوات الله عليهما
على الناس بتحليل المناكح وغيرها من الفيء والغنائم واحتمال اختصاص هذه الصدقة بالفقراء او فقراء بني هاشم او مطلقهم او العدول من الناس او بني
هاشم موهون بان المعتاد المتعارف من التصدق بامثال هذه الامور بعد التخصيص باحد كما في الاوقاف المطلقة في القنوات والخانات ونحو ذلك
مضافا الى ان المنع عن التصرف مجانا حرج مخالف للطف لانه موجب لوقوع كثير من الناس في المعصية حيث ان اغلب النفوس يصعب عليهم دفع العوض
في مقابل هذه الامور لكونها عندهم من المباحات الاصلية فيقعون في معصية الارتكاب بل معرض الفساد العباد انهم ومناكحهم وهذا الوجه منتف
من تحليل الامام تحليله المناكح فيما بطيب او لاده فان معنى ذلك انه لو لم يحل ذلك لوقع غالب الناس في الزنا من جهة عدم المبالاة في اخراج حقها
ولا يعد التحليل بنفسه لا بتلوه خبث الميلاد وبالظن فالظن القوي حاصل بالاذن المطلق في الانفال لشيعتهم ويمكن العمل بهذا الظن من باب
جعله كبعض التصرفات مثل الوضوء والشرب من مال الغير بل تصرفنا في املاك الامام ادون من الشرب في قناة الغير مع انه يمكن العمل هنا
بالظن وان كان من الموضوعات نظرا الى اشتراك المسئلة مع الاحكام في انسداد باب العلم والحاجة الى العمل في الواقعة اكثر منها في الاحكام والاجتناب
متعسر او متعذر فيجب العمل بالظن لكن لا يخفى ان الامارات المذكورة وما ذكر في حجيتها من كفاية الظن بشاهد الحال وكفاية الظن في المقام العمل
المانع عن العمل وعدم التمكن الا عن الظن لا يجري فيما لا يعم الابتلاء بها كالمغنوم بغير اذن الامام او بدون قتال وصفايا الملوك بل يختص
بما كان الابتلاء به عاما كالاراضي ورؤس الجبال وبطون الاودية والاجام وهذه يمكن الاستدلال لها بعموم مثل رواية ابي سيار المتقدمة
فان تحليل الارض ظاهر في تحليل ما يوجد فيها وتحليل ما في رؤس الجبال واخويها فان الارض ايضا يشملها ويدل على ذلك كما دل على املاك الارض
بالاجماع فانها ادل ما بالفحوى او بتنقيح المناط على ان ما فيها يملك بالحيازة مضافا الى استقرار السيرة القطعية على معاملة ما في هذه معاملة المباحات
الاصلية ولا يقدح في ذلك عدم اعتقادهم اباحتها نظرا الى المقام فحجية السيرة باستكشاف رضا الامام بالعمل وان لم يرض بالاعتقاد الذي هو منشأ ذلك
العمل اذا لم يترتب عليه عمل اخر غير مرضي نعم الادلة الواضحة الكافية في الردع عن ذلك الاعتقاد نعم يمكن ان يستدل لحمل ما ذكر من غير الاراضي
بما ورد من تحليل خمس الفيء للشيعة لتطيب ولادتهم وليحل منافعهم من مأكل ومشرب فان مقتضى عموم التعليل بالعلة الغائية صحة تحليل الانفال
الغنائم الثلثة المذكورة اعني غير المأذون وغير المقاتل عليها وقطائع الملوك ايضا فيهم ويمكن ان يستدل على حل الانفال كلية بما ورد من تحليل
الخمس والفيء **مسئلة** يحل في حال الغيبة وما اشبهها من قصور يد العدل التصرف في المناكح والمراد بها كل جارية للامام كلها اذا كان من
الانفال وبعضها اذا كانت مما يخمس على المعروف بين اصحابنا رضوان الله عليهم بل عن المنتهى نسبة الحل في زمان الحضور والغيبة الى علمائنا
اجمع نعم ظاهر الروضة القول بخلافه لجماعة ولم نعثر على المخالف غير الحلبي كما ذكره في المختلف وعن الاسكافي لما ذكرنا سابقا في مطلق الانفال من اقتضاء
اللطف دفع هذا الحرج لئلا يقع الغالب في الاثم واستند بالفاضلان من انها مصلحة عامة يعسر التفصي عنها فوجب في نظرهم الاذن في استباحة
ذلك من دون اخراج حقوقهم وقد صرح الائمة صلوات الله عليهم بذلك في اخبار كثيرة منها ما عن عوالي اللئالي مرسلا قال سئل الصادق عليه السلام
فقيل له يا ابن رسول الله ما حال شيعتكم فيما خصكم الله به اذا غاب غائبكم واستتر قائمكم فقال ما انصفناهم ان واخذناهم ولا احببناهم ان
عاقبناهم بل نبيح لهم المساكن لتصح عباداتهم ونبيح لهم المناكح لتطيب ولادتهم ونبيح لهم المتاجر ليزكوا اموالهم ومثل قول ابي عبد الله في رواية
الفضل قال قال امير المؤمنين لفاطمة احلي نصيبك من الفيء لاباء شيعتنا ليطيبوا ثم قال ابو عبد الله انا احللنا امهات شيعتنا لابائهم ليطيبوا و
المروي في تفسير العسكري من رواية عن امير المؤمنين صلوات الله عليهم انه قال لرسول الله قد علمت يا رسول الله انه سيكون بعدك ملك عضوض وجبر فيستولى على
خمسي من السبي والغنائم ويبيعونه فلا يحل لمشتريه لان نصيبي فيه فقد وهبت نصيبي منه لكل من ملك شيئا من ذلك من شيعتي لتحل منافعهم من مأكل و
مشرب ولتطيب مواليدهم فقال رسول الله ما تصدق احد افضل من صدقتك وقد تبعك رسول الله في فعلك احل الشيعة كل ما كان فيه من غنيمة وبيع من نصيبه
على واحد من شيعتي ولا احلها انا ولا انت لغيرهم ورواية الثمالي عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال ان الله تعالى جعل لنا اهل البيت سهاما ثلثة في جميع الفيء و

ثم قال تبارك وتعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فنحن اصحاب الخمس والفيء وقد حرمناه
على جميع الناس ما خلا شيعتنا والله يا ابا حمزة ما من ارض تفتح ولا خمس يخمس فيضرب على شيء منه الا كان حراما على من يصيبه فرجا كان او مالا الا وقد تقدم
رواية يحيى الدالة على تحليل الخمس والانفال للشيعة وقد تقدم ان الظاهر من الخمس خمس غنيمة الكفار ورواية ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله اتدري
من اين دخل الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا لشيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم فان الظاهر من الخمس هنا ايضا
خمس من الجواري المسبية كما لا يخفى على المتامل بل الظاهر من جميع ما كان من هذا القبيل من الاخبار ارادة الخمس بهذا المعنى لا خمس المكاسب ومن هنا يظهر
ان عنوان المناكح في كلمات الاصحاب لا يشمل الجارية التي هي من جملة مال التجارة اذا تعلق به الخمس فان الظاهر حرمة التصرف فيه ابتداء قبل اداء الخمس
فيها كالتصرف في امواله وكذا الجارية التي اشتريت بعين المال الذي تعلق بعينه الخمس كالمعادن والعوض في الحلال المختلط فان الظاهر حرمته وطي تلك
الجارية لعموم ما يدل على حرمة شراء الخمس المكنى به عن مطلق المعاملة به المستلزم لحرمة ما يحصل بدل التالف من عوضه نعم ربما يظهر من بعض الاخبار عموم كل جارية يتعلق
به حق الامام مع ان في التعليل بطيب الولادة دلالة على اعلا لان يدعى انصرافه الى ما هو الغالب في امهات الاولاد من تملك الشيعة لهن اما بالسبي واما
بالاشتراء عن السابي وهو الاغلب واما المستغلة اما بان تعين مال تعلق به الخمس وما كان من جملة مال تجارة تعلق بعينه الخمس فهو في غاية الندرة
الظاهر عدم شمول الاخبار المتقدمة حتى مثل قوله انا احللنا امهات شيعتنا لابائهم ليطيبوا بل ربما يتامل في شمولها لما اذا كان السابي شيعيا فان الظاهر عدم
انتشار الاخبار اليه لان الغالب هو انتقال السبايا الى الشيعة بالشراء ولو فرض حضورهم معهم في الاغتنام فالمنتقل اليه هو الحاصل بعد القسمة وكان
يقع وصل منهم اليه انما الكلام فيما لو استقل الشيعة بالاغتنام ولا يبعد ان لا يملكوا حق الامام وان ملكوا حقه اذا انتقل ما فيه الحق اليهم
نظير حرمة تصرفهم في مكاسبهم واموالهم التي تعلق بها الخمس مع حلية التصرف فيما ينتقل من ذلك من غيرهم اليهم ولا يمنع المنع بعموم التعليل
ايضا وارد مورد الغالب فكان المراد رفع المفسدة الحاصلة من انتقال السبي والغنائم وعموم ابتلاء الشيعة بها ووقوعهم من اجل ذلك في الزنا الا
انه لا مانع من ان يكون المراد رفع خبث الميلاد عن الشيعة من اي سبب حصل من الاسباب التي كان بيدهم رفعها فتحل لهم المناكح التي يتعلق بها حقوقهم
من اي جهة كان الا ان ما اخترناه اولا هو مقتضى الجمع بين اخبار التحليل وبين ما سبق من صحيحة الحلبي في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيصيب غنيمة
قال يؤدي خمسنا ويطيب له الباقي ثم الظاهر ان المراد بالمناكح مطلق الجواري القابلة للوطي لا خصوص المتولدات منهن وان كان يتراءى ذلك من بعض
الاخبار ومن التحليل لكن التحقيق ان المراد حل ما يتعلق بالمنكح حتى انه لو وقع النكاح وانعقدت النطفة لا يكون للحرام وحاصله ان العلة الغائية
ارادة رفع الزنا وتقليل اولاد الحرام وعدم خبث ميلاد الشيعة وهذا وان كان يتحقق عقلا بان يكون المباح منحصرا في الموطوءات بل في من
صارت منهن امهات الشيعة الا ان ظاهر التعليل بهذه الغاية تحليل الكل لئلا يتفق خلافها وهذا واضح نعم حل التصرف في العبد لا يستفاد من عنوان
المناكح بل هو وغيره من العنوانات ثم انه ربما يعبر المنكح بما يشمل الجارية المشتراة من مال الخمس ومهور النساء وفيهما ان دخلا في المؤنة المستثناة من ارباح
المكاسب فهو مسلم لكن الظاهر خروجه عن هذا العنوان والا فلا دليل على اباحته **مسئلة** المشهور على اباحة المساكن كالمناكح ويدل عليه مضافا الى رواية
المتقدمة انها من جملة الارض وقد عرفت ان ما بيد الشيعة من الارض فهم فيه محللون وربما يراد بالمسكن ثمن المسكن الموضوع من مال الخمس وفيه ما تقدم
من ان الوضع ان كان من ارباح المكاسب في سنة الاستفادة مع الحاجة العرفية فهو محلل بمعنى ان الخمس لا يتعلق الا بعده وان كان من غير ذلك فلا دليل
على الوضع نعم قد يشكل الامر فيما اذا اتخذ مسكنا من عمارات اهل الحرب التي لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب او غنمت بغير اذن الامام فان في شمول
ادلة تحليل الارض لتحليل البنيان وسائر الاموال الخارجة من الارض نوع خفاء ثم ان الظاهر ان المساكن الماخوذة من الارض المفتوحة عنوة كلها من حيث ملاحظة
الخمس منها اذ قد عرفت وجوب الخمس فيها عينا او ارتفاعا لكن ظاهر الاخبار المحللة للارض للشيعة سقوط هذا الحق منها ولا باس بالتزامه لعدم تعرض العلماء له
الخمس فيها لانهم يتعرضوا لذلك عند بيان سيرة الامام في الاراضي مع انه يمكن ان يدعى ان تحليل الانفال التي هي للامام يستلزم تحليل
ما هو مشترك منه بالطريق الاولى والمشهور اباحة المتاجر ايضا والمستند له الادلة هو ما يقع التجارة به من الاموال التي ينتقل ممن لا يخمس فان
عموم ما دل على عدم حل شراء الخمس حتى يأذن له اهل الخمس وان اوجب المنع بدون الاذن الا ان ظاهر ما تقدم من اخبار حل الخمس والفيء للشيعة هو ذلك
بل صريح الرواية المتقدمة من تفسير العسكري المشتملة على تعليل حل ما ينتقل اليهم من الغنائم بحل منافعهم من مأكل ومشرب بل تقدم ان الخمس الذي احلوه
للشيعة منصرف الى ما كان منتقلا اليهم بالمعاملة لا ما اغتنموه بانفسهم نعم ظاهر هذه الاخبار اختصاصها بالمال المنتقل ممن لا يعتقد الخمس كالمخالف
واما من لا يخمس مع اعتقاده ففي جواز الشراء منه اشكال من ظهور عدم الجواز لعموم حرمة شراء الخمس قبل وصوله حقهم وصريح الروضة كظاهر المحكي عن
السرائر الجواز ثم ان المتيقن في المتاجر هو الخمس المتعلق بها قبل الانتقال واما ما يتعلق بربحها الحاصل في هذه التجارة فالظاهر عدم سقوطه لعموم ادلة الثبوت
في ارباح المكاسب وعدم الدليل على السقوط فان ظاهر ادلة السقوط سقوط ما فيها قبل الانتقال فلا ينافي الثبوت اذا اتجر بها ولا يقدح السكوت عنه في
هذه الاخبار لانها واردة فيما ينتقل الى الشيعة لاجل الغيبة لا لاجل التجارة كما يناسبه التعليل بطهارة الميلاد وحل المأكل والمشرب مع ان الكلام

مشوليتها حكم آخر فلا ينفي الخمس عن الربح الذي قد يتفق في هذه المعاملة ثم الظاهر ان تحليل الثلثة موجب لتملك ما يحصل بيد الشيعة منها بالمباشرة
تحت يده او بالانتقال اليه من غيره لا لمجرد جواز التصرف ولذا يجوز وطي الامة وعتقها وبيعها وبيع المساكن ووقفها ونحو ذلك والظاهر انه لا يقول احد بغير
ذلك وفي تطبيق هذه الاباحة على القواعد اشكال من وجوه مثل ان الاباحة ليست تمليك يوجب ترتب آثار الملك سيما مثل الجواري وان متعلقها
لا بد ان يكون موجودا حال الاباحة مع عدم المباح والمباح له حين الاباحة غالبا ومن ان اللازم من التمليك صيرورته للشيعة كالارض المفتوحة عنوة للمسلمين
لا يختص بواحد دون آخر وان احياء الارض او حيازة المال بل كان اللازم على المحيي اداء خراج الارض فيجعل البيت مال الشيعة الذي هو خلاف الاجماع
على انا نملك بعد التحليل الثابت منهم صلوات الله عليهم كل ما يحصل بايدينا تحصيلا او انتقالا لان هذا حكم شرعي لا يجب تطبيقه على القواعد نعم يمكن ان
يوفق بين الاصل والمثاني في ذلك احد امرين احدهما ان يوفق ان تملكهم في الفعل لم يتعلق بهذه الامور لمصلحة الاباحة والتحليل فيشكل بما ذكروا انما كان ذلك
حكما شائيا من الله سبحانه واذنهم ورفع يدهم دافع لذلك الحكم الثاني بمعنى ان الشارع بملاحظة رضاهم بتصرف الشيعة لم يجعل هذه الامور في زمان قصور
يدهم ملكا فعليا لهم بل ابقاها على الحالة الاصلية فهي باقية بواسطة علم الله تعالى منهم من الرضا على اباحتها الاصلية التي الى الشيعة وهذا نظير
الحرج الدافع للتكليف الشائي كما في نجاسة الحديد ولا مخالفة في ذلك لاخبار اختصاص هذه الامور بالامام عليه السلام نظرا الى ان صيرورتها من المباحات انما نشأ من شفقتهم
الشديدة على الشيعة قبل شرع الاحكام فجواز التصرف منوط برضائهم ولا يجوز التصرف بدون رضاهم ومن تصرف بدون رضائهم فهو ظالم لهم غاصب
لحقهم ولا معنى للاختصاص ازيد من ذلك الثاني ان يوفق بثبوت ملكهم لها فعلا الا ان معنى ملكيتهم الفعلية ليس امرا يناقض ملكية الشيعة لها بالاحياء والحيازة
حتى يكون ملكية الشيعة لها بالانتقال عن ملك الامام عليه السلام وان صرح في بعض الاخبار بلفظ الهبة الظاهر في الانتقال بل هو معنى ثابت في الجملة بملكية الله تعالى
سبحانه للاشياء وان كان ذلك ملكا حقيقيا مباينا بالملكية نفس العباد الا ان هذا المعنى كالقريب منه بمعنى ان الله تعالى سلطهم على هذه الاموال سلطنة
مستمرة لهم ان ياذنوا الغير هم في التملك ولهم ان يمنعوا وليس الاذن علة محدثة للتملك حتى يحتاجوا في ارجاعها بعد تملك الغير الى انفسهم الى تمليك جديد
نظير المولى المالك لعبد جعل له بعد تملكه للعبد ليس ما للكابل هو مال الكل لا يتملك بل ملك المالك دائر مع رضاهم وناشئ عنه ثم انه قد صرح بعض ساداة مشايخنا
في المناهل بانه لو كان في يد المخالف شيء من هذه الانفال يجب بعلم بعد انتقالها اليه من يد مؤمن فيجوز ان يستنقذ منه ذلك بانواع الاخذ مثل الخدعة
والسرقة والقهر اذا امكنه لانه غصب في ايديهم وعن الشهيد في بعض حواشيه على القواعد حرمة ذلك كما صرح به في الروضة بل عن الاول وجوده
بل بطلان صلوته قبل الرد وظاهر الاخبار وان كان هو الاول الا ان الظاهر من بعض الاخبار جواز المعاملة معهم على ما يعتقدون في مثل الملكية والزوجية
من الامور المضافة الى الاشخاص دون مثل الطهارة والنجاسة في الاعيان

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **النظر الثالث في الخمس** وهو
لغة رابع الكسور وشرعا اسم لحق في المال يجب للحجة وقبيله وهو واجب في غنائم دار الحرب بالكتاب والسنة والاجماع وظاهر الثلثة عدم الفرق بين ان يكون
بعد اخراج المؤنة على التفصيل المذكور في الجهاد وفيه حواه العسكر ولا كالارض ونحوها ما لم يكن غصبا من محترم المال فان المغصوب يرد والاطلاق
العبارة يشمل ما لو كان الغزو بغير اذن الامام عليه السلام وان كان الكل ح للامام عليه السلام الا انه لا ينافي وجوب الخمس فيه كما صرح به في الروضة ويظهر من المنتهى حيث قال
في رد الشافعي القائل بان حكمها الغنيمة مع الاذن متمسكا بالاية ان الاية غير دالة على مطلوبه لانها انما تدل على وجوب اخراج الخمس لا على ان الباقي للمال
لكن ظاهر كلام الباقي بل صريح بعضهم عدم وجوب الخمس وللحق بغنائم دار الحرب مال البغاة الذي حواها العسكر بناء على قسمته كما عن الاكثر لعموم الاية ونحو
في رواية ابي بصير كل شيء قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله فان لنا خمسه لا دلالة فيها ظاهرة واما ما يؤخذ من الكفار غيلة
فالظاهر انه لا خمس فيه الا من حيث الاكتساب فيراعى فيه مؤنة السنة ولو كان القتال لنشر الدعاء الى الاسلام ففي الحاق المغنوم بما اخذ بغير قتال او بما
اغتنم بالقتال لغير الماذون او بالقتال الماذون وجوه منشأها ما في الفتوى وقد ورد في غير واحد من الاخبار اباحة مال الناصب ووجوب الخمس فيه ويظهر من
الحدائق اتفاق الطائفة المحقة على الحكم بجواز اخذ مال الناصب وهو بعيد لما في شرح المفاتيح والارشاد للمحققين البهبهاني والاردبيلي الاتفاق
على الخلاف واول الحلي اخبار الجواز بالناصب المحارب للمسلمين لا ناصب العداوة للشيعة لعله لقصد الخروج بها عن الاصول والعمومات وهو حسن لما مر في مقتضى
الطلاق لعبارة وصريح غيره ما كظاهر الادلة وجوب اخراج الخمس من الاراضي المفتوحة عنوة وان اختلف كلامهم في وجوب الاخراج من ارتفاعها كما عن
النهاية او من عينها كما هو ظاهر الوسيلة وعبارتي المبسوط والسرائر او تخييرهما كما في القواعد الشرائع انكر ذلك كله في الحدائق محتجا بعدم الدليل وبما يظهر من
الاخبار الواردة في حكم الاراضي المصرح في بعضها بانه ليس للامام عليه السلام من ذلك قليل ولا كثير وكان خبر خصوص ارض خيبر فان اراد عدم ثبوت الخمس في تلك الاراضي
بل وفي مطلق غير المنقول فالظاهر انه مخالف لفتوى الاصحاب وظاهر الادلة مثل الاية ورواية ابي بصير المتقدمة وان اراد العفو عنه في ضمن
عفوهم عليهم السلام عن جميع ما لهم في الاراضي كما سيجيء في الانفال من الروايات العامة في تحليل حقوقهم مما في ايدي الشيعة من الاراضي فله وجه يؤيده خلو

كلماتهم في باب احياء الموات عن وجوب اخراج الخمس من ارتفاع هذه الاراضي عدا ما حكي من التحرير لكن الظاهر كما قيل انهم اعتمدوا في ذلك على ما ذكروه في باب
الخمس والجهاد فلعل في ذلك شهادة على السقوط كالعفو في خلو الاخبار شهادة على العفو والسقوط فضلا عن عدم الثبوت لاحتمال ابتناء ذلك على
تعلق الخمس بعينها فيكون التعرض لتلك الاخبار الى ما ينفي للمسلمين بعد اخراج الخمس فتدبر واما اخبار الاراضي فلا يبعد ادعاء اختصاصها باراضي الانفال
ويتفرع على ما ذكر جواز الحكم بملكية ما في يد المسلم من بعض تلك الاراضي وان علمنا بكونها محياة حال الفتح لاحتمال انتقالها على وجه الخمس او لاحتمال بيع الامام
لها للمصلحة كما صرح لذلك بعضهم في الارض التي يشتريها الذمي من اراضي الخراج ويجب الخمس ايضا في المعادن بالاجماع المحقق والمستفيض من محكيه
كالاخبار مضافا الى عموم الكتاب بناء على ان ما غنمتم عام لكل ما استفيد اكتسابا ولو قلنا بان لفظ الغنيمة مختص الى غنيمة دار الحرب لعله لهذا اشتهر بين
الاصحاب التمسك به لوجوب الخمس في مطلق المغنوم بل نسب الاستدلال به الى الاصحاب كافة عدا شاذ بل ادعي في الرياض الاجماع على عموم الاية وهذا مضافا الى
الاخبار المستفيضة المفسرة لها بالمعنى العام فتبين بعض متأخري المتأخرين في عمومها من جهة ظهور سياق الاية في الجهاد في غير محله وقد اختلف ظاهر عباراتهم
في تفسير المعدن ففي المسالك والروضة انه كلما استخرج من الارض مما كان اصله منها ثم اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها وفي البيان انه الحق به حجارة
الرحى وكل ارض فيها خصوصية يعظم الانتفاع بها كالنورة والمغرة ويشكل بمثل النفط وشبهه وبعض افراد الطين والحجر الذي يعظم الانتفاع بهما
مع بقاء صدق اسم الارض عليه كحجارة النار والرحى وطين الغسل فان في صدق المعدن عليها في العرف تأملا وان عدها جماعة منه كالشهيدين وظ
المحقق الثاني وقد عد العلامة في القواعد والروضة من المعادن الظاهرة في باب احياء الموات مع ان المحكي من المنتهى التصريح بان المعدن ما
كان في الارض من غير جنسها وعرفه في مواضع اخر منه كما عن التذكرة بانه ما استخرج من الارض مما يخلق فيها من غيرها مما كان له قيمة مدعيا في
صريح محكي الثاني وظاهر الاول انه قول علمائنا اجمع ومثلها المحكي عن نهاية ابن الاثير والازهري وعن القاموس ان المعدن كمجلس منبت الجوهر
من ذهب ونحوه وكيف كان فلا اشكال فيما ذكره المصرح بمثل قوله كالذهب والفضة والرصاص والياقوت والزبرجد والكحل والعنبر على بعض
والقير والنفط والكبريت ووجوب الخمس في الاربعة الاخيرة منصوص بزيادة الملح وما عداها لا اشكال في اطلاق اسم المعدن عليه فينبغي الاشكال
في الامور المتقدمة في مثل المغرة والنورة والجص عن الشيخ الجزم بانه داخل في المعادن وعن الحلي عد المغرة والنورة والاعتراض على الشيخ في
الجمل حيث حصر المعدن في خمسة وعشرين ولم يعدهما ولعله عده المصنف فيه في المختلف بانه لم يقصد به الحصر بل عد اغلب المعادن وتوقف في
جميع هذه جماعة من متأخري المتأخرين ويمكن الاحتجاج للاولين بصحيحة ابن مسلم قال سألنا ابا جعفر عليه السلام عن الملاحة فقال وما الملاحة فقلت ارض سبخة
مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا مثل المعدن فيه الخمس فقلت فالكبريت والنفط يخرج من الارض فقال هذا واشباهه فيه الخمس بناء
على ان مماثلة الاجزاء الملحية من الارض للمعدن ليس باوضح من مماثلة المغرة والنورة وطين الغسل والجص فتدبر وفي رواية الشيخ بدل قوله هذا مثل
المعدن قوله هذا المعدن فيه الخمس ولعل دلالتها اوضح فتدبر ومورد الاشكال في هذه الامور وجوب الخمس من حيث المعدنية فيراعى فيه النصاب ولا
يراعى فيه مؤنة السنة او من حيث الاكتساب فيعكس المراعاة والا فلا اشكال في اصل الوجوب في الجملة ومقتضى عموم ما دل على الوجوب في الصناعات والاكتساب
بعد مؤنة السنة السليمة في المقام عن معارضة ما دل على احكام المعدن هو الاخير نعم لو صدق الركاز على مطلق ما ركز في الارض مما امتاز منها
في الجملة امكن التمسك له بصحيحة زرارة قال سألته عن المعادن ما فيها فقال كلما كان ركازا ففيه الخمس وقد يستشكل بان العبرة في الاشتمال على
خصوصية توجب عظم الانتفاع بناء على ما تقدم عن البيان والمسالك انكان قبل العلاج فلا ريب ان الحجارة التي تحصل منها النورة بالاحراق
ليس فيها خصوصية وانكان بعده فيدخل ما يصنع من الطين بعد الطبخ مثل الزرنيخ الحسينية المطبوخة وظروف الخزف سيما المعروف منها بالصيني
فالخصوصية الموجودة في حجارة النورة ليست بازيد من الموجودة في الطين القابل لجعله من ظروف الخزف سيما الصيني وشبهه والسجاد الرفيعة
بل يشكل بين الجص والطين الخاص الذي يعمل منها هذه الامور وشبهها وبين الجص الغير المطبوخ ولعله لذا قيل ان لو وجب الخمس فيها احتاج الى عمل من
الزرنيخ التربة الحسينية والظروف والات البناء وجها وكيف كان فظاهر الادلة اختصاص الخمس بالمعدن المستخرج من ماخذه فلو وجد شيء منه مطروحا
في الصحراء فاخذه فلا خمس فيه على ما جزم به بعض وقد يشكل الفرق بينه وبين ما عن ترجمة المنتهى والشهيد من ان ما يجده الانسان من المعدن في
ملك غيره فهو للمالك وعليه الخمس وليس للمخرج وحمله على كون المخرج اجيرا ونحوه خلاف الظاهر وقد صرح غير واحد بوجوب الخمس في العنبر الماخوذ
من جبالها او من الساحل والظاهر ان وجه الماء ليس معدنا للعنبر نعم نازعهم المحقق الاردبيلي رحمه الله في ذلك تفريعا على ما اعترف به من ان المبادر من
المعدن ما استخرج من معدنه قال الا ان يكون محل العنبر وجه الماء وكيف كان فانما يجب الخمس بعد اخراج المؤنة لتحصيلها مصفاة اجماعا فتوى
وفتوى وبلوغ البالغ النصاب وفاقا للجمهور المتأخرين للاصل ولصحيحة البزنطي عن مولينا الرضا عليه السلام قال سألته عما اخرج من المعدن من قليل او كثير
هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا خلافا للمحكي عن كثير من القدماء فلم يعتبروا واعتمادا باطلاق الاخبار
والغنيمة والسرائر بدعوى الاجماع عليه للاطلاقات ان اللازم تقييدها بالصحيحة المعتضدة بما تقدم من دعوى الاجماع بل نشأ الخلاف

بين المتاخرين فلا محيص عن الرجوع الى الاصل عن الحلي والصدوق اعتبار بلوغ دينار وهو شاذ ومستنده محمول عند جماعة على الاستحباب وهل يجزي بلوغ قيمته مائتي درهم ام لا بد من بلوغه عشرين دينارا قولان منشاهما ظهور قوله ما يجب في مثله الزكوة في الاول وظهور الاقتصار فيها على عشرين دينارا مع ان الاصل نصاب الزكوة الدراهم واعتبار الدنانير لانهما على الدراهم كما في غير واحد من الاخبار في النقدين والامر بين حمله الموضوع على المقدار من جنس الدنانير وبين حمل العشرين دينارا على مجرد المثال فيرادمن الموضوع المقدار من مطلق النقد ولعل الاول اولى مع انه اوفق بالاصل وان كان الثاني اوفق بالاطلاقات ظاهر الصحيح اعتبار النصاب بعد المؤنة كما صرح به جماعة بل نسبه في المسالك الى ظاهر الاصحاب وعن الرياض ظهور الاجماع عليه لانها تدل على ثبوت الخمس في مجموع النصاب فلو اعتبر قبل اخراج المؤنة لم يكن الخمس في مجموعه بل في الباقي منه بعد المؤنة خلافا لصاحب المدارك وبعض مشايخنا المعاصرين فاعتبره قبله اقتصارا على المتيقن في الخروج عن الاطلاقات وهو ضعيف وهل يعتبر في حد الاخراج ولو عرفا في بلوغ المخرج النصاب يجب فيما بلغه او ما اخرجا متعددة مفصولة ولو تخلل الاعراض في الاثناء او لا من اطلاق الصحيح ومن دعوى انصرافها الى الاخراج الواحد الى الاخراجات المتحدة عرفا وعليهما يبتني الخلاف في اعتبار اتحاد النوع في بلوغ النصاب وعدمه وظاهر البيان وحاشية الشرايع التوقف هنا واشترك جماعة في استخراج المعدن فصرح جماعة باعتبار بلوغ نصيب كل واحد النصاب وظاهر الصحيح كفاية بلوغ المجموع كما اعترف به في البيان الان بقي ما يجب في مثله الزكوة هو عشرين دينارا المالك واحد وفيه نظر نعم ظاهر ادلة وجوب الخمس في المعدن الاستقلال الا انه في التكليف فاذا ملك المعدن بالغ النصاب فيرجع الى امر يجب على كل احد اخراج الخمس مما استخرجه اذا بلغ النصاب ثم ان العبرة في النصاب بقيمته يوم الاخراج لانه الظاهر فاعن الشهيد من الاجتزاء بالقيمة التي كان النصاب عليها في صدر الاسلام ضعيف جدا ثم ان المعدن اذا كان في المباح فالخمس لاهله والباقي للواجد وان وجد في ملك فهو للمالك وعليه الخمس وليس له وضع مؤنة الاخراج والظاهر ان الموجود في اراضي الانفال مع عدم تملكها بالاحياء بملكه الواجد مع احتمال عدم ملك المخالف والكافر له لما دل على ان اموال الناس الشيعة والعبيد لعدم تمامية شيء واما الموجود في الارض المفتوح عنوة فالظاهر انه للمسلمين كالاصل الارض بل كسائر المباحات لهم ويحتمل عموم الاباحة وكون الناس شرعا فيها سواء والظاهر تعلق خمس المعدن بعينه على ما يظهر من كثير من كلماتهم بل عن ظاهر المنتهى عدم الخلاف ونسبته الغنائم لظهور الادلة في ذلك من الكتاب والسنة بل هو ظاهر لفظ الخمس لكن الظاهر دفع القيمة لما سيجيء ولذا قال في التحرير والمنتهى على ما حكي لو باع الواجد جميع المعدن فالخمس عليه وان كان قوي في محكي مجمع الفائدة التعلق لظهور الادلة في ذلك وان قبناء على الزكوة في جواز الضمان فاسد ومال الى ذلك بعض في المناهل اذا لم يثبت على الاخراج من العين ضرر ولا فرق في ثبوت الخمس بين المسلم والذمي سواء معناها من العامل في المعدن كما عن الشيخ ام لا لعدم الدليل عليه الا ما يظهر من الادلة في ارض المسلمين ولا بين الحر والعبد ان كان ما يخرجه غير المكاتب لسيده ولا بين الكبير والصغير لانه اهل للاكتساب ولا يعتبر فيه حول ولا يخرج منه قبل تحصيل النصاب مؤنة الظاهر ان قول فيه بعد التصفية فما يحتاج اليها الظاهر صحيحه زرارة ما عالجته بمالك ففيه ما اخرج الله سبحانه منه من حجارة مصفى الخمس وفي قوله بعد الاخراج ما نقل في الزكوة واعلم انهم اختلفوا في حقيقة العنبر فقيل انه نبات من البحر وقيل انه عين من عيون البحر وقيل شيء يقذفه البحر الى جزيرة فلا ياكله حيوان الامات ولا ينقره طائر الا نصلت منقاره ولا وضعت ظفاره الا انصلت وقيل انه روث دابة بحرية وانه شيء في البحر ياكله بعض دوابه لدسومته فيقذفه رجيعا فيطفو على وجه الماء فتلقيه الريح الى الساحل ولا اشكال ولا خلاف كما في المدارك وعن الذخيرة في وجوب الخمس فيه لصحيحة الحلبي قال سالت ابا عبد الله ع عن العنبر وغوص اللؤلؤ فقال عليه الخمس ظاهرها عدم الفرق بين ما يوخذ من الساحل او من البحر او من وجه الماء او من الجزيرة وانما الاشكال في انه يعتبر فيه نصاب الغوص ونصاب المعدن او يفرق بين افراده او لا يعتبر فيه نصاب اصلا بل يدخل في المكاسب فيخرج منه مؤنة السنة او لا يعتبر فيه ذلك ايضا لاطلاق الصحيح وربما يستظهر من هذه الثانية في غوص البحر اعتبار نصاب الغوص وفيه نظر وفي المسالك الان اخذ من تحت الماء فهو غوص ولو اخذ من وجه الماء او من الساحل فمعدن وهو حسن مع عموم ادلة المعدن له ولا يخلو عن نظر اذ بعد تسليم صدق المعدن على العنبر قد عرفت التامل من المحقق الاردبيلي لان الظاهر المتبادر الشيء الماخوذ من معدنه الان بقي المباح الماخوذ من منبته فلا اقوى ان عن الماخوذ من تحت الماء بل غوصا قطعا فيتردد بين غوص المعدن وعنوان المكتسب وظاهر الصحيح وجوب الخمس فيه من حيث الخصوص مع ان اطلاق ينفي اخراج مؤنة السنة واقترانه مع غوص اللؤلؤ يابى نفيه بما بعد الاخراج فينفي احتمال دخوله في عنوان المكتسب فيتعين الاول وبعد ظهور الاجماع على حصر عنوانات الغنيمة في الامور المتعددة يتعين دخوله في المعدن فيعتبر فيه نصابه وفاقا للمحكي عن الاكثر والاحوط اخراج الخمس منها وان لم يبلغ نصابا وان لا يخرج منه الا مؤنة تحصيله الى الاخراف في اعتبارها ويجب الخمس في الكنوز في الجملة بالادلة الثلثة وفي عن جماعة الكنز ما يكون المال المذخور تحت الارض وزاد في المسالك والروضة قيد القصد الى الادخار وان للمصنف تبعه حكم اللقطة وزاد بعضهم قيد كونه للادخار لا لمجرد الحفظ في زمان قليل لكن في كشف الغطاء انه ما كان من النقد مذخورا بنفسه او بفعل فاعل وما عداه من المخبوص التعميم نظرا الا ان يرجعا الى الحكم دون الموضوع نعم ظاهر المحكي عن جماعة موافقته في تخصيص الحكم بالنقد واختاره بعض مشايخنا مستندا وهو خلاف اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماعات [illegible] مضافا الى خصوص صحيحة زرارة المتقدمة في المعادن كل ما كان ركازا ففيه الخمس [illegible] ودعوى اختصاص الركاز والكنز وضعا او انصرافا [illegible] بالنقد ممنوع واشد منهما منعا ما ذكره شيخنا المعاصر مستندا من دعوى تقييد اطلاقها بالصحيح الاتي في نصاب الكنز قال سالته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب في مثله الزكاة ففيه الخمس بناء على ان حمل المثلية على المثال فيه الخمس من العين والقيمة بعيد ولا دليل عليه وفيه نظر [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] كفاية بلوغ احد نصابي الزكوة ولو كان مسكوكا من احد النقدين فلو كان عشرة دنانير قيمتها في هذا الزمان مائة درهم وجب فيها الخمس بناء على ان ظاهر الرواية المماثلة في مقدار القيمة فقط الا ان يقال ان الظاهر من المماثلة هو ان يبلغ ما كان من احد النقدين نصابا وان كان من غيرهما فيكفي فيه احد هما فيصدق على عشرة دنانير منها لا يجب في مثلها الزكوة بخلاف ما لو كان من الحديد بحيث يكون عشرة دنانير ومائتي درهم ولذا قال في المنتهى ان هذا المقدار المعين معتبر في الذهب والفضة يعتبر فيهما ما نادر درهم وما عداهما يعتبر فيه احدهما نعم حكي عن جماعة كالمحقق في الشرايع الاقتصار على نصاب الذهب ولم يعلم له وجه في المسالك انه يبتغي القطع بخلافه ثم ظاهر الصحيح نصابا قال الكنز المال الزكوي في صدق تعلق الحكم لا من كل وجه فيهما باعتبار الثاني للتقييد في الخمس ايضا فما في المدارك ضعيف جدا لمخالفته الاطلاقات مع اعتراف بعدم القائل به وايضا فالظاهر من التحديد لبلوغ النصاب مع وحدة الاخراج عرفا ولو تعدد المدفون بخلاف ما لو تعدد الاخراج من امكنة غير متحدة عرفا والظاهر تعلق الخمس هنا بالعين بل هو واضح كما حكاه بعض لكن الظاهر جواز اخراجه من قيمته يدل عليه ما رواه في الوسائل عن الكليني بسنده عن امير المؤمنين صلوات الله عليه [illegible] قال الركاز وليس على الاخر شيء لانه انما اخذ ثمن غنمه وحملها على اجازة [illegible] ظاهر [illegible] هذا الباب ان كان هو الموجب لثبات الخمس في الكنوز بعد الفراغ عن تملك الواجد لها الا انه جرى دينهم بذكر ما يملكه ثم ذكر ما يوجد في جوف الحيوان استطرادا وتفصيل القول في الكنوز انها ان تكون ماخوذة من اراضي دار الحرب ومن اراضي دار الاسلام وعلى التقديرين فاما ان يكون عليها اثر الاسلام من ذكر اسم النبي على جهة النقش او سكة سلطان من اهل الاسلام او شبهه ذلك واما ان لا تكون كذلك اما الماخوذ من دار الحرب بل من دار حربي في دار الاسلام مع فرض عدم الامان له او لما بعد كثرة شوكة [illegible] دار الاسلام [illegible] وكانت الارض مباحة او مملوكة للامام ع او للفاطمة المباحين بناء على بقاء هذه الامور في ارض المسلمين [illegible] الاصابة كما مر في المعدن فهي في جميع هذه الاقسام للواجد يخرج خمسها والباقي له اما الماخوذ من دار الحرب فقد صرح جماعة [illegible] في الحدائق [illegible] الخلاف [illegible] الغنيمة الاجماع والظاهر عدم الخلاف فيه في القسم الاخر كما استظهره في المناهل الحد لا صالة الاباحة [illegible] ثانية بعموم الناس مسلطون على اموالهم بعد اخراج المالك المعلوم الكفر لاندفاعها بالمصاعد جريان يد محترمة عليها فالاصل بقاؤها على ما كان عليه من عدم الاحترام ووجوب تملكها الكل من يحوزه بحكم قوله ع من سبق الى من لم يسبقه اليه احد من المسلمين فهو احق به وغير ذلك من ادلة تملك المباحات ولو كان الماخوذ من [illegible] اثر الاسلام فلقطة على راي يحكى عن المبسوط ويحكى القاضي والمصنف في كثير من كتبه وولده في الايضاح والشهيد في البيان والمسالك والمحقق الثاني ونسبه في المدارك الى اكثر المتاخرين وعن غيره نسبته اليهم وفي الروضة وجامع المقاصد انه الاشهر لاصالة عدم التملك بمجرد الوجدان وبناءه على ملك مالكه ولان المفروض مال ضايع في دار الاسلام عليه اثر الاسلام فيكون لقطة كغيره ولان اشتماله على اثر الاسلام مع كونه في دار الاسلام اقوى امارة كونه ملكا لمسلم والاعتماد على الظن لعدم التمكن من العلم فلا يجوز التصرف فيه لعموم عدم حل مال المسلم الا باذن المالك والشارع ولموثقة محمد بن قيس عن الباقر عليه السلم قضى علي ع في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها ويجاب عن الاصول بانقطاعها بالمصاعد عروض الاحترام الموجب لجواز التملك بالاحراز ووجود اثر الاسلام مع كونه في دار الاسلام لا يوجب كونه لمسلم كما لا يوجب احدهما انفاقا الا ان يدعى تقوى الظن في صورة تايد الدار بالاثر وبقي ان اثر الاسلام بل بدل على سبق يد المسلم لانه الغالب احتمال صدق الاثر الحربي لمصلحة رواج المسكوك بين المسلمين نادر بكاد يعلم بعدمه وفوقه كل الدار امارة ملكوت الدافن من اهله فالمدفون في دار الحرب مع اثر الاسلام تحكم بمقتضى الامارتين بكونه في يد مسلم فانتقل الى حربي واما اذا كان في دار الاسلام ولم يكن عليه اثر الاسلام فالدار لا يقتضي كون الدافن مسلما الا اذا ثبت كون الدفن بعد اسلام اهل الدار وهذا غير معلوم فلو كان عليه اثر الاسلام كان امارة كونه في يد المسلم سليمة عن المعارض ومحله فالكلام هنا في اعتبار الظن في مقابل الاصل فالايراد بالنقض بما اذا وجد في دار الحرب مع اثر الاسلام او منع كون اثر الاسلام دليلا على كونه في يد المسلم الذي يجب [عليه] حفظه فانهم وعن دعوى كونه لقطة بالمنع من صدقها على المكنوز قصدا فانهم عرفوها بانها المال الضائع وعن المحقق الثاني بحملها تارة على الخربة المعروفة المالك فالمراد تعريف الورق مالك الخربة واخرى بحملها على الورق الغير المكنوز والانصاف ان كليهما بعيد ان اما الاول فواضح واما الثاني فلانه يوجب حمل ما سيجيء من الصحيحين الحاكمين بالتملك من غير تعريف على المكنوز فيكون ذلك تفصيلا فيما يوجد في الخربات التي باد اهلها بين المكنوز وغيره مع ان ظاهرهم في باب اللقطة الاجماع على عدم الفصل الا ان يقال ان عدم فصلهم انما هو فيما يوجد في الخربات على وجه يعلم كونه من اهلها وح لا فرق بين المكنوز وغيره واما ما يعلم او يظن انه من الاشارة فالغالب كونها لقطة

محمل عليها الرواية وقد يرد بكونها قضية في واقعة وبان محمد بن قيس هذا له كتاب عن الباقر ع في قضايا امير المؤمنين صلوات الله عليه الظاهر بل الامام
لما بيان الحكم لا لمجرد الحكاية عن جده صلوات الله عليهم اجمعين وكيف كان فالحمل وان بعد الا انه يقربها معارضة الموثقة بصحيحة محمد بن مسلم عن ابي
جعفر ع قال سئلته عن الدار يوجد فيها الورق قال ان كانت معمورة فيها اهلها فهو لهم وان كانت خربة قد جلى عنها اهلها فالذي وجد المال احق به ونحوها
مصححه الاخرى وحملهما على الملك بعد التعريف سنة او على ما لم يكن عليه اثر الاسلام بعيد مع انه لو سلم فيدور الامر بين ارتكاب الحمل فيهما وبقية الموثقة
السابقة ولا يخفى اولوية الثاني مع انه لو سلم التكافؤ فيرجع الى اصالة الاباحة وعدم عروض الاحترام لهذا المال الدافعة لاصالة عدم انتقاله عن مالكه ولذا
جماعة بملك الواجد له ووجوب الخمس عليه حكي عن الخلاف والغنية والسرائر وغيرهم وقد يستدل على ذلك زيادة على ما تقدم من الاصل الصحيحين باطلاق ما دل
على وجوب الخمس في الكنز وفيه نظر اذ المتيقن حكم الكنز بعد الفراغ عن تملكه كما في المعدن ولذا لم نقيد بغير الموجود في ملك مالك خاص معلوم ثم ان ظاهر كلمات الطرفين
حيث يدل الاولون على حكم اللقطة بان اثر الاسلام في دار الاسلام يدل على سبق يد المسلم يرده الاخرون بمنع دلالة الاثر على ذلك اختصاص الكلام بما اذا لم يعلم من
اخر الامارات كونه لمسلم والا فيكون اما لقطة او من مال لا وارث له او مجهول هذا كله اذا وجد في ارض غير مملوكة لشخص خاص غير الامام ع ولو كانت مملوكة
للغير كما لو كان في ضيع ابتاعه منه عرفه البائع او غيره المالك وجوبا بلا خلاف ظاهر لما سيجيء من وجوب تعريف ما في جوف الدابة والموجود في بعض بيوت اهل مكة واستدل
عليه في المنتهى نادرة على ما حكي بان المالك الاول يده على الدار فيد على ما فيها واليد قاضية بالملك والاخرى بوجوب الحكم له لو ادعاه اجماعا فضلا لظاهر اليد الفعلية
وفيه انه لو تم ما ذكر لدل كالصحيحين السابقين على كونه له من غير تعريف بل وجب الحكم به لو لم يكن قابلا للادعاء كالصبي والمجنون والميت فيدفع الى ورثته ان
عرفوا والا فالى الامام ع مع انهم لا يقولون بذلك فالاولى الاعتماد على دلالة الروايتين الموجود في جوف الدابة وفي بعض بيوت مكة مضافا الى الصحيحين بعد
تقييدهما بالاجماع بما بعد التعريف نعم لو علم عدم جريان يد البائع لم يجب تعريفه اياه ولا يبعد ان يخص كلامهم بغير هذه الصورة كما استظهره بعض وربما يحمل اطلاق
الصحيحين كون الموجود للمالك وان علم انتفاء سبق تملكه بان يكون له فتأمل بظهور اطلاق كلامهم كالرواية بان الموجود في الصندوق لمالك الصندوق في الشامل لما اذا
علم انتفاؤه عنه وفيه نظر ظاهر واطلاق الصحيحين كرواية الصندوق محمول على غير صورة العلم قطعا وكيف كان فلو عرفه المالك الاول واعاده فهو له اجماعا من غير حاجة
الى بينة ولا وصف لمقتضى اليد ولا يلتفت الى دعوى المالك السابق عليه اذ لا عبرة باليد القديمة في مقابل الحادثة وان لم يعترف به المالك الاول فالمحكي عن المصنف
والشهيدين والمحقق الثاني وجوب تعريف المالك السابق وتوقف المص في لقطة القواعد وهو في محله بل الاولى المنع الا ان يكون اجماعا لعدم جريان ما تقدم من ادلة
ثبوت الحكم للمالك هنا الا ان يستنبط ذلك من الحكم الاول من باب تنقيح المناط واتحاد الطريق نعم لو كان الوجه في تعريف المالك الاول ما ذكره في المنتهى كان
للمالك الثاني بعد عدم اعتراف الاول بحكمه الا انك قد عرفت ما فيه اما المناقشة فيما ذكروه من الترتيب في التعريف بمساواة الجميع في عدم اليد حال التعريف
وتساويهم في ثبوتها قبل ذلك وان قرب زمان يد احدهم لا يقتضي ترجيحه ففي غير محلها لان مقتضى ما ذكره في المنتهى من الوجه تقديم اليد الحادثة على القديمة
كما لا يخفى وكذا مقتضى دعوى تنقيح المناط وبالجملة كلما احتجوا به او يمكن ان يحتج لهم على هذا الحكم يدل على مراعاة الترتيب فالمناقشة في اصل الحكم او فيه وعلى
اي حال فلو تعدد الاشخاص في طبقة واحدة وجب تعريف الجميع فان ادعاه الكل على وجه التشريك او ادعاه بعضهم على وجه الاختصاص ولم ينكر عليه الباقي فالحكم
واضح وان ادعاه غير واحد منهم على جهة الاختصاص جاءت مسئلة التداعي وان ادعاه بعضهم على جهة الاشتراك كدعوى التوارث ولم يعترف
به الباقي كان حكم الباقي حكم الكل لو لم يعترف به احد من هذه الطبقة ودفع الى المدعي نصيبه منه كما صرح به جماعة ولم يشاركه الباقون فيما اخذ وان
كان كل جزء مما عرفه مشاعا بين الكل لان ادعائه سبب لوجوب دفع حصته اليه فيما يدفع اليه على وجه كونه حصة له فيتميز بنفس الدفع وان كان مشاعا
قبله اذ لو بقي على الاشاعة وجب تقسيمه بكل السبب لوجوب دفع تمام حصته اليه اذ كان دفع الكل اليه واجبا كي يسلم له حصته وكلاهما باطلان نظير
ما لو ادعى ما لا جماعة لمورثهم واقاموا شاهدا فحلف بعضهم خاصة فان الباقي لا يشارك الحالف فيما يدفع اليه ثم ان وجوب تعريف المالك مع كون
الدار في يده واضح ولو كانت في يد غيره باستيجار ونحوه فمقتضى تقدم قول المستأجر عند التداعي في الكنز الموجود كما هو احد القولين في المسئلة الاتية وجوب
تعريف المستأجر قبل المالك فلعل الاقتصار على ذكر المالك مبني على فرد الغالب من كون الدار في يد المالك او على تقديم قول المالك وح فيبعد انكار
المالك ينتقل الى مالك اخر ولا يلتفت الى المستأجر مع احتمال الالتفات وسيأتي بيان عليه الضابط في هذا الباب بناء على الدليل الذي ذكروه في اصل مسئلة
التعريف وجوب تعريف كل من لو ادعاه اعطيه بمجرد دعواه ويلاحظ في الترتيب تقديم من تقدم قوله عند التداعي فان عرفه احد هؤلاء والا فلقطة شرعا وعليه
الخمس اما مطلقا كما اختاره المص هنا المحققين في الشرايع وحاشيتها والشهيد في اللمعة وهو محكي عن النهاية والسرائر وحاشية الشرايع او مع عدم اثر الاسلام
ومعه فلقطة كما عن المبسوط والدروس والمسالك والتنقيح مدعيا فيه الاجماع على كون ما فيه الاثر لقطة ويوهمه اطلاق كلام الاولين كما ان ما في الحدائق من
نفي الخلاف عن كون ما يوجد في دار الاسلام بما ليس فيه اثره لواجده سواء كان في ارض مباحة او في ارض مملوكة مع عدم اعتراف المالك يوهنه ما عن التنقيح
من نسبة القول بكون الاخير لقطة الى الشيخ في احد قوليه بل حكي هذا القول عن النافع والمنتهى والتحرير لكن الموجود في النافع والمحكي عن المنتهى
صريح في القول الاول فالظاهر تفرد الشيخ بهذا القول ثم ان ادلة اللقطة لا تشمل ما نحن فيه لما عرفت من عدم صدق اللقطة على المال المدفون فضلا

او المذخور لغاية ما وان قلنا بوجوب التعريف فيما يوجد في المباحة من اراضي الاسلام لموثقة محمد بن قيس المتقدمة فالقول الاول هنا غير بعيد حتى مع القول با
في الموجود في الاراضي المباحة كما هو ظاهر البيان فان ما في المسالك من ان الموجود في الاراضي المملوكة لا يقصر عن الموجود في الاراضي المباحة حيث قلنا بكونها
لقطة محل تأمل اذ بعد تسليم اعتبار هذه الاعتبارات في الشرع يمكن ان يكتفي الشارع في الاول المختص بالتعريف الخاص لملاك الارض فاغني ذلك عن
التعريف العام الواجب سنة في اللقطة ضرورة ان المناسب للاول هو التعريف الخاص والمناسب للثاني هو التعريف كما لا يخفى على المتأمل نعم لو ثبت
ما تقدم عن التنقيح من الاجماع فلا محيص عنه ويؤيد عدم وجوب التعريف العام بعد التعريف الخاص ما سيجيء من الرواية فيما يوجد في جوف الدابة بعد
حملها على ما ليس فيه اثر الاسلام ثم ان المص قده لم يتعرض لحكم ما يوجد في ملك الغير الذي لم ينتقل الى الواجد والظاهر ان حكمه بعد الاخذ كما تقدم فيما وجد
فيما انتقل اليه بالبيع من وجوب تعريف المالك فان لم يعترف به فهو له ويدل عليه موثقة اسحق بن عمار قال سئلت ابا ابرهيم ع عن رجل نزل في بعض بيوت مكة
فوجد نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسئل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها
قال يتصدق بها والامر بالتصدق لعله للاستحباب نعم يحتمل ان يحمل موردها على المعلوم كونه من مسلم دفنه فضلا فاذا لم يعرف به اهل الدار كان مجهول
المالك فيتصدق به وجوبا لكن الكلام في جواز الاخذ ويظهر من محكي الخلاف عدمه قال اذا وجد ركازا في ملك مسلم او ذمي في دار الاسلام فلا يتعرض له
اجماعا انتهى وح فيمكن ان يكون ما ذكروه من الحكم بوجوب التعريف بعد حصوله بيد الواجد اما معصية او اتفاقا وكل يجب التعريف ثم يتملك الموجود بعد تخميسه
عند المص وجماعة من غير تعريف عام لو اشترى دابة فوجد في جوفها بعد الذبح بعد تخميسها شيئا او خرج منه قبله اما تملكه بعد التعريف فلصحيحة عبد الله بن جعفر قال
كتبت الى الرجل ع عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي فلما ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جواهر لمن يكون ذلك فوقع ع عرفها البايع فان
لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك الله اياه وظاهر الرواية من حيث شمولها لما علم وجدان صرة الدراهم عموم الحكم لما عليه اثر الاسلام وفاقا لظاهر جماعة حتى من جعل
ذا الاثر لقطة فيما اذا وجد في الارض خلافا لما يظهر من الشهيد والمحقق الثانيين في حاشيتهما على الشرايع وظاهر الرواية ايضا عدم وجوب تتبع الملاك السابقين
وفاقا لما سيجيء من عبارة الحلي وما حكي في السرائر عن سلار الا ان يتمسك بتنقيح المناط اذا علم بوجوده في جوفها في ازمنة تملك الكل ولو لم يعلم بوجوده عند
ابتياعه من المالك فيشكل وجوب تعريفه ايضا لان الرواية محمولة على الغالب من صورة العلم بوجوده عند تملك البايع ولو كان المالك صغيرا او غائبا فالى الـ
وليا او وكيلا ففي وجوب تأخير التعريف الى حين البلوغ والحضور او سقوطه وجهان واما وجوب تخميس الموجود فقد نسب في المدارك والذخيرة الى الاصحاب القطع به
وعن ظاهر الحدائق ظهور الاتفاق وهو مشكل خصوصا مع خلو الصحيحة لعدم دخوله في الكنز واحتياج الالحاق في الحكم الى نص او تنقيح مناط قطعي والاطلاق قوله
كلما كان ركازا ففيه الخمس منصرف الى المركوز في الارض نعم لو دخل في ارباح المكاسب كان فيه الخمس بعد مؤنة السنة بناء على عد مثل ذلك من الاستفادة والاكتساب كما
يظهر من محكي السرائر اذا ابتاع بعيرا او بقرة او شاة فذبح شيئا من ذلك فوجد في جوفه شيئا قل عن الدرهم او كثر عرفه من ابتاع ذلك الحيوان منه فان عرفه يعطيه
وان لم يعرفه اخرج منه الخمس بعد مؤنة طول سنة لانه من جملة الغنائم والفوائد وكان له الباقي وكذا حكم من ابتاع سمكة فوجد في جوفها درة او سبيكة او ما اشبه
ذلك لان البايع باع هذه الاشياء ولم يبع ما وجد المشتري فلذلك وجب عليه تعريف البايع وشيخنا ابو جعفر الطوسي لم يعرف بايع السمكة الدرة بل ملكها
المشتري من دون تعريف البايع ولم يرد بهذا خبر من اصحابنا ولا رواه من الائمة ع احد منهم والفقيه سلار في رسالته يذهب الى ما اخترناه وهذا الذي يقتضيه
اصول مذهبنا انتهى وصريحه كون الخمس في الموجود في جوف الدابة والسمكة خمس المكاسب وعدم الفرق بين الموجود في جوف الدابة والسمكة خلافا للمص وجماعة حيث
قالوا لو اشترى سمكة فوجد في جوفها شيئا فهو للواجد من غير تعريف بعد الخمس الواجب في الكنز لا في الاستفادات ولعله لان الموجود في جوف السمكة غالبا
غير مملوك لمالكه لان الحيازة المملكة لها لا توجب تملك ما في جوفها لعدم العلم به ولا القصد اليه بخلاف الدابة فان الغالب دخول المال في جوفها مع
ما يعلفه والظاهر اعتلاف المالك لها والاصل عدم اعتلاف غيره وعدم كون المال من الغير دخل في علف المالك وبان السمكة قد تكون في ماء محصور
مملوك للمالك بحيث يكون نشوها فيه كما اشار اليه الشهيد والمحقق الثانيان والدابة ربما تكون سائمة بل هو الغالب في الاصناف التي هي مورد الصحيحة والاحرى
عدم جريان يد المالك على ما في جوفها وان اريد ثبوت يده عليه بمجرد تملك الدابة المشتملة عليه فهو جار في السمكة ايضا ولذا مال في التذكرة على ما حكي الى مساواة
السمكة للدابة في وجوب التعريف كما تقدم من الحلي وسلار لكن من حيث ان القصد الى حيازة السمكة يوجب تملك جميع ما يشتمل عليها لكن المتجه على هذا وجوب دفعه
اليه من غير تعريف بل لا ينفع انكاره في زوال تملكه الا ان يلحق بالاعراض فالاولى التمسك في وجوب التعريف في الموجود في جوف الدابة المذكورة
وفي عدم التعريف في السمكة باصالة الاباحة وعدم ترتب يد عليه بعد خروجه من البحر ولا يجدي فرض العلم بجريان اليد عليه من محترم المال قبل وقوعه في
البحر لخروجه عن ملك مالكه بالاعراض كما ورد في مسئلة السفينة المنكسرة مضافا الى بعض الاخبار التي تستفاد منها ذلك كخبر ابي حمزة عن ابي جعفر ع ان
رجلا عابدا من بني اسرائيل كان محارفا الى ان قال فاخذ غزلا فاشترى به سمكة فوجد في بطنها لؤلؤة فباعها بعشرين الف درهم فجاء سائل فدق الباب فقال له
الرجل ادخل فقال له خذ احد الكيسين فاخذ احدهما فانطلق فلم يكن باسرع من ان دق السائل الباب فقال له الرجل ادخل فوضع الكيس مكانه ثم قال هنيئا
مريئا انما انا ملك من ملائكة ربك اراد ربك ان يبلوك فوجدك شاكرا وخبر حفص بن غياث المروي عن الراوندي في قصص الانبياء كان في بني اسرائيل رجل وكان محتاجا

فالحنطة مراته في طلب الرزق فابتهل الى الله في الرزق فرأى في النوم قبل ان اتاه احد ليلة درهمان من حلال فلما كان من الغد قواد درهما من حل فقال بالسلم فابتاعه فرأى الدرهمين ثم باعه فاخذ بهما واشترى بدرهم سمكة فاقبل الى منزله فلما دخل امرأته اقبلت عليه كلائمة واقسمت ان لا تمسها فقام الرجل اليها فلما شق بطنها اذا بدرتين فباعهما باربعين الف درهم والمروي عن امالي الصدوق عن سيد العابدين صلوات الله عليه ما مضمونه ان رجلا شكى اليه الحاجة فدفع اليه قرصين فقال له خذهما فليس عندنا غيرهما فان الله يكشف بهما عنك فاخذ واحدا بهما سمكة الى ان قال فلما شق بطنها وجد فيه لؤلؤتين فاخر بين فباعهما باثمان عظيم ونحوه الحكي عن تفسير العسكري ثم ان الحكم بوجوب الخمس فيه كما هو ظاهر جمع منهم مشكل جدا لما عرفت في مسئلة الدابة من عدم الدليل وعرفت عن الحلي كونه من ارباح الاستفادات ثم ان مقتضى اطلاق كلمات الاكثر هنا كالموجود في جوف الدابة عدم الفرق بين ما كان فيه اثر الاسلام وغيره وناقش هنا ايضا المحقق والشهيد الثانيان في حاشيتهما على الشرايع فيما يكون الاول لقطة فيهما بعدان حكم اللقطة في كلما كان عليه اثر الاسلام او وجد في ارض الاسلام نعم يمكن ان يخرج هذا بالخصوص من جهة ورود الرواية في السفينة المنكسرة كونه مما لم يخرجه البحر ملكا للواحد لكنه مشكل لعدم العلم بكون الموجود من البحر فلعله ابتلعه من وجه الماء او خارجه الله العالم ويجب الخمس في ما يخرج من البحر على وجه الغوص للاية بالتقريب المتقدم والاجماع المحكي مستفيضا كالنصوص لكنها بين مشتمل على عنوان الغوص وهو اكثرها وبين مشتمل على عنوان ما يخرج من البحر مثل صحيحة عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله يقول فيما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة فقال انا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس والظاهر ان النسبة بين العنوانين عموم من وجه يتفارقان فيما يخرج بالالة من دون غوص في الماء وفيما يخرج من الشط بالغوص فاما ان يناط الحكم بكل منهما واما ان يقيد اطلاق كل منهما بالاخر ويقيد نفسه به من جهة الانصراف فيقصر على مادة الاجتماع واما ان يناط الحكم بالاول فيكون تقييد الثاني بالبحر واطلاقه بالنسبة الى الاخراج بالالة محمولين على الغالب فلا اعتبار بهما واما ان يناط بالثاني ويكون تقييد الاول بالعوص واطلاقه بالنسبة الى الخوض في الشط محمولين على الغالب على اي تقدير فيتبع القطع بعد شمول الموضوع بوجه من جهاتها واقوى الوجوه الاربعة ثانيها لان الخمس فيما يخرج من الشط بالغوص وان كان من المباحات الاصلية ولا فيما يخرج بالالة خلافا للمسالك ونفى عنه البعد في الغنائم مع احتمال الوجوب في الامرين او في احدهما بناء على الوجوه التي عرفت في الجمع بين الروايات ثم لو استخرج الغائص بالالة معه فاخرجه بها كان عوضا وهل يعتبر في المخرج ان يكون من المباحات الاصلية كالجواهر والدرر والعنبر المملوكة ام يشمل ما كان مملوكا كما لو غار فاستولى على كان عليه اثر الاسلام لا وجهان اقويهما الاول للاصل انصراف الاخبار فالمملوك العارف للمخرج من غير خمس ان شهد القرائن باعراض صاحبه الا فهو لمالكه فان جهل وكان عليه اثر الاسلام فهو للغائص او مجهول المالك وظاهر المحقق والشهيد الثانيين انه لقطة وفي رواية السكوني الواردة في سفينة انكسرت في البحر ان ما اخرجه البحر فلاهله وما اخرج بالغوص فللغائص والمخرج بما عرفت من القواعد اشكال دائما ووجب الخمس في المخرج بالغوص اذا بلغ قيمته عند الخروج دينارا ابلا خلاف ظاهر ابل عن السرائر والمنتهى والتنقيح الاجماع على ذلك ويدل عليه ورواية البزنطي المتقدمة وهو ظاهر التقريب المتقدم في رواية نصاب المعدن وان اعتبر النصاب بعد اخراج المؤنة لتحصيله بل الظاهر عدم الخلاف فيه والمراد بالمؤنة ما ينفقه على الاخراج عرفا حتى لو غاص مرات ولم يخرج الا في المرة الاخيرة اخرج مئونة المرات على وجه قوي ولو اخرج بالغوص الامرين فقي توزيع المؤنة عليهما وجه قوي ان فصل فيما بالغوص الا اختص بالمقصود وفي اعتبار اتحاد الخراج نوعا او دفعة في بلوغ النصاب وجه قوي والاقوى عدم اعتبار اتحاد نوع المخرج مع اتحاد الغوص ولو اخذ من البحر شيئا ولو كان من الجواهر المباحة بغير غوص فلا خمس فيه سواء كان من وجه الماء او من الساحل او كان بالالة على الاقوى كما تقدم وكذا لو اخذ حيوانا بالغوص لانصراف الاطلاق الى غيره خلافا للمحكي عن الشيخ وبعض معاصري الشهيد فيراه في المناهل ولو وجد بطنه جوهرة ففي لحوقه بالمخرج فصدا وجهان واما العنبر فقد نقلنا ان اخذ بالغوص فله حكمه في النصاب وان اخذ من وجه الماء ومن الساحل فعن المصابيح عن جماعة نسبته الى الاكثر ولعله للاطلاق صحيحة الحلبي السابقة الناطقة باعتبار اخراج مئونة السنة عنه بقرينة اقترانه في الصحيح مع اللؤلؤ مضافا الى ان ظاهر الرواية وجوب الخمس فيه بالخصوص لا لكونه مكتسبا فيبقى عدم اعتبار النصاب فيه اصلا او اعتبار نصاب الغوص او المعدن فيه الاول باطل لاستلزامه كون العنبر خارجا عن جميع العنوانات السبع الثابت فيها الخمس فتعين احد الامرين ولم يرد اعتبار في الغوص قطعا فتعين الحاقه بالمعدن وعن شيخنا المفيد في العزية اعتبار نصاب المعدن فيه مطلقا وعن الشيخ وابن حمزة والحلي عدم اعتبار النصاب اصلا بل عن الاخير دعوى الاجماع انه لم يخرجوا منه مئونة السنة فهو عندهم عنوان ثامن لما فيه الخمس ولعل مستندهم اطلاق صحيحة الحلبي الوارد في مقابل اصل الوجوب ولذا اطلق الحكم في اللؤلؤ المعطوف عليه مع وجوب الخمس ايضا فيما يفضل عن مئونة السنة على الاقتصاد له فيما يحتاج اليه شرعا او عرفا بحسب حاله ولعيال الواجبي النفقة وغيرهم سواء كان الفاضل من ارباح التجارات والصناعات والزراعات كما هو الغالب الذي اقتصر عليه ام كان من غيرها من انواع الاكتسابات والاستفادات على المعروف بين الاصحاب بل عن صريح الانتصار والخلاف والغنية وظاهر المنتهى والتذكرة ومجمع البيان وكنز العرفان وجمع البحرين الاجماع عليه عن ظاهر القديمين العفو عن هذا النوع وهو نص في الاعتراف بثبوته في اصل الشرع قال الاسكافي فيما حكي عنه فاما ما استفيد من ميراث او كد يد او صلة اخ او ربح تجارة او نحو ذلك فالاحوط اخراج الخمس منه لاختلاف الرواية في ذلك ولو لم يخرجه الانسان لم يكن كتارك الزكوة التي لا خلاف فيها ويستفاد من هذا الكلام وجود المخالف في المسئلة قبله ولا يبعد اراده الخلاف من حيث الرواية لا الفتوى وقال العماني على ما في المعتبر انه قيل ان الخمس في الاموال كلها

حتى الخياطة والنجارة وغلة البستان والدار والصانع في كسب يده لان ذلك افادة من الله وغنيمة انتهى وهذان الكلامان سيما الثاني لا يستفاد منهما العفو الا ان القول بعد الثبوت واسقاط طرح للاخبار المتواترة بل للضرورة عند اهل الرواية والفتوى من الشيعة بل القول بالعفو بعيد مخالف لما انعقد عليه الاجماع في الازمان السابقة على الغيبتين كما في البيان والمدارك والمتاخرة عنها لما عرفت من دعوى الاساطين الاجماع على عدم السقوط مضافا الى مخالفته لاصالة عدم تجدد العفو والتحليل وقاعدة اشتراك الغائبين والحاضرين في عمومات التنزيل بناء على ما عرفت من عدم الخلاف من غير شاذ ممن تاخر من المتاخرين في عموم الغنم في الاية لكل ما يستفاد ويكتسب كما هو معناه في اللغة والعرف والمعتبر في الشرع كما ستعرف وان سلمنا اختصاص لفظ الغنيمة بما يؤخذ قهرا من اموال اهل الحرب هذا مضافا الى الاخبار المستفيضة بل المتواترة كما عن المنتهى واعترف به في المدارك وان تامل في الحكم من جهة اشعار بعض الاخبار باختصاص هذا الخمس بالامام منضما الى ما يستفاد من غير واحد من الاخبار من اباحتهم حقوقهم لشيعتهم بل جزم في المنتهى بسقوط خمس المكاسب في زمن الغيبة بحمل الله انقضائه من هذه الجهة والكلام هنا في اصل الثبوت في الجملة ولو في زمن الحضور وسيأتي التعرض لتضعيف ما ذكر في المدارك والمنتقى عند بيان حكم الخمس في زمان الغيبة وممن حكى عنه التصريح بعموم الغنيمة لجميع ما يستفاد المفيد والشيخ وابن زهرة والطبرسي في مجمع البيان والفاضلان والشهيدان وجماعة ممن تاخر عنهم بل عرفت ان في الرياض دعوى الاجماع على عموم الاية وفي الحدائق الى اصحابنا عدا شاذ منهم والظاهر انه اراد بالشاذ المحقق الاردبيلي ومن تبعه كصاحب المدارك والذخيرة واما الاخبار التي يستفاد منها عموم الاية فمستفيضة منها رواية حكيم مؤذن بني عبس عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول قال هي والله الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا في حل من ذلك ليزكوا وانما الحاجة على التحليل لا لتمكيننا هو المقصود من الاستدلال على عموم الاية وسيأتي الجواب عن دليلها عند التعرض لاخبار التحليل منها صحيحة علي بن مهزيار وهي مكاتبة طويلة واما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الخ ومنها ما ورد من غير واحد من الروايات ان عبد المطلب سن في الجاهلية سننا فاجراها في الاسلام منها انه اذا وجد كنزا فتصدق بخمسه فانزل الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الاية فان الاية لو اختصت بغنائم دار الحرب لم تشمل مثل الكنز لم يكن ذلك اجراء لسنة عبد المطلب في الاسلام كما لا يخفى ومنها المحكية عن تفسير العياشي عن سماعة عن موسى بن جعفر عليه السلام قال قرأت عليه الخمس فقال ما كان لله فهو لرسوله وما كان لرسوله فهو لنا ثم قال لقد يسر الله على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا اربعا ثم قال هذا من حديثنا صعب مستصعب لا يعمل به ولا يصبر عليه الا ممتحن قلبه للايمان فان قوله لقد يسر الله بيان لما شرع الله من الحكم في الاية الشريفة كما لا يخفى ومنها الرضوي كل ما افاده الناس فهو غنيمة ومنها ما سيتضح نصا عقيب هذه المسئلة ومسئلة تحليل الخمس واما الاخبار التي يستفاد منها عدم العفو عن هذا النوع فقد عرفت مما تقدم من كلام الاسكافي اعتراف القائل بالعفو الاعتراف بوجود الاخبار لكن مع وجود الاخبار المخالفة كما تقدم وسيأتي ذكر اخبار العفو عنه والتعرض لمحامل اخبار العفو في مسئلة حكم الخمس في حال الغيبة ان شاء الله تعالى ثم ان المستفاد من كثير من الاخبار وجوب الخمس في جميع ما يحصل للانسان سواء كان بالاكتساب وهو القصد الى تحصيل المال او بغيره حتى ما يحصل بغير قصد كالميراث مثل رواية تفسير العياشي المتقدمة في تفسير الاية ومثل قوله عليه السلام في رواية زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير المحكية عن تفسير العياشي انهم قالوا له ما حق الامام في اموال الناس قال الفيء والانفال والخمس وكل ما دخل منه انفال او خمس او غنيمة فان لهم خمسه قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل وكل شيء في الدنيا فان لهم فيه نصيبا فمن وصلهم بشيء مما يدعون له لا مما يأخذون ومثل المحكي عن كتاب ابن طاوس قدس سره باسناده عن عيسى المستفاد عن ابي الحسن موسى بن جعفر عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لسلمان وابي ذر ومقداد اشهدوا على انفسكم بشهادة ان لا اله الا الله الى ان قال وان علي بن ابي طالب وصي محمد صلى الله عليه وآله وان طاعته طاعة الله ورسوله والائمة من ولده صلوات الله عليهم وان مودة اهل بيته مفروضة واجبة على كل مؤمن ومؤمنة مع اقامة الصلوة لوقتها واخراج الزكوة من حلها ووضعها في اهلها واخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يرفع الى ولي المؤمنين اميرهم ومن بعده من الائمة من ولده صلوات الله عليهم فمن عجز ولم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي من ولد الائمة فمن لم يقدر على ذلك فلشيعتهم ممن لا ياكل بهم الناس ولا يريد بهم الا الله تعالى الى ان قال فهذه شروط الاسلام وما بقي اكثر الى غير ذلك مما يأتي في مسئلة وجوب الخمس في الهبة والميراث مما يدل على عدم اختصاص الخمس بما يحصل قصدا الا ان ظاهر كثير من الفتاوى ومعاقد الاجماعات بين معبر عن هذا العنوان بما يكتسب وبين معبر عنه بما يستفاد من الارباح يجب الخمس في جميع المستفاد من ارباح التجارات والغلات والثمار على اختلاف اجناسها الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وعن الغنية يجب الخمس في الفاضل عن مؤنة الحول على الاقتصاد من كل مستفاد بتجارة او صناعة او زراعة او غير ذلك ثم ادعى الاجماع وقريب منهما المحكي عن عبارة السرائر حيث عبر بقوله جميع الاستفادات ونحوه معقد الاجماع الذي ادعاه في مجمع البحرين وفي البيان وما بعدها جميع انواع التكسب وحكي خلاف القديمين على خلاف ما نحو عبارة المدارك بزيادة استثناء الميراث والهبة والصدقة وعن المنتهى القسم الخامس ارباح التجارة والزراعات والصناعات وجميع الاكتسابات ثم نسب ذلك الى علمائنا اجمع ونحو عبارة المعتبر وعن مجمع البيان انه قال اصحابنا انه يجب الخمس في كل فائدة تحصل للانسان من المكاسب وارباح التجارات وفي الكنوز والمعادن والغوص والحاصل ان كلامهم في فتاويهم ومعاقد اجماعهم بين اناطة الحكم بالاستفادة وبين اناطته بالاكتساب والظاهر اعتبار القصد كليهما الا ان الاول اعم ظاهرا اذ يصدق على اصطياد السلاطين مثلا ولا يصدق عليه الاكتساب عرفا بل لغة حيث ان المحكي عن الجوهري والفيروزآبادي ان الاكتساب طلب الرزق نعم يظهر من بعض العبارة

شمول الاستفادة والتكسب لتملك لما يملك من غير قصد مثل عبارة الاسكافي المتقدمة في قوله واما ما استفيد من ارث وصلة اخ او كدليل الى اخر كلامه
مثل عبارتي المدارك والذخيرة حيث استثنيا من انواع التكسب الميراث والهبة والصدقة والا ثمنا علامة الشمول ومثل عبارة البيان حيث عبر عن العنوان
بالتكسب كما عرفت ثم حكم بوجوب الخمس في نماء الارث مع عدم تسليم ان نماه قد يحصل بغير قصد الشخص لان نماء العين للانتماء ونحوه المطر في بعض كتبه بل يمكن ان
يستفاد ذلك من تمسك بالآية مع ان الغنيمة هي مطلق الفائدة ولو حصلت من غير تحصيل كما يشهد بعض الروايات المشتملة على ذكر الميراث في امثلة
الغنيمة مثل مكاتبة ابن مهزيار الصحيحة والرضوي الآتيين في وجوب الخمس في الميراث والهبة لكن الانصاف مع ذلك كله ان تعميم العنوان لما يحصل من غير قصد مشكل
بل لا وجه له لضعف ما تقدم من اخبار العموم واختصاص كلمات الاصحاب في معاقد الاجماع بما يحصل بالقصد فلا يبقى في تمسكهم بالآية شهادة على عموم
موضوعها لما يحصل من غير قصد مع ان صريح جماعة كالمحقق في الشرائع والعلامة في المنتهى والفقيه المقداد في كنز العرفان والشهيد في الروضة وصاحب مجمع
البحرين ان الغنيمة هي الفائدة المكتسبة ولا منع في التحليل عن هذا الاكتساب على تملك الارث في مقام رد الحلبي فالاقتصار على ما يصدق عليه الاكتساب والاستفادة
اقوى ولقد افرط المدقق الخوانساري في حاشية الروضة حيث نص على ظاهر كلامه الاكتساب بما اتخذ صنعة حيث قال بعد حكاية عبارة المختلف في وجوب الخمس في كل ما
يجتنيه مثل الترنجبين والشيرخشت والصمغ معللا لذلك كله بانه اكتساب قال والظاهر ان كل واحد منها ان اتخذ صنعة فهو من الاكتساب واما اذا وقع اتفاقا ففي
شمول الادلة له تامل نعم في اوضح في الدلالة على ذلك ما ذكره في اخر حاشيته استثناء المؤنة في اخر ايراده على ما حكاه عن المحقق الاردبيلي في نحو اجماع العلامة
والكنز مع المكاسب كان يعمل في ارض ليجد كنزا او معدنا قال ان وجوب خمس المكاسب غير ظاهر لانهم خصوا وجوب هذا القسم بالتجارات والزراعات والصناعات وهو
اذا لم يفرض كون ذلك صنعته لم يدخل في شيء نعم يدخل على مذهب الحلبي من وجوبه في الفوائد مطلقا انتهى وانت اذا لاحظت كثيرا من الاخبار وكلام الاصحاب في فتاويهم ومعاقد
اجماعهم وجدتها غير مختصة بالاكتسابات المأخوذة صنعة ومن هنا يظهر الاشكال في منعهم وجوب الخمس في الهبة في مقابل الحلبي مع انها استفادة يدخل في عموم
النصوص وان لم يدخل في معاقد الاجماعات بقرينة تصريح نقلة الاجماع بعدم ثبوت الخمس فيها لكن يكفي في المسألة النصوص العامة والخاصة مضافا الى عموم الآية بعض
العامة ما تقدم وما سيجيء في حكم الخمس في زمان الغيبة ومن الخاصة مكاتبة ابن مهزيار الصحيحة وفيها بعد قوله واما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام
قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الآية فالغنائم والفوائد يرحمك الله هي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر
والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله ومثل مال يوجد فلا يعرف له صاحب وما صار الى موالي من اموال الخرمية الفسقة فقد علمت ان اموالا
عظاما صارت الى قوم من موالي فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصل الى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله و
مثل رواية محمد بن عيسى بن يزيد قال كتبت اليه جعلت لك الفداء تعلمني ما الفائدة وما حدها رأيك ابقاك الله ان تمن علي ببيان ذلك لكي لا اكون مقيما على حرام
لا صلوة لي ولا صوم فكتب عليه السلام الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها او حرث بعد الغرام او جائزة وما عن السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن هلال
عن ابن ابي عمير عن ابان بن عثمان عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال كتبت اليه في الرجل يهدي الى مولاه والمنقطع اليه هدية تبلغ الفي درهم او اقل او اكثر هل عليه
فيها الخمس في ذلك وعن الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة يأكله العيال انما يبيع الشيء منه بمائة درهم او خمسين درهما هل عليه فيه الخمس فكتب عليه السلام اما ما يأكل فلا
واما البيع فنعم هو كسائر الضياع واشتمالها على ابن هلال لا يضر بعد ايداع ابن محبوب الرواية في كتابه وهو اعرف بحاله منا مع ان روايات ابن ابي عمير ما كان الحاجة
الى ملاحظة الواسطة الواحدة فذكرها الاصحاب السند ورواية ابن حسين عبد ربه قال سرح ابو الحسن الرضا عليه السلام بصلة الى ابي فكتب اليه ابي هل علي فيما سرحت الي الخمس فكتب عليه السلام لا خمس عليك
فيما سرح به صاحب الخمس فان الظاهر منه ظهور الاستكان في عدم الخمس في المسرح هو كون المسرح مالك صاحب الخمس لا لكونه تبرعا ولعله لهذه المستفيضة المعتضدة
بالعموم من الآية والمسند المنجبرة بحسب الآية بناء على ما تقدم غير مرة من عدم اختصاصها بغنائم دار الحرب مال غير واحد الى موافقة الحلبي في ذلك كالشهيد
في اللمعة وشرحها بل يحكى عن ظاهر المعتبر وصريح الاسكافي في عبارته المتقدمة المحكية الاحتياط في الاخراج بل يظهر من تلك العبارة عدم الفرق في الروايات بل الفتاوى
بين صلة الاخ وبين ارباح المكاسب وهو ظاهر عبارة العماني المتقدمة والنصوص كل واحد واحد من الاخبار الخاصة المذكورة بل العامة ايضا وان كان ممكنا
الا ان الانصاف ان القول بالوجوب لا يخرج عن قوة الا ان يتوهم من ظاهر عدم القول بالفرق بين الهبة والميراث مع ضعف القول بثبوته في الثاني وان كان ربما
ينتصر له بصدق الغنيمة كما في الروضة وبعض الاخبار الخاصة مثل المكاتبة المتقدمة ونحوها الرضوي معللا فيه الحكم بان حكم ذلك غنيمة وفائدة الا ان الغنيمة
في الآية قد عرفت من جماعة تفسيرها بالفائدة المكتسبة التي لا تصدق على الميراث واما المكاتبة فتقييد للميراث فيها بكونه من غير اب ولا ابن مع ان القائل لا
يقول به واما الرضوي فغير معلوم هذا الاستناد بل لنا ان نقول ظاهر بعض الاخبار الآتية الدالة على تحليل الخمس والعفو عنه ما يدل على ثبوت حق الامام في
الميراث الذي يصيبه لكنها دالة على سقوط الخمس في الميراث والتجارة وغيرهما وسيأتي ان هذا مما لا مزيد عليه فالقول بوجوب الخمس في الميراث ضعيف بل ضعف القول
بوجوبه في الهبة لولا كان في المسألة اجماع مركب ومثله في الضعف ما في اللمعة للشهيد وغيرهما من وجوب الخمس في النماء الحاصل من هذا المال المنتقل بالارث بل لا بد من
تقييده بما اذا بقي المال للاستنماء والا فيخرج النماء الحاصل من نماء الارث من غير قصد متصلا او منفصلا لا يصدق عليه الفائدة المكتسبة التي هي المناط في
الآية وما اعتبر من الروايات ومعاقد الاجماع ثم انه قد يتخيل وجوب الخلاف بل دعوى الوفاق في وجوب الخمس فيما يفضل من الغلات التي اشتراها وادخرها للمؤنة

ومنشأ

ومنشأ ذلك عبارة المنتهى حيث قال يجب الخمس في ارباح التجارات والزراعات والصناعات وجميع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن
مؤنة السنة عند علمائنا اجمع انتهى وتبعه على هذا التعبير في الرياض ولا يخفى ما في هذا التخيل ومنشأه اما الاول فلان ما يفضل فيما اشترى للقوت امكان
اصله من المؤنة المستثناة من المال الذي لا يجب فيه الخمس كما اذا وضع مائة دينار من ربح تجارته فاشترى بها الطعام لسنته لا كتساب فلا تأمل لاحد في وجوب
الخمس في الفاضل لكونه فاضلا عن مؤنة السنة وان كان اصله من مال غير مخمس او استفاده من جهة لا يوجب الخمس فلا تأمل ايضا في عدم وجوب الخمس واما عبارة المنتهى
فهي وان طعن عليها المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد والمدقق الخوانساري في حاشيته منه على حاشيته للمعتبر الا ان الظاهر ان اراد بما يفضل من الغلات
والزراعات ما يفضل من غلة البساتين والزراعات التي يحصلها الذي يكتسب بها قوت عياله ويصرفها فيهم كالبساتين الصغار والخضروات المعدة لا للاسترباح
والاكتسابات حتى يكون تكرارا لما قبله فيكون اشارة الى نحو ما تضمنته رواية السرائر المتقدمة من وجوب الخمس فيما يفضل عن اكل العيال من حاصل البستان الموجود
في الدار فلا دخل له بفاضل ما اشترى وادخر للقوت فان حكمه حكم اصله اجماعا ثم ان مقتضى ثبوت الخمس في فاضل الربح عن مؤنة السنة استثناء مؤنة تحصيل
الربح ومؤنة السنة له ولعياله اما الاولى فلان الربح لا يصدق الا على ما يبقى بعد وضعها واما الثانية فيدل عليه مضافا الى الاجماع المحقق والمحكي عن جماعة
مستفيضا الاخبار المستفيضة مثل رواية النيسابوري انه سأل ابا الحسن الثالث عليه السلام عن رجل اصاب من ضيعته مائة كر من الحنطة مما يزكى فاخذ منه العشر
عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك وهل يجب لاصحابه من ذلك شيء فوقع لي منه
الخمس مما يفضل عن مؤنته ومثل رواية ابن مهزيار قال قال له ابو علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت مواليك بذلك فقال لي
بعضهم واي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت في اي شيء فقال في امتعتهم وصنائعهم قلت فالتاجر عليه والصانع بيده فقال اذا
امكنهم بعد مؤنتهم وفي مكاتبة الهمداني التي قرأها ابن مهزيار الواردة في حاصل الضيعة ان عليه الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وخراج السلطان
وفي صحيحة الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني عليه السلام اخبرني عن الخمس على جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصانع
وكيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤنة ولا يقدح ضعف بعضها بعد صحة الباقي وانجبار الكل بما عرفت من الاجماع بل في شرح المفاتيح للبهبهاني انه
اجماعي بل ضروري ثم ان المتبادر من المؤنة مؤنة السنة مضافا الى الاجماع عليه صريحا عن صريح السرائر وظاهر الانتصار والخلاف والتذكرة والمنتهى
ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة والظاهر ان المراد بالمؤنة ما يحتاج اليه الشخص في اقامة نظام معاده ومعاشه ولو على وجه التكميل الغير الخارج
عن المتعارف بالنسبة الى مثله من حيث الغنى والشرف فمثل الضيافات والهبات مما يتعلق بالدنيا ومثل الزيارات والصدقات والاحسانات
داخل في المؤنة بشرط عدم خروج ذلك عن متعارف امثاله فمثل اهداء التحف للسلاطين من امور الدنيا او بناء المساجد وايقاف الاملاك
مما يتعلق بالدين داخل في المؤنة بالنسبة الى اخر ويستفاد من بعض مشايخنا في المسائل الاقتصار على الواجبات الشرعية او العادية وهو محتمل
لكن الاقوى خلافه وان كان الاحوط مراعاته واما ما يأخذه الظالم فان كان من باب المصانعة فهو من المؤنة واما ما يأخذه قهرا ففي كونه من المؤنة تأمل بل
منع واما الدين فالمقارن منه لعام الاكتساب ان استند الى صرفه مما يستثنى فلا اشكال في استثنائه ما يوفى ومراعى بالايفاء لو ابرئ المديون بعد الاستثناء
تعلق الخمس بالمقابل وان استند الى الصرف في غير ذلك فان بقي عينه او عوضه بحيث يمكن ايفاؤه به فان الظاهر عدم احتسابه من المؤنة وان لم يبق ففي احتسابه
من المؤنة سيما اذا طالبه المديون في سنة الاكتساب وجه قوي ان كان يأباه ظاهر كل من قيد الدين بالحاجة واما الدين المتقدم فهو كالمقارن ان استند الى
للصرف فيما يتعلق بمؤنة سنة الاكتساب وبما قبلها مع عدم تمكن الوفاء الا في سنة الاكتساب وتمكنه في غيرها مع عدم بقاء المقابل واما مع التمكن و
بقاء المقابل فالظاهر انه لا يعد من المؤنة وان قلنا في المسألة الآتية بان المؤنة مختصة بالربح دون غيره مما لا يخمس لعدم وضوح كونه من مؤنة هذه السنة وان
وجب الوفاء بها واما ما يتفق له من الغرامات الحاصلة باسباب الضمان فان لم يحصل له بتعمد منه فالظاهر دخوله في المؤنة وان تعمدها ففي الحاقها بغير العمد
اشكال ولو كان للمكتسب مال لا يتعلق به خمس ففي اخراج المؤنة منه او من الربح او منهما بالنسبة اوجه اقواها اوسطها وفاقا للمحقق والشهيد الثانيين وصاحبي
المدارك والذخيرة بل هو ظاهر كل من عنوان مورد هذا الخمس في فتواه او معقد اجماعه بما يفضل عن مؤنة السنة من الارباح بل الخلاف لاطلاق ما تقدم
من المستفيضة ولظاهر قوله عليه السلام في مكاتبة ابن مهزيار الطويلة ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف السدس والاقوى ان يؤدي المال المذكور ان
كان مما يحتاج اليه لاجل الاكتساب كرأس مال التجارة وما يحتاج اليه للزراعة فالظاهر عدم خروج المؤنة منه وكذا لو كان مما لا يحتاج اليه لكن لم تجر العادة
بصرفه في المؤنة كالزائد عن مقدار الحاجة من رأس المال الزائد وكذا وراثة او نحوها للاطلاق الروايات باخراج المؤنة عن الربح وان كان مما جرت العادة بصرفه
كمقدار من الحنطة وهبة ونحو ذلك فالظاهر عدم استثناء مقابلها من الربح فان المتبادر من اخراج المؤنة اخراج ما عدا ذلك مما يحتاج اليه لذا لو كان
له دار موروثة وتكفيه لا يستثنى له مقابل الدار وان لم تجر عادته في صرفه بعد ضعف فيه اشكال من اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماع ومن قوة احتمال
ورود الجميع مورد الغالب من الاحتياج الى اخذ المؤنة من الربح لتحصيلها منها فالخروج بناء على اطلاق الخمس مشكل بل ما وان الظاهر من كثير
من الاخبار المتقدمة بعضها مثل رواية ابن طاوس المتقدمة في مورد من ان الخياط يخيط ثوبا بخمسة دوانيق وغيرها ان الخمس يتعلق بجميع الربح

يكون

كتاب الخمس وفيه مباحث احكام المتعلقة به

فيكون الاذن في اخراج المؤنة رخصة شرعت لدفع الضرر ومشقة التكليف في المسئلة محل اشكال قال المحقق الاردبيلي فيما حكي من شرحه على الكتاب الظاهر ان اعتبار المؤنة من الارباح انما هو على تقدير عدم غيرها فلو كان عنده ما يمون به من الاموال التي تصرف في المؤنة عادة فالظاهر عدم اعتبارها مما فيه الخمس انتهى وقريب منه ما ذكره المحقق القمي في الغنائم وفيه تأييد لما ذكرنا واما الاحتمال الثالث فلم اعثر على قائل به ولعل وجهه ان المجموع من رأس المال وغيره مال واحد وصرف بعضه في نظام المعاد والمعاش الذي هو المقصود من اقتناء المال والكنا به نقص منه بسط على جميع المال فيسقط عليه لكنه اجتهاد في مقابل النص المطلق في وجوب الخمس في الارباح او المقيد له بما بعد اخراج المؤنة منها انه لا اشكال في ان المخرج من الربح هي المؤنة المتعارفة فلو اسرف حسب عليه لانه اتلف حق ارباب الخمس ولو قتر فقط المصنف والشهيد في المحقق الثاني انه يحسب له بل عن التذكرة الاتفاق عليه واستظهر في المناهل عدم الخلاف فيه ولعله لما مر في الاسراف من ان المستثنى هي المؤنة المتعارفة فالخمس انما يتعلق بما عداها ضرورة الفاضل والمؤنة جميعا فلم يتعلق الخمس الا بنصف الالف سواء صرف النصف وانقص منه او زيد منه تأمل في ذلك المحقق الاردبيلي ره وبعده جمال الدين الخوانساري وصرح باختيار خلافه كاشف الغطاء ولعل وجهه ان الظاهر من المؤنة في الاخبار ما انفقها فعلا في حوائجه فيختص قولهم في فتاويهم ومعاقد اجماعهم يجب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة على الاقتصاد ما يبقى بعد صرف ما صرفه في حوائجه لا ما عدا مقدار المؤنة المتعارفة ويؤيده ان المؤنة المتعارفة ليست منضبطة حتى يستثنى مقدارها بل يختلف باختلاف الانفاقات فقد تعرض للشخص ضروريات وقد ترتفع عنه مؤنة بعض ضرورياته وقد يتمكن على بعض ما يليق به من الصلات والهبات وقد يعرض عنها ولو اراد الشخص اخراج المؤنة في اول السنة يخرج الاحتياط انه سينفق على ضرورياته او بنى عليها الضرورة في انفاقه لكن اذا اتفق عدم الانفاق يدخل في الفاضل عن المؤنة فالمؤنة هنا مؤنة التحصيل الارباح غيرهما من الكنز والمعدن ونحوهما فكما ان العبرة فيها بما يصرف فعلا ولو على وجه الاقتصاد والمضايقة لغير الواجبين عليه لا يحسب له تفاوت ما بينه وبين المتعارف الوسط وكما لا يحسب له ما يقابل تبرع المتبرع فكذا هنا فلو تبرع متبرع بمؤنته او بعضها لم يحسب له ما يقابله وان قلنا بجواز اخراج المؤنة من الربح ومن المال الآخر الحاصل يحتمل عدم احتساب ما يقابل المتبرع ولو على القول باحتساب التقتير فان الشخص اذا اضيف في جميع الليالي فلا يحتاج الى العشاء بعد المؤنة بخلاف ما لو ترك التعشي ونام جائعا وتكلف بنفسه ويجب الخمس ايضا في ارض الذمي اذا اشتراها من مسلم وفاقا للمحكي عن الشيخين والمتأخرين وعن المنتهى وكنز العرفان نسبته الى علمائنا لصحيح الحذاء عن ابي جعفر عليه السلام ايما ذمي اشترى ارضا من مسلم فان عليه الخمس ونحوها مرسلة المفيد قده عن الصادق عليه السلام الا ان فيها فان عليه فيها الخمس ولا معارض لها الا بعض العمومات اللازم تخصيصها بها ولا موهن لها عدا اهمال بعض الاصحاب لذكر هذا القسم الموصوف بدعوى الاتفاق عليه ممن عرفت والمنجبر اطلاقها المتأخرين عليه مع هذا فلا وجه لما عن بعض متأخري المتأخرين في الحكم بل انكارهم له ولما ذكره بعض هؤلاء من ان مذهب مالك ان الذمي اذا اشترى ارضا من الاراضي العشرية ضوعف عليه العشر فيؤخذ منه الخمس فلعل هذه الرواية وردت تقية منه ومن مثله فان اراد بذلك ابداء الوهن في الرواية فهو من عجيب ما صدر ممن لا ينبغي ان يصدر عنه لان حمل الرواية من غير قرينة ليصير موافقا لمذهب العامة فيحمل على التقية غير معاض بما مثل هذا التأويل بان يراد وجوب ضعف العشر في حاصل هذه الارض اذا زرع فيها احد العلات الزكوية فيخرج ما بلغ النصاب بشرائطه مع ان المرسلة ظاهرة او صريحة في ان الخمس في عين الارض والظاهر ان المراد بالخمس هو الخمس المصطلح لانه المتبادر وان لم نقل بثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الخمس لا بطريق النقل ولا بطريق الاشتراك اللفظي بينه وبين المعنى اللغوي مضافا الى الاجماع المنقول على صرفه في مصرف الخمس المصطلح وهل الارض مختصة بارض الزراعة كما هو ظاهر المحقق والمصنف والمحقق الثاني او يعم المساكن والبساتين ظاهر اطلاق كلمات الاصحاب الاول كما اعترف به في المعتبر والمنتهى واستظهر مع ذلك رادتهم خصوص ارض الزراعة لكنه اجتهاد في مرادهم منشأه تبادر الخصوص من الاطلاق ويدفعه ان التبادر المذكور انما هو في مقابل الارض المشتملة على البناء والاشجار المعبر بالدار والبستان واما الارض البياض المتخذ للبناء او الغرس فلا اشكال في عدم خروجها عن منصرف اللفظ فتشملها الرواية والفتاوى ويتم الحكم في الباقي بالاجماع المركب اللهم الا ان يريد الفاضلان بارض الزراعة ما يعم البياض المتخذ للبناء او الغرس لقابليتها للزرع وفيه تأمل او يمنع الاجماع المركب فيفصل بين ارض البياض وان اتخذ للبناء او الغرس وبين الارض المشتراة في ضمن الدور والخانات والبساتين لعدم انصراف اشتراء الارض الى اشترائها بل يصح السلب حقيقة لم يشتر ارضا وانما اشترى خانا او دارا ثم هل يختص الحكم المذكور بالشراء كما هو ظاهر المتن او يعم المعاوضة كما اختاره كاشف الغطاء او مطلق الانتقال ولو مجانا كما هو ظاهر الشهيد فيه اشكال من اختصاص النص والفتوى بالشراء ومن عموم حرفا لسائر المعاوضات ومن ان المناط هو الانتقال كما يستفاد من نقل اقوال العامة والخاصة في المعتبر والمنتهى والتذكرة حيث ان ظاهر الاقوال المذكورة للعامة في مقابل الخاصة هو مطلق الانتقال مضافا الى الاستدلال على مذهب الامامية في المنتهى بقولنا ان في اسقاط العشر اضرارا بالفقراء فاذا تعرضوا لذلك ضوعف عليهم العشر فاخرج الخمس يؤيده ما رواه الشيخ عن ابي عبيدة الحذاء الصحيح المتقدمة وهذا الاستدلال وان كان في غاية الضعف من وجوه لا يخفى الا انه لا يخرج عن الدلالة على ان مذهب المستدل بل غيره من العلماء الذين نقل لهم بهذا الدليل هو مطلق الانتقال ولاجل ما ذكرنا عبر في المفاتيح عن عنوان المسئلة بالارض المنتقلة الى الذمي ثم نسب الحكم الى الاكثر والمسئلة لا تخلو عن اشكال ثم ان ظاهر النص والفتوى تعلق هذا الخمس بالعين فالحاكم الى المخير بين اخذ خمسها ومن اخذ ارتفاعها وله الخمس في العين بان يبيع الحصة على الذمي لكن عليه خمس هذا الخمس بعد اشترائه والظاهر ان ما يؤخذ لعله مشروط بحصة البالغة

كتاب الخمس وفيه مباحث احكام المتعلقة به

لعدم الدليل على سلطنة الحاكم على ذلك وان كان ظاهر كلام الشهيد يعطي ثبوتها ولو كانت الارض المبتاعة من المفتوحة عنوة فان كان نقلها اليه باشتراء على وجه ملكية العين لها كما اذا فرض ان الامام عليه السلام باع منها قطعة لمصالح المسلمين او اخرج خمسها الى اهله فباعوه من الذمي فلا اشكال في وجوب الخمس عنها وان كان بيعها تبعا للآثار الموجودة فيها فان قلنا بانها تملك حقيقة تبعا للآثار فلا اشكال ايضا في وجوب الخمس فيها اذا اشتريها الذمي ولو لم يخرج من حيث الغنيمة فيجمع عليه خمسان وليس من تثنية الصدقة المنفية بالنبوي بناء على حمل الصدقة على الخمس وان قلنا بان المملوك نفس الآثار وانما يتبع بيع العين في ضمن الآثار فيقع الاشكال في تعلق الخمس من ان الذمي لم يملك ارضا وصدق انه اشترى ارضا ولو تبعا وان لم يملكها حقيقة ولذا يقال انه اشترى الارض المفتوحة عنوة فعليه الخمس باعتبار استحقاقه في الارض تبعا للآثار وفي مقابل الارض بما لها من حيث انها مستحقة غير مملوكة فعليه خمس تلك المال ولو شرط الذمي سقوط الخمس فيما اشتراه بعد الشرط كما في البيان وغيره واستقربه في المناهل الصحة ولا بد من حمل كلامه على ما اذا كان للبائع سلطنة على دفع هذا الخمس الخاص كالامام عليه السلام او نائبه الخاص او العام ومع ذلك ففيه نظر ولو شرط على الذمي ثبوته فعلى الشرط يكون مؤكدا للثبوت فلو لم يمكن اجباره تسلط البائع او الحاكم على الفسخ ومعه لا يسقط عنه لاستقراره بالعقد وعلى القول الآخر فهل يلزم به بمقتضى الشرط وجهان من انه تشريع لما لم يجعله الشارع فيخالف السنة ومن انه بمنزلة اشتراط هبة بعضه على اهل الخمس اذ لا يشترط دفع الذمي له بالنية كما صرح به ومن هنا يميل الاحوط اشتراط الخمس على الذمي تفصيا عن الشبهة في اصل المسئلة ويجب الخمس في الحلال المختلط بالحرام اذا كان بحيث لا يتميز قدره ولا يعرف صاحبه على المشهور بين الشيخ ومن تأخر عنه بل عن الغنية الاجماع عليه للمروي عن الخصال بسنده الصحيح الى محبوب عن عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس ورواية الحسن بن زياد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان رجلا اتى امير المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله رضي من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعلم وما رواه المشايخ الثلثة والمفيد رضوان الله عليهم عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال اتى رجل امير المؤمنين عليه السلام فقال اني اكتسبت مالا اغمضت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه والحرام وقد اختلط علي فقال عليه السلام تصدق بخمس ذلك فان الله رضي من الاشياء بالخمس وسائر المال لك حلال وعن المفيد في الزيادات انه قال سئل عن الصادق عليه السلام عن رجل اكتسب مالا من حلال وحرام ثم اراد التوبة من ذلك ولم يتميز له الحلال بعينه من الحرام فقال عليه السلام يخرج منه الخمس وقد طاب ان الله طهر الاموال بالخمس وظاهر هذا كظاهر الرواية الاولى بل صريحهما ارادة الخمس المصطلح كما هو المشهور بل نسبه في البيان الى ظاهر الاصحاب بل ظاهر الرواية بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية في الخمس ولا اقل من ثبوت الحقيقة المتشرعية في زمان الصادق عليه السلام وان كان كلامه عليه السلام حكاية لكلام جده امير المؤمنين عليه السلام نعم الظاهر من الرواية الثانية ارادة المعنى اللغوي بقرينة الامر بالتصدق به فان التصدق وان اطلق في كثير من الاخبار على الخمس كما قيل الا ان ظهوره في غيره اقوى من ظهور لفظ الخمس في المعنى المعهود مع ان الامام عليه السلام لم يطالبه بخمسه الخمس ولم يقل له ان يأذن في الصرف الا ان الظاهر من الحكاية كون المحكي في بيان الفتوى الا ان ذلك كله مندفع بظهور قوله في ذيل الرواية فان الله قد رضي من الاشياء بالخمس ومن المعلوم انه لم يرد غير المصطلح لم يعهد من الشارع في شيء رضاه من الاشياء مع ان رواية ابن مروان كافية في المسئلة سيما بعد الاعتضاد بما عرفت من الشهرة والاجماع المحكي نعم قد يعارض ذلك بما ورد في غير واحد من الاخبار من حلية المال المختلط بالحرام من غير تعرض لوجوب اخراج شيء منه مثل ما رواه ثقة الاسلام في الكافي عن ابي حمزة عن ابي ايوب عن سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اصاب مالا من عمل بني امية وهو يتصدق منه ويصل منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب وهو يقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ابو عبد الله عليه السلام ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكن الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا بأس ومثل ما ورد في الربا من الاخبار الكثيرة الدالة على حلية المختلط به مثل رواية هشام بن سالم ورواية الحلبي المرويتان في باب الربا من الكافي لكن الظاهر من اخبار الربا بقرينة ذيل بعضها اختصاصها بما اذا كان مع الجهل بالحرمة وظاهر كثير من الاخبار كصريح المحكي عن جماعة حلية ذلك وعدم وجوب رده ولا اقل في بعض اخبار الكتاب واكل الربا بكونه بعد البينة اي الدليل الواضح على التحريم اشارة الى قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف فيخرج فيكون هذه الاخبار اخص مطلقا من اخبار وجوب الخمس بل هي اعم للحرمة حال الجهل فيخرج الفرض عن عنوان الحلال المختلط بالحرام فلا مانع من العمل بها في خصوص الربا وان كان لا يخلو عن اشكال لمخالفتها القاعدة من عدم معذورية الجاهل بالحكم المقصر سيما في الحكم الوضعي ولذا حكي خلافه عن الحلي وكثير من المتأخرين بل المحكي عن الشيخ في هذا المقام وجوب الخمس في المال الذي يعلم ان فيه الربا واما موثقة سماعة فيمكن ارجاع نفي البأس فيها الى التصرف في الجملة في المال المختلط في مقابل الحرام المحض الذي ذكر ان صرفه في وجوه البر خطيئة فكيف تكفرها ولا يظهر منها جواز التصرف في الجميع من غير اخراج شيء منه ومع هذا فلا يقوى على معارضة اخبار المسئلة المعتضدة بقاعدة وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة امتثالا للادلة العقلية والنقلية الدالة على وجوب الاجتناب والله اعلم ولو اجالا في امور غير محصورة والحمد لله الذي وفقني لاتمامه والصلوة والسلام على نبيه وآله الى يوم القيام حرره العبد الاقل ميرزا محمد صادق خوشنويس عبد الله الشريف الاصفهاني في سنة ١٣١٢

كتاب الصوم واحكامه المترتبة عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين الصوم لغة كما عن الجوهري وجماعة هو الامساك وعن ابن دريد كل شيء سكنت حركته فقد صام صوما وفي عرف الشارع او المتشرعة على ما في الشرائع والنافع هو الكف عن المفطرات مع النية ونقض طرده بالكف عنها مع النية ومانعا وقد يجاب عنه بان المراد بالنية الشرعية عنده هي تتعلق بغير الزمان المخصوص وفيه ان عدم شرعية النية في غير الزمان المخصوص لاجل عدم كون المنوي صوما شرعيا لا لعدم شرعية اصل النية فيرجع الامر الى وجوب اخراج مثل ذلك عن حد الصوم الشرعي والحسن ان يقال ان هذا تعريف للصوم مع قطع النظر عن اعتبار وقوعه في الزمان المخصوص بان يجعل اليوم ظرفا له خارجا عن مفهومه كما يشير اليه قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل ويرد ان هذا تعريف له بعد ملاحظة معروضه اخذ اليوم في مفهومه وعكسا بتناول المفطر سهوا ... [illegible]

وبيان المنافيات المتعلقة به

... [illegible] ... مقطوع بها على ما تقرر في باب الغسل اما الجماع قبلا فلا خلاف ولا اشكال في كونه موجبا للافطار ويدل عليه صريح الكتاب والسنة المتواترة والاجماع بين المسلمين المحقق بل الضرورة ولا فرق بين الانزال وعدمه واما الجماع دبرا فكذلك مع الانزال بلا خلاف بين العلماء ويدل عليه فحوى ما ياتي من الافطار بالانزال بغير الوطي واما مع عدم الانزال فالمعروف بين الاصحاب كما في المدارك انه كذلك ... [illegible]

يصيبه الجنابة في رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي ذلك اليوم الا ان يستيقظ قبل ان يطلع الفجر فان انتظر ماء يسخن او يستقي فطلع الفجر
فلا شئ ومحوي ما سيجيء من وجوب القضاء على الحائض ان طهرت بليل ثم توانت ان تغتسل فان وجوب القضاء مع التواني الشامل لما اذا قصد لكن
مع التكاهل يدل على وجوبه مع عدم نية الفعل بطريق اولى فتأمل وسيجيء ان الاقوى حرمة النوم مع التردد في الغسل وعدمه ثم لو لم يتمكن المكلف من
الغسل فهل يجب عليه التيمم صرح به كل من عموم المنزلة في صحيح حماد هو بمنزلة الماء وفي الروايات هو احد الطهورين وهو مذهب المحقق والشهيدين خلافا للمحكي عن
المنتهى ولعله من ان المانع هو حدث الجنابة والتيمم لم يرفعه وهو طهور بمنزلة الماء في كل ما يبيحه الغسل الا ما توقف على رفع الجنابة فالتيمم يجب في كل موضع
يجب فيه الغسل لا فيما يشترط فيه بعد الجنابة ويشعر به قوله في صحيحة ابن مسلم فان انتظر ماء يسخن او يستقي فطلع الفجر فلا شئ عليه حيث لم يامر بالتيمم لكن
لم يذكروا في كتاب الطهارة من التيمم الواجب ما كان للصوم واجبا كما عدوا للصلوة والطواف الواجبين بل مقتضى ذكرهم وجوب الغسل للصوم ذكر التيمم ايضا له
بمقتضى المقابلة نعم ذكروا انه يجب التيمم لكل ما يجب له المائية لكن هذا الكلام على فرض الدلالة لم يبلغ حد الاجماع مع مخالفة المصنف قده في المنتهى ورده في
النهاية كما عن الذكرى نعم قال في المعتبر يجوز التيمم لكل من وجب عليه الطهارة المائية وادعى عليه اجماع المسلمين وكيف كان فالاحوط التيمم عليه وهل يجب
ان يبقى مستيقظا لئلا يبطل تيممه لا اقواهما واحوطهما الاول ولو تعمد تاخير الغسل حتى ضاق الوقت عصى وتيمم ظاهرا لاطلاقات ترك الغسل متعمدا كرواية
ابي بصير السابقة في وجوب القضاء عليه بل الكفارة وهل يلحق بالجنابة الحيض نعم بل عن المقاصد العلية نفي الخلاف فيه لرواية ابي بصير ان طهرت بليل ثم
توانت ان تغتسل فعليها قضاء ذلك اليوم خلافا للمحكي عن صاحب المدارك والاردبيلي في مجمع الفائدة والكفاية واما غسل المس فلم يذكر الاصحاب قولا بتوقف الصوم عليه الا
عن مجمع الفائدة عدم القول به الا انه حكى بعض مشايخنا عن بعض نسخ رسالة علي بن بابويه القول بالتوقف وهو متعين على فرض ثبوته ثم ان النفساء مثل الحائض
بلا خلاف ظاهرا كما حكى التصريح به عن الغنية والسرائر والمعتبر والتذكرة وقيل ويدل عليه الرواية الصحيحة الحائض مثل النفساء ولان دم النفاس دم الحيض
كما عن جماعة وعن ايضا حكى القول الغليظ الى الحلق على انه لم يعلم مصرح بالخلاف فيه الى زمان بعض متاخري المتاخرين كما اعترف به في الرياض بل يظهر
من الروضة دعوى الاجماع عليه حيث جعل الحكم بوجوب القضاء والكفارة له قطعيا ثم جعل وجوبهما لمعاودة النوم جنبا بعد انتباهتين مشهورا
فتأمل وهو الظاهر من الدروس حيث ذكر جميع ما اختلف في وجوب القضاء والكفارة او احدهما فيه ولم يذكر في الغبار خلافا ويشهد ايضا بما نقله من دعوى
الاجماع عن الناصريات كما في الغنية على الافطار بكل ما يصل الى جوف الصائم وعن التنقيح والسرائر كما عن بعض الحكاية عن نهج الحق الاجماع عليه وعن
التذكرة نسبة الخلاف الى الجمهور المشعر بعدم الخلاف بيننا الا ان الظاهر عدم صحة سلب الاكل عنه بناء على مذهب السيد والاسكافي المنع عن افساده لو كان
مما لا يؤكل عادة لا سيما كما قيل الآن انا اكل غير معتاد وان كان المأكول معتادا او فرض العموم في الاكل للماكول العادي وبما ذكر يجبر سند ودلالة مضمرة سليمان
الجعفري والمروزي قال سمعته يقول اذا تمضمض الصائم او استنشق متعمدا او شم رائحة غليظة او كنس بيتا فدخل في انفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين
متتابعين فان ذلك له فطر مثل الاكل والشرب والنكاح واضمارها لو سلم قدحه اغماضا عن القرائن وعن كون الباعث عليه غالبا تقطيع الاخبار
عن صاحبه بعد الانجبار بما عرفت ودعوى ان الانجبار مخصوص بما انضم الى الاضمار من ذكر خبر ممنوعة وكذا الطعن في دلالتها باشتمالها على ما لا يقول به احد من
ثبوت الكفارة بمجرد المضمضة والاستنشاق او شم الرائحة بجواز تقييد المضمضة والاستنشاق بما اذا كان على جهة عدم التحفظ فدخل ولو يسيرا الى الحلق
كما صرح به غير واحد واما شم الرائحة الغليظة فقد حكى عن المفيد والقاضي وجوب القضاء والكفارة به اذا وصل الى الحلق بل الشيخ ادعى وجود الرواية
بذلك واما كنس البيت فهو محمول على ما اذا لم يتحفظ عن الغبار ووضعه في معرض الايصال مع ان سقوط جزء من الرواية عن الحجية لا يوجب سقوط
الكل واما معارضته بالرواية عن الصائم يدخل الغبار في حلقه قال لا باس فلا دلالة فيه لاحتمال ان يراد بالدخول لا على وجه الاختيار وكيف كان فيكفي في
المسئلة مثل هذه الرواية اذا انجبرت بفتوى جمهور الاساطين من القدماء والمتاخرين وان قال المحقق في الشرائع ان فيه خلافا لكن الظاهر ان المخالف فيه من
لا يرى الفساد باكل التراب كالسيد والاسكافي لان المتبادر من الغبار غبار التراب كما هو مورد الرواية نعم رده المحقق في المعتبر من جهة ضعف الرواية
ومن جهة منع كونه كابتلاع الحصى والبرد وكلا الوجهين ضعيفان ولذا مال الاخير في بيان ما يوجب القضاء [crossed out] والكفارة الى ثبوتهما فيه وعن
التقي وجوب القضاء فيه خاصة وحكاه الشيخ عن بعض اصحابنا بناء على ما قيل واختاره الحلي متمسكا بان القضاء مجمع عليه والكفارة من اصحابنا فيه خلاف
وليس عليه دليل ثم ان في تقييد الغبار بالغليظ كما في كلام المصنف قده بل في الغنائم كما عن غيره نسبته الى الاكثر وعدمه كما هو صريح بعض وبالغ فيه الشهيد الثاني
حتى نفى الوجه في التقييد خلاف الاقوى لنفي الدليل المتيقن من الاجماع والشهرة مع عدم صدق الاكل في غيره والاقتصار في الصوم بمجرد مطلق الهواء الكدر
المخلوط بالاجزاء الارضية فلا يكون اكل التراب بخلاف ما اذا كان غليظا نعم لو علمنا باطلاق الرواية كان المتجه الاطلاق واما الدخان الغليظ فظاهر المدارك
ان المتاخرين الحقوه بالغبار واستبعده تبعا للمحكي عن التنقيح وتبعهما في الكفاية والذخيرة على ما حكي والاقوى الالحاق لو عممنا الغبار لغير الغليظ
لتنقيح المناط او الاولوية وان قيدناه بالغليظ فالاقوى عدم اللحوق لان الاجزاء الترابية تلصق بالحلق وتنزل مع الريق بخلاف الاجزاء اللطيفة الرمادية في
الدخان فانها تدخل في الجوف مصاحبا للدخان النازل ولا تلصق بالحلق ولا تنزل مع الريق منها شئ والدخان ليس مما يؤكل والاجزاء الرمادية ليست منفردة عن

الدخان حتى يصدق الاكل بدخولها وبالجملة فالفرق بين الاجزاء الترابية الداخلة في الحلق مع الهواء والاجزاء الرمادية النازلة مع الدخان في دخول الاول في
الحلق منفصلا عن الهواء مخالطا للريق ونزول الثانية في ضمن الدخان بحيث لا ينفصل عن الهواء الدخاني ولا يختلط بالريق واضح نعم لو قلنا ان الصوم عبارة
عن الامساك عما يصل الى الجوف من منفذ او من طريق الفم حتى الدخان وحتى الاجزاء الرمادية المختلطة مع الهواء الدخاني كان للافطار وجه الا ان الادلة
تقيد على الاول قطعا لان الدخان ليس مأكولا ولا مشروبا ولا يصدق على الثاني ايضا اكل الرماد جزما بخلاف الغبار المخلوط بالرماد نعم لو فرض غلظة الدخان على
وجه ينفصل منه اجزاء ويتحقق معها جسم فلا يبعد كونه كالغبار كما ذكره المحقق والشهيد الثانيان في حاشية الارشاد والمسالك وبما ذكرنا ظهر ان الاجتناب عن
دخان التتن شئ تقتضيه سيرة المسلمين ومراعاة الاحتياط في الدين ثم ان المراد بايصال الغبار الظاهر انه ما يعم جذبه بالنفس تعمدا او ايجاد فعل يستلزمه ويمكنه من
بان لا يتحفظ عنه مع العلم به كما صرح به المحقق الثاني في حاشية الارشاد وعن الحلي ان مما يجب الاجتناب عنه الوقوف في الغبار المتكاثف واعلم انه ذكر في
المسالك ان النوم الثاني للجنب حرام وان عزم على الغسل واعتاد الانتباه وعلى هذا فيجب الامساك عن معاودة النوم بعد انتباهة ولو فعل كان اثما وعليه القضاء
اقول اما الاثم فلم اجد عليه دليلا سوى ما في بعض الاخبار الاتية من وجوب القضاء عقوبة وفي اثبات التحريم بهذا المقدار اشكال لورود نظيره فيما لا يحرم
كما حكم الشارع بوجوب اعادة الصلوة على ناسي النجاسة عقوبة للنسيان بل هذا دال على كون القضاء عقوبة للنوم وليس في غيره ودعوى صدق التفريط في الفرض
ممنوعة جدا نعم يمكن الاستدلال عليه بمفهوم صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله في رجل احتلم اول الليل واصاب من اهله ثم نام متعمدا في شهر رمضان حتى اصبح قال يتم صومه ذلك
ثم يقضيه اذا افطر من شهر رمضان ويستغفر ربه فان ظاهره بقرينة وجوب القضاء ما عدا النومة الاولى فالامر بالاستغفار ليس الا لتحريم النوم الا ان يقال
النوم متعمدا هو النوم عازما على ترك الاغتسال وهذا لا دخل له لكونه في مقام البيان ذكر الكفارة لانه كتعمد البقاء على الجنابة فقد ذكرها دليل على
وهو يكشف عن عدم ارادة العزم على العدم واما النومة الاولى فان كان مع العزم على الاغتسال مع اعتياد الانتباه فليس بحرام قطعا واما مع اعتياد عدم
الانتباه فحرام قطعا وموجب للقضاء والكفارة واما مع عدم العزم على الاغتسال فان كان مع الذهول فهو غير حرام واما مع الالتفات والتردد ففيه لا يبعد
الحرمة نظرا الى ان النوم على حالة توجب استمرارها حكما الى اخر الوقت عقلا وعرفا فالنائم على حالة كالباقي عليها مستيقظا ولذا كان النوم مع عزم ترك
الاغتسال كتعمد البقاء على الجنابة فالنائم مترددا كالمستيقظ مترددا الا ان يجاب الصبح لذا اتفقوا على ان من بات عازما على ترك الصوم او مترددا فيه
فسد صومه لترك تبييت النية ليلا مع انه لم يترك النية الواجبة موسعا في جميع اجزاء الليل الا في جزء واحد من زمان الموسع ولا ريب ان المتردد في الغسل متردد
في النية للصوم الصحيح فالنائم على التردد في الغسل اذا جاء الصبح فهو كالباقي مستيقظا الى الفجر مع التردد في الغسل في الصوم ولا شبهة في
استحقاق العقاب لافساد الصوم وعليه القضاء والكفارة وحيث ان افساد الصوم في وقت طلوع الفجر انما كان لتسبيبه بالنوم فيستحق العقاب عند النوم مع
ان الاصل عدم الانتباه فهو كمن ترك الفعل في الجزء الاول مع علمه بطرو العجز بعده وعدم العلم بارتفاع العجز في اخر الوقت ثم ان هذا اذا لم يعتد الانتباه
واضح واما اذا اعتاده فهو ايضا لا يجدي في رفع استحقاق العقاب عنه اذا لم يتفق الانتباه مع التردد وعدم العزم على الفعل لا فرق بين اعتياد الانتباه
فانه انما يفيد اذا كان علمه بذلك موجبا للعزم على الفعل بعد الانتباه وعدمه فان العلم بسعة الوقت انما يوجب الرخصة من جهة رجاء ادراك الفعل في
بعض اجزائه اما اذا اتفق الانتباه فيصير حاله كالحالة الاولى قبل النوم ويؤيد ما ذكرنا من حرمة النوم الاول الا مع القصد المحكي عن الرضوي واذا اصابتك
جنابة في اول الليل فلا باس ان تنام متعمدا وفي نيتك ان تقوم وتغتسل فان غلبك النوم حتى تصبح فليس عليك شئ وفي حرمة النوم الثاني مطلقا وان عزم
على الاغتسال واعتاد الانتباه ما مر من جواز الاستناد الى ذكر العقوبة وصحيحة الحلبي المتقدمة واما وجوب القضاء ففي المدارك انه مذهب الاصحاب وعن المنتهى
عدم الخلاف وفي كلام بعض مشايخنا استفاضة نقل الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله ع الرجل يجنب من اول الليل ثم ينام
حتى يصبح في شهر رمضان قال ليس عليه شئ قلت فانه استيقظ ثم نام قال يقضي ذلك اليوم عقوبة ونحوها مضمرة سماعة متى اصابته جنابة في جوف
الليل فنام فقد علم بها فلم يستيقظ حتى يدركه الصبح قال عليه ان يتم يومه ويقضي يوما اخر وصحيحة ابن ابي يعفور الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم
ينام حتى يصبح قال يتم يومه ويقضي يوما وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم يومه وجاز له فظاهر هذه الصحيحة ان نومة المحتلم التي يحتلم فيها بعد نومة اولى حتى يكون النوم
بعد الاستيقاظ نومة ثانية او يقال ان المحتلم ليس كالجنب يقظانا بل يجب القضاء على المحتلم اذا نام محتلما واستمر الى طلوع الفجر بخلاف غيره من الجنب وقد
فرق بعض المعاصرين بين المحتلم وغيره بما ذكرنا مستندا الى عموم [crossed out] صحيحة الحلبي السابقة في بيان تحريم النومة الثانية بتقريب ان ظاهرها وجوب
القضاء بمطلق النوم للمحتلم وغيره خرج غيره بمقتضى صحيحة معاوية بن عمار الظاهرة في غير المحتلم من الجنب بقي الباقي وفيه ان صحيحة الحلبي قد نص فيها بذكر المحتلم
وغيره فالنوم فيها ان حمل على مطلقه فيدل على وجوب القضاء بالنومة الاولى فيهما وان قيد بالنوم الثاني كما هو المتعين لم يفرق والحاصل ان التفرقة بينهما
مع دلالة ظاهر الصحيحة على ثبوت القضاء فيهما بمطلق النوم لا يتاتى الا باخراج غير المحتلم عن الصحيحة وهو غير صحيح لذكر المحتلم فيها بالتنصيص فلا يمكن الاخراج
واما بتقييد النوم فيهما بالنومة الثانية والمفروض ان النوم في الصحيحة مستند الى المحتلم وغيره [illegible]
الاستدلال المفرق بصحيحة ابن ابي يعفور وموثقة [illegible]

قال ثم صم وتقضي ذلك اليوم والجواب عنه انما رضها بعض العيص عن الرجل ينام في شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل ان يغتسل قال لا بأس
على ان السؤال عن حكم النوم المستمر الى الفجر وانه يوجب القضاء ام لا الا ان يحمل السؤال والجواب على جواز نوم المحتلم في الليل والنهار في مقام دفع توهم
التحريم الناشي من النهي عنه في بعض الاخبار الناهية عنه فيلا وبما ذكرنا ظهر ان ما عن المدارك [illegible] عبد الحميد فينبغي اخبار وجوب القضاء بنومة المحتلم سلبا الا ان ظاهر الفقهاء عدم الفرق
بين المحتلم وغيره الا ان يحمل اطلاق كلامهم النوم الاولى للجنب على ما يعم المتصل بالجنابة كالنومة التي يحتلم فيها لكن خلاف الظاهر ومع ذلك صرح بان نومة
الاحتلام لا تعد والشهيد الثاني في الروضة وسبطه في المدارك وعن الفاضل الهندي انه حكى عن فخر الاسلام في حاشية الارشاد ان الانتباه من الاحتلام
وفي حال الجماع لا يعد من الانتباهتين بل المعتبر انتباه مسبوق بالنوم بعد نوم جنبا ثم ايد الفاضل بالنصوص من الفتاوى والاخبار فان الحكم انما علق
على النوم ثلثا بتخللها انتباهتان بعد الجنابة قال ولو اوجبت النوم ولم ينتبه للاحتلام ثم انتبه فالظاهر انه غير معتد وانما المعتد ما بعد العلم بالجنابة
كما هو نص الشارع انتهى اقول اما النصوص فقد عرفت ان ظاهرها كون النومة بعد الانتباه محلها موجبا للقضاء اما الفتاوى فكما ذكره الفاضل واما
احتمال كون النومة الاولى للجنب موجبا للقضاء لانه بعد الانتباه وعلم بالجنابة بخلاف نوم المحتلم اذا اصبح به فهو خلاف ظاهر النصوص والفتاوى ثم ان النوم
الثالث والرابع في حكم نوم الثاني في وجوب القضاء ولا جدال في تحقق الجنابة بعد ما عدا النومة الاولى كما هو واضح وانما الكلام في ثبوت الكفارة في النوم
الثالث فان ظاهر المشهور ثبوتها فيه بل عن الغنية والوسيلة والخلاف وغيرها دعوى الاجماع الا انه لا دليل عليه كما اعترف به في الروضة وغيرها عدا ما استدل
به الشيخ من رواية المروزي في مرسلة عبد الحميد وروايتي ابي بصير المتقدمة في مسئلة تعمد البقاء على الجنابة ولا يخفى اختصاصها بالثالثة بمن ترك متعمدا والا فليس
وان كانتا مطلقتين في النوم الا انه تمسك باطلاقهما وارتكاب خروج النومة الاولى الثانية ليس اولى من تقييدهما بالنوم معرضا عن الغسل وان كان في النومة
الاولى مع ان المرسلة ابية عن الحمل على ما عدا الاولى كما لا يخفى فالقول بعدم الكفارة كما في المعتبر عن المنتهى وجماعة لا يخلو عن قوة وهل يجري في النوم
عن غسل الحيض والنفاس والاستحاضة ما يجري في النوم على الجنابة من الاقسام الثلثة وجهان اقواهما العدم وان كان الجريان لا يخلو عن قوة وهل يجري
في النسيان عن غسل الجنابة مع الاستيقاظ مجرى النوم عنه في الاحكام والاقسام وجهان ايضا ويجب الامتناع عن الاستمناء ايضا وهو استنزال المني بأي سبب
كان فان نية القاطع محرمة على ما تقدم لا بعنوان الاحتياط اذا احصل [illegible] ولا فساد بمجرد نية القاطع ومع حصوله فلا ريب في الافساد للاجماع عليه ونص
ففي صحيحة ابن الحجاج يعبث باهله في شهر رمضان حتى يمني قال عليه الكفارة مثل ما على الذي يجامع والظاهر كلمة حتى ان كان انها الغاية لا التعليل الا ان الافطار لا
يترتب على مجرد العبث لاجل الامناء بل على الامناء الحاصل عقيب العبث لاجله الا ان ظاهر السؤال استمرار العبث الى حصول الامناء فيظهر منه كون العبث هي عادة
موجبة للامناء فالرواية تدل على وجوب الكفارة باعمال السبب العادي وان لم يقصد [illegible] لا يختص بصورة العمد [illegible] من صاحب المدارك ولا بغير السبب العادي
من افراد الملاعبة وان لم يقصد الانزال كما قد يتخيل نعم هذا ايضا معتمد على الاقوى لاطلاقات العبث [illegible] يرجع الى قصد الامناء على [illegible] ما يترتب عليه شيء
في العادة مع الالتفات الى الترتب لذلك الشيء وظاهر الاطلاق وايات اخر مثل رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عن رجل وضع يده على شيء من جسد امرأته فادفق قال
كفارته ان يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة وموثقة سماعة في لزق باهله فانزل قال عليه اطعام ستين مسكينا مد لكل مسكين
ومرسلة حفص بن سوقة في الرجل يلاعب اهله او جاريته وهو في قضاء رمضان فيسبقه الماء فقال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع في شهر رمضان وصحيحة الحلبي عن ابي
عبد الله عن رجل يمس من المرأة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقضه قال ان ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني وظاهرها ان سبق المني عقيب خروجه من غير ارادة
عقيب الفعل المعرض له مفسد [illegible] التعليل كراهة التعرض له بخوف سبقه وجه نحوها صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر انه سئل هل يباشر
الصائم او يقبل في شهر رمضان فقال اني اخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق ان لا يسبقه منيه وصحيحة ابن حازم قال قلت لابي عبد الله ما تقول في الصائم يقبل
الجارية والمرأة فقال اما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا بأس واما الشاب الشبق فلا لانه لا يؤمن والقبلة احد الشهوتين قلت فما ترى في مثلي يكون له الجارية
فيلاعبها فقال انك لشبق يا ابا حازم كيف طعمك قال ان شبعت اضرني وان جعت اضعفني قال كذلك انا قال فكيف انت في النساء قلت لا شيء قال ولكني يا ابا حازم ما
اشاء شيئا يكون مني الا فعلت وموثقة سماعة عن الرجل يلصق باهله في شهر رمضان فقال ما لم يخف على نفسه فلا بأس والمستفاد من هذه ان سبق المني عقيب
التعرض له مفسد سواء كان [illegible] والتكلم وسماع [illegible] ولا اعتياد العدد لم يقصد الانزال ويجب القضاء ايضا بفعل
المفطر قبل مراعاة الفجر مع القدرة عليها ويكون الفجر طالعا الواقع حين الاكل وان كان ماذونا في الفعل بل الاتفاق في الجملة كما قيل ويجب
الا ان حقيقة الصوم [illegible] ولا لغة بل ولا شرعا لعموم ما سيجيء من التعليلات في الروايات الآتية والامر في بعضها بالافطار اليوم الذي اتفق فيه ذلك
اذا كان غير معين او مندوبا الذي لا وجه له سيما المندوب الا افساد الصوم ومجرد الفساد وان لم يوجب القضاء المتوقف على فرض جديد ممنوع تحققه الا فيما
اذا تحقق الافساد الا مجرد الفساد الا ان الظاهر تحقق الاجماع على التلازم بين فساد الصوم ووجوب القضاء فيما نحن فيه مضافا الى خصوص ما ورد في المسئلة لا
قوله في موثقة سماعة عن رجل اكل او شرب بعد ما طلع الفجر في شهر رمضان فقال ان كان قام فنظر فلم ير الفجر فاكل ثم عاد فرأى الفجر فليتم صومه ولا اعادة عليه
وان كان قام فاكل وشرب ثم نظر الى الفجر فرأى انه طلع فليتم صومه ويقضي يوما آخر لانه بدأ بالاكل قبل النظر فعليه الاعادة وصحيحة الحلبي عن رجل تسحر

ثم خرج

ثم خرج من بيته وقد طلع الفجر وتبين قال ثم صم ذلك ثم يقضيه ان تسحر في غير شهر رمضان بعد الفجر افطر ثم قال ان ابي كان ليلة يصلي وانا اكل فانصرف
فقال يا جعفر فقد اكلت وشربت بعد الفجر فامرني فافطرت ذلك اليوم في غير شهر رمضان ورواية ابراهيم بن مهزيار قال كتب الخليل بن هاشم الى ابي الحسن
رجل يجامع الوطي لنا في شهر رمضان فظن ان الليل للسحور فجامع وخرج فاذا الصبح قد اسفر فكتب بخطه يقضي ذلك اليوم انشاء الله ومن صريح صدر الموثقة
وذيل صحيحة معاوية بن عمار الآتية في اخبار الغير يعلم الوجه فيما حكي الاجماع عليه جماعة من عدم وجوب القضاء مع المراعاة وحصول الاكل بعدها فبحث
يكون مستندا عرفا اليها بان لا يتخلل فصل يحوج عادة الى تكرار المراعاة وفي حكم المراعي من يعلم ان المراعاة لا يثمر له ظنا بالفجر لتقصير الادلة الى غيره وفي
حكمه ايضا العاجز عنها على المشهور كما قيل بل عن غير واحد من العبائر دعوى عدم الخلاف فيه نعم حكي عن موهم كلام المفيد في المقنعة كما يظهر من ذيل الموثقة المعللة
لوجوب الاعادة بالتقصير في النظر اللهم الا ان يدعى تقصير العاجز ايضا من جهة ترك السؤال فيجب عليه السؤال ومع عدمه يجب عليه القضاء ثم ان مقتضى ما قدمنا
من عدم تحقق الصوم عرفا ولغة تحقق الافطار بمجرد الاكل في الواجب الغير المعين اذا استند لو مع المراعاة قبل الكشف الخلاف فيه ويؤكده امر الامام بالافطار
في صحيحة الحلبي وفي الحسن كالموثق كما قيل يكون على اليوم واليومان من شهر رمضان فتسحر مصبحا افطر ذلك اليوم واقضي مكان ذلك يوما آخر وان تم على صوم
ذلك اليوم واقضي يوما آخر فقيل لا بل يفطر ذلك اليوم لانك اكلت مصبحا وتقضي يوما آخر فان الامر بالافطار لا يكون الا لفساد الصوم ومقتضى الاصل التلازم
من انتفاء الحقيقة فساد المعين غير رمضان ولو مع المراعاة سيما بملاحظة ما دل من التعليل للافطار بالاكل مصبحا ونحوه واما صحيحة ابن عمار الآتية فانها انما تدل على
كنت انت الذي نظرت لم يجب عليك قضاء المعتضدة بالموثقة المشعرة بان علة القضاء التقصير في النظر فهما مختصان برمضان للامر فيهما باتمام الصوم والقضاء وهذا من
خواص صوم رمضان مضافا الى ان غير رمضان من المعينات لا يشمل غير المعين قطعا لعدم وجوب اتمامه الا ان الحكم مع ذلك بوجوب القضاء مشكل لعدم تلازم
الفساد والقضاء غير رمضان اللهم الا ان يثبت ولا يبعد سيما وان القضاء مسلم لوجوب الافطار فيه فيكون كيوم معين نذر صومه ظهرا فيجب قضاؤه الا ان
لا يكون له قضاء ككفارة صلوة العشاء مثلا نعم لو كان معينا بالعارض كقضاء رمضان المضيق وجب له من غير حاجة الى مرجح كما لا يخفى ثم ان رواية
معوية بن عمار مروية في الفقيه على وجه تعبد الحكم بجميع افراد الصيام فلاحظ الا ان الظاهر اتحادها مع رواية الكليني وان ما في الفقيه منقول بالمعنى فلاحظ
الكتابين وتامل فيهما نعم لو تم الاستناد الى ما في الفقيه امكن القول بالحاق الغير المعين بغير رمضان وتعليل الموثقة وان كان مورده صوم رمضان الا ان المستفاد
ان القضاء يتفرع على الاكل قبل النظر لا على مجرد الاكل في النهار كما يستفاد من تعليل غيره من الاخبار فهذا التعليل يخصص التعليل الوارد في الاخبار
بمجرد الاكل في النهار مضافا الى ان ظاهر موارد تلك الاخبار الاكل قبل النظر ايضا سيما مع ان الظاهر ان ماهية الصوم حقيقة واحدة لا تغاير بين افراده من حيث
الحقيقة خصوصا بين صوم رمضان وقضائه فان اختلاف حقيقتهما في غاية البعد فاذا كان حقيقة صوم رمضان الامساك من حيث تبين الفجر بعد النظر لا عبرة بطلوعه
قبله للناظر الذي لم يتبين له كان قضاء هذا الصوم سيما بعد ما ورد من ان يوم القضاء من انه عند الله بمنزلة ايام رمضان بل الظاهر من جميع افراد الصيام
اللهم الا ان يتمسك بالفساد في الجميع الا انه يقع القضاء في صوم رمضان الاجل فعل الغير ويجب القضاء ايضا بالافطار لاخبار الغير بعدم الطلوع مع القدرة على
مع طلوعه حين الافطار لما ذكرنا من انتفاء حقيقة الصوم المسلم لوجوب القضاء بحكم الاجماع على التلازم ولعموم التعليل المتقدم لا سيما بالاكل قبل النظر
فعليه الاعادة وخصوص صحيحة معوية بن عمار او حسنته امر الجارية تنظر اطلع الفجر ام لا فتقول لم يطلع فاكل ثم انظر فاجده قد طلع حين نظرت قال تتم صومك
وتقضيه اما انك لو كنت انت الذي نظرت ما كان عليك قضاؤه ولو عجز عن المراعاة سقط القضاء ايضا بما مر من سقوطه من العاجز اذا لم ينظر عنه الغير
ومقتضى اطلاق ادلة المسئلة من القاعدة وتعليل الموثقة وذيل الصحيحة كاطلاق اكثر الفتاوى عدم الفرق في المخبر بين الواحد عدلا او غيره والمتعدد
وحجية العدلين على تقدير ثبوتها مما [illegible] لانها في افادة الاذن على الاستصحاب ولا ينافي وجوب القضاء مع انكشاف الخطاء فيكون كما لو انكشف ان
اليوم الذي ثبت كونه عيدا كان من رمضان وان كان الفرض نادرا فظهر ضعف اختيار المحقق والشهيد الثاني كما عن حاشية المدارك والذخيرة من عدم وجوب القضاء
مع شهادة العدلين لانها حجة شرعية والصحيح لا ينافيه لان مورده كون المخبر واحدا وفيه ما عرفت من ان الحجية انما تفيد جواز التناول واما الصحيح فمورده وان
كان خاصا بالواحد بل بالمرأة بل بغير العادلة الا ان مقتضى قوله انك لو كنت انت الذي نظرت حصر عدم القضاء في صورة مباشرة النظر ويؤيده التعليل في الموثقة
مضافا الى ان اختصاص مورد الرواية لا يقدح بعد اقتضاء انتفاء حقيقة الصوم للقضاء وقد عرفت ان حجية البينة لا تنافيه حتى يحتاج الى ارتكاب تخصيص ادلتها
بادلة ثبوت القضاء كما ارتكبه في الرياض بل لو سلم التنافي فلا مناص عن الحكم بحكومة ادلة الحجية على هذه الادلة لجعل الشارع نظر العدلين بمنزلة نظر نفسه لا
بمنزلة القطع بالليل كما توهم من صيرورته التعارض بين ادلة الحجية وادلة المسئلة عموما من وجه فيرجع الى اصالة البراءة نعم هي الاستصحاب وجميع ما يفيد الاذن
في التناول [illegible] الكفارة لما تقدم من ان العذر شرعيا كان ام عقليا يسقط الكفارة عن الافطار بل قد يكون نفس الافطار لكونه [illegible] كفارة الذنوب لمن اخر
العزيز بالارتماس ويجب القضاء ايضا بالافطار مع الاخبار بطلوعه مع كذبه والقدرة على المراعاة مع طلوعه وافقا لما ذكرنا من انتفاء حقيقة الصوم
وخصوص صحيحة العيص بن القسم عن رجل خرج في رمضان واصحابه يتسحرون في بيت فنظر الى الفجر فناداهم فكف بعضهم وظن بعضهم انه يسخر فاكل قال يتم صومه ويقضي
ومقتضى ترك الاستفصال ثبوت الحكم مع العجز عن المراعاة ايضا مضافا الى ما عرفت من القاعدة مع ان تكليف العاجز الرجوع الى الغير ولم يفعل الا ان يعتقد

عن مخالفة ظن كذبه فيكون وجود الخبر عنده كعدمه بل يكون بقاء الليل مظنونا مع عجزه عن المراعاة وعدم خبر معتبر بخلافه وقد تقدم عدم القضاء في المسئلة
الاولى لظاهر التعليل في الموثقة بل لعله اولى منه الظان ببقاء العاجز عن المراعاة الغير المخبر بدخول النهار الا ان ظاهر الرواية الظن بالسخرية وهو لا يستلزم
الظن بالكذب فقد يظن السخرية بل يقطع بها مع الشك في بقاء الليل بان يكون الساخر به مع عدم المراعاة فيكون اصل الكلام سخرية لا كذبا ثم اطلاق النص
والفتوى يقتضي عدم الفرق في ثبوت القضاء بين كون الاكل بظن كذب المخبر بعد النظر او من دون نظر متصل عرفا ويشكل في الاول من جهة عموم منطوق صحيحة لو
السابقة ومفهوم تعليل ذيلها الحاكم بان الاكل بعد النظر ليس عليه شيء عند انكشاف الخلاف مضافا الى قوله في الصحيحة السابقة لو كنت انت الذي نظرت الا ان في
شمولها لمثل الصورة اشكالا بل الظاهر من الاكل بعد النظر الاكل اتكالا عليه مع عدم حصول ما يوهنه فان اخبار الغير وان كان فيه مظنة السخرية الا انه
يوجب التزلزل الى الحوج الى النظر فان الظاهر ان اعتبار النظر في سقوط القضاء ليس تعبدا بل من جهة عدم التقصير فالظاهر ان طرح اخبار الغير لا من جهة احتمال الكذب
بل من جهة احتمال السخرية المدفوع شرعا وعادة بالاصل والغلبة والاتكال مع ذلك كله على النظر السابق ايضا تقصير نعم لو كان النظر السابق مما يغلب
على الاخبار حتى يكون مثل من ينظر فلا يرى الفجر وغيره يرى الفجر فلا يبعد عدم الاتكال على الغير كما تقدم في رواية رجلين قاما فنظرا ولو كان المخبر عدلين او
عدل واحد فان ظن السخرية ففي وجوب الكف وجهان من اصالة عدمها ومن عدم كون البينة حجة من باب التعبد الصرف لا اقل من الاعتبار عدم الظن به على
الخلاف سيما وان اكثر ما يمكن استفادة حجية العدل او العدلين منه من الايات والروايات انما تدل على وجوب تصديق العادل وعدم الاعتناء باحتمال الكذب
واما احتمال السخرية حيث لا يكون السخرية معصية فهو كاحتمال خطاء المخبر في النظريات لا يدل تلك الادلة على نفي مثل هذا الاحتمال نعم لا بد من رفعها بالاصل
والظواهر وان لم يظن السخرية فلا اشكال في وجوب الكف ولا في وجوب القضاء وانما الكلام في وجوب الكفارة كما عن المصنف والشهيد قدهما لانه تعمد
الافطار مع تيقن الطلوع ويمكن ان يقال ان الكفارة وقد علقت في ادلتها على تعمد الافطار الذي لا يتحقق الا مع العلم بالنهار ومجرد كون الزمان في حكم
النهار بمقتضى البينة مع عدم البينة لا يوجب صدق التعمد الى الافطار والاصل في ذلك الفرق بين تعمد الاكل في زمان علم انه من نهار رمضان فانه تعمد الى
افطار الصوم وبين تعمد الاكل في زمان حكم الشارع بكونه نهارا فانه بمجرد ذلك مع الشك لم يقصد الى نقض الصوم لكن فيه نظر لا يخفى ثم ان الظاهر جواز
التناول مع الظن ببقاء الليل تعويلا على استصحاب الليل بمعنى عدم طلوع الفجر بالكتاب والسنة والاجماع والعقل قال الله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض
جعل غاية الاكل والشرب تبين النهار لا وجوده الواقعي وللموثق في رجلين قاما فنظرا الى الفجر فقال احدهما هو ذا وقال الآخر ما ارى شيئا قال فليأكل الذي لم
يتبين له الفجر وقد حرم على الذي راى انه الفجر ان الله عز وجل يقول كلوا واشربوا حتى يتبين لكم وفي اخرى قلت له اكل حتى اشك قال كل حتى لا تشك ومقتضى
اكثرها جواز التناول مع الشك بعد الفحص ومقتضى الاستصحاب والرواية الاخيرة جواز التناول مع عدم الفحص في الشك ايضا وقد يتوهم منافاة الاية
ايضا وهو فاسد لان الظاهر منه التبين للناظر عن الخلاف المتبع مع الشك وهو ضعيف خصوصا مع تعميم المنع لما بعد الفحص كما هو مقتضى اطلاق المحكي عنه
وقد استند له الى ان الصوم الواقعي المأمور به عبارة عن امساك النهار فيجب الكف في الجزء المشكوك كونه من النهار مقدمة لتحصيل القطع بامتثال الامر
بالصوم النفس الامري وهذا الاصل وان كان واردا على استصحاب حلية الاكل الا ان استصحاب الموضوع اعني عدم طلوع الفجر وارد عليه ويؤيده قوله
كل حتى لا تشك ولو ظن طلوع الفجر فان تمكن من تحصيل العلم بحيث لا يجوز له الدخول في الصلوة مع هذا الظن فالظاهر انه في حكم الشك للاستصحاب والرواية
بناء على ان المراد بالشك فيها مطلق الاحتمال وان لم يتمكن من تحصيله بحيث يجوز له الصلوة في ذلك الزمان فالظاهر وجوب الكف بل لزوم القضاء والكفارة مع
تبين الخلاف والقضاء فقط مع استمرار الاشتباه ويحتمل ايضا القضاء للافطار بالاخبار بدخول الليل ثم ظهر الفساد لما ذكرنا من انتفاء حقيقة الصوم مضافا
الى فحوى ما مر من وجوب القضاء مع استصحاب الليل اخبار المخبر بقيامه ولا فرق بين كون المخبر ممن يجوز للصائم تقليده ام لا الا ان جواز التقليد ينفي القضاء
الثابت لاجل فساد الصوم ويقوى وجوبه مع الاذن في الاعتماد على استصحاب الليل المعتضد باخبار الغير بل بالبينة على ما عرفت واما مع عدم جواز التقليد
فقد يقوى وجوب الكفارة مع القضاء للافطار تعمدا في زمان حكم الشارع بمقتضى الاستصحاب بكونه نهارا وقد يقال بعدم انصراف ادلة الكفارة الى
وجوبها للافطار في النهار الاستصحابي وفيه ان النهار الاستصحابي ليس قسيما للنهار الواقعي وانما اثبت الشارع احكام النهار الواقعي للزمان المشكوك
فاذا سلم ان من احكام النهار الواقعي تعلق الكفارة بالافطار فيه كان الزمان المشكوك كذلك نعم يمكن ان يقال ان الكفارة انما علقت في الاخبار على تعمد الافطار
الذي هو عبارة عن نقض الصوم وهذا نقض الصوم لا يتأتى من الشاك في النهار بل الظان بالليل الممكن من العلم الذي هو احد افراد المسئلة حرمة
الافطار عليه لا يوجب ثبوت الكفارة كما في الجاهل المقصر فان الظاهر انه غير معذور في التحريم ولم يوجب عليه جماعة الكفارة فظهر ثبوت الكفارة
° لازم تعمد هتك حرمة اليوم وكيف كان فمبنى المسئلة هو ان الكفارة هل هي من لوازم الاكل في نهار رمضان او انه من لوازم تعمد نقض الصوم فيجب
الكفارة على الاول دون الثاني هذا كله مع ظهور الفساد واما مع استمرار الاشتباه فلا اشكال في عدم وجوب القضاء مع جواز التقليد واما مع عدمه
فمقتضى الاستصحاب وجوب القضاء بل الكفارة كما قواه الشهيد الثاني لما سبق في صورة انكشاف الخلاف من ان الافطار محرم عليه بل قد احتمل وجوبها
مع انكشاف دخول الليل لثبوت التحريم ظاهرا في حقه فيترتب عليه القضاء والكفارة وانكشاف موافقة الواقع لا يجدي في رفع التحريم الموجب

لتعلق القضاء في لانه لكنه ضعيف بل الاقوى عدم الكفارة ولا القضاء لجواز التناول لا يوجب سقوط القضاء مع انكشاف المخالفة ثم ان الاعتماد
في دخول الليل على العلم هو الاظهر ويدل عليه مضافا الى بعض العمومات استقراء موارد اعتبارها وفحوى اعتبارها في مثل حقوق الناس من الاموال
والنفوس والاعراض في افطار تمام اليوم ووجوب صلوتها لعله فاشهد هذا لان بالهلال ونحو ذلك اللهم الا ان يقال ان تلك الموارد اعتبارها لحكمة عدم
العلم غالبا فتطرد الحكم في النادر واما اوقات الصلوة والافطار فالغالب فيها التمكن فلا يتبع الا العموم ان ثبت ويجب القضاء ايضا للافطار للظلمة الموهمة
اى المخيلة في بادي النظر دخول الليل وان قطع به مع عدم دخوله وافضاء الامر الى انتفاء حقيقة الصوم المقتضي لوجوب القضاء وللصحيح عن ابي بصير وسماعة كما
في المسالك وغيره عن ابي عبد الله عليه السلام في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب اسود عند غروب الشمس فظنوا انه الليل فقال على الذي افطر صيام ذلك اليوم
ان الله عز وجل يقول اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا والحديث في سنده ابان فيه محمد بن عيسى عن يونس
او اشتراك ابي بصير مع ان سماعة غير مسموع منه مضافا الى ان يونس من اصحاب الاجماع ونحوها الحديث في دلالتها بعد لا لانها على القضاء بناء على ان المراد
من صيام ذلك اليوم اتمامه كونه بعيدا لقضاء لمن اكل قبل دخول الليل اشارة الى من اكل بعد انكشاف الخطاء الا ان يحمل ذلك على مخالفته للظاهر ان ظاهر الرواية انهم
تخيلوا ذلك سحاب الليل يعني توهموا الظلمة ظلمة الليل الا ان عدم رضا الشارع بالافطار بمثل هذا التخيل البدوي ان لم يقطع الا في صورة القطع غير
مكلف بالامساك وهو لا ينافي وجوب القضاء نعم ينبغي وجوب الكفارة مع عدم القطع اذا علم ان تكليفه عدم الاعتناء بهذا الظن الابتدائي الذي يزول بادنى
تفطن فان الانسان اذا تفحص وعلم ان هذه الظلمة من السحاب يكون وجودها عنده كعدمها الا ان الظاهر جهل اولئك بحرمة الافطار بكون الزمان محكوما
في حقهم بالنهارية بمقتضى الاستصحاب بل قد عرفت سابقا امكان ان يقال ان الاستصحاب لا يثبت به الصحة نقض الصوم الواقعي لان الفعل يتحقق من الجاهل
وان كان محكوما بحكم العالم نعم هو قاصد الى ترك الامساك في زمان يجب امساكه ليس هذا قصدا الى الافطار المنتهك بنفسه الصوم يوجب عادة الكلام
الثاني انه لا يتحقق معه القصد الى نقض الصوم الواقعي ولم يتحقق الصوم بالاستصحاب انما الثابت احكامه من وجوب الامساك وحرمة الاكل فتدبر ولو ظن الغروب
مع عدم التمكن من العلم لم يفطر اي لم يفسد الصوم مع الفساد وان قضي في غير الغدا المتقدم القضاء لصحيح ابي الصباح الكناني قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن رجل صام ثم ظن ان الشمس قد غابت وفي السماء علة فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه ولا يقضيه ونحوها رواية زيد الشحام وصحيحة زرارة
قال ابو جعفر عليه السلام وقت المغرب اذا غاب القرص فان رأيته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك وتكف عن الطعام ان كنت اصبت منه شيئا ونحو
صحيحة اخرى لزرارة كما قيل وهي محمولة على ما اذا ظن بالليل ولم يتمكن عن تحصيل العلم بالمراعاة بقرينة رواية ابي بصير المتقدمة الظاهرة في المبادرة الى
الافطار بمجرد تخيل الظلمة ظلمة الليل من غير مراعاة مشخصة لكون الظلمة من السحاب او من الليل اذ لو راعوا لتبين لهم ان الظلمة السحاب وان وجودها
كعدمها واعلم ان حكم الموطوء في فساد الصوم حكم الواطي بلا خلاف ظاهرا ولو بنينا الافساد على الجنابة فلا اشكال ولو حرم وطي الدابة في الصوم غير وقد
تقدم ان افساده للصوم لا يخ عن قوة ويحرم الكذب على الله ورسوله والائمة صلوات الله عليهم اجمعين في الصوم وغيره بالضرورة وكذا يحرم الارتماس على
المشهور ويدل عليه الاخبار الكثيرة كما مضى وسيجيء خلافا للمحكي عن السيد في احد قوليه والعماني والحلي فكرهاه وهو ضعيف لكثرة ما يدل على التحريم الا انه لا يترتب
على وقوعه موضوع الكذب في حال الصوم قضاء ولا كفارة على الاقوى وفاقا للمصنف هنا تبعا للشيخ المحكي كما عن السيد في الجمل والحلي واكثر المتاخرين اما في الاول فللصحيح
المتقدم الحاصر لما يضر الصائم من حيث هو صائم ولا مخصص له عدا الاخبار الاتية الظاهرة في الافساد المحمولة بقرينة ضم الوضوء في بعضها الى الصوم في الانتقاض
على ضرب من المبالغة خلافا في الاول للمحكي عن المشايخ الثلاثة واتباعهم وابن زهرة وظاهر الصدوقين حيث عداه مفطرا وعن الدروس انه المشهور وعن الغنية كما
عن الانتصار دعوى الاجماع عليه بل ظاهر عبارة المعتبر كما عن المنتهى دعوى الشيخين ايضا الاجماع للاخبار المستفيضة كموثقة سماعة عن رجل كذب في شهر
رمضان قال قد افطر وقلت ما كذبته قال يكذب على الله ورسوله ونحوها اخرى عن الخصال خمسة اشياء تفطر الصائم الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء
والكذب على الله ورسوله ونحوها المحكي عن فقه الرضوي وخبر ابي بصير الكذبة تنقض الوضوء وتفطر الصائم قلت هلكنا قال ليس حيث تذهب وانما الكذب على الله
ورسوله والائمة ونحوه مما يحكم بنقض الوضوء المحمول على المبالغة لا تقدح في حمل الافطار على معناه الحقيقي كما عن غير في المعتبر والمسئلة محل اشكال الا
ان القول بالافساد لا يخ عن قوة مع انه احوط ثم ان القول بوجوب الكفارة مبني على ثبوتها بمجرد تحقق الافطار كما هو ظاهر اطلاق الاخبار ولو ادعي انصراف اطلاق
الافطار الى خصوص الاكل والشرب فثبوت الافطار لا يوجب الكفارة كما يظهر من الشهيد في شرح الكتاب في الحاق الكذب على الزهراء صلوات الله عليها وجه قوي
ان لم يكن منصوصا واما الكذب على الانبياء صلوات الله على نبينا واله وعليهم فان اشتمل الكذب على الله فلا اشكال والا ففيه وجهان والمتيقن من تعمد
المفطر نسبة حكم اليهم فيما يتعلق بالدين سواء البحوث لهم او فعلهم او تقريرهم وسواء كانت النسبة بالقول او بالاشارة او بالكتابة فمن لم يعلم بالصدق فلا
يفطر وان كان غير صادق لانه لم يقصد الكذب عليهم فيكون كما لو اعتقد الصدق فبان مخالفته للواقع ولو اعتقد الخلاف فصادف المواقعة فالظاهر عدم
الافساد لانه قصد الكذب لم يكذب نعم لو كان الغرض على مثل المفطر مفطرا يوجب الافطار ولا يجب الرجوع عن الكذب ولو نوى صدق حكم صادق غيرهم في كونه
كذبا عليهم وجهان ولو وقع الكذب لا على جهة المحرم كما لو وضع نفسه لو من الصبي فالظاهر عدم الافساد لان الظاهر تعلق الحكم على الكذب المحرم كما يشهد به

نقض لو قضوا إليه في بعض الأخبار وتوهم أن التقية يرفع حكم الإثم دون الإفطار فاسد لأن ذلك فيما إذا كان الشيء بذاته مفطرا كالأكل والشرب وأما الكذب
فبدعوى أن المتبادر أن المفطر منه هو القسم المحرم منه فليس عدم الإفطار عند التقية لأجل عدم التحريم وهل يعتبر صدق الأخبار في الكذب المذكور
بأن يوجه خطابا إلى أحد فيخبره بالكذب أو يكفي مجرد تكلمه ولو عند نفسه ومتوجها إلى من لا يفهم وجهان صرح بعض بالأول ولا بأس به لأنه الظاهر من الكذب
ولو كذب عليهم فيما يتعلق بأمور الدنيا فعن صريح البعض كونه مفطرا وعن بعض عدمه وألحق الأئمة في كل ما شأنهم بيانه ولا يختص بهم ولا حد دون آخر دون
العادة بأن الواقع عنهم في الموارد الخاصة كالأمر بشرب اللحم وإتيان النائم أن الإفتاء من غير علم الظاهر أنه ليس بمفطر وإن أثم بالمخالفة لأنه ليس تعمد الكذب و
في قوله تعالى الله أذن لكم أم على الله تفترون بيانا هو في المورد الخاص هو تجويزا لبعض الأشياء ولا دليل على أن عدم الإذن في التحريم يقتضي الرجوع إلى
قل بأن الله لم يحرمه من غير بيان بأن حكم العادة بل العقل بأنه لو كان حراما لبينه لهم بينهم فلتتبع لحرمة مع ذلك كذب على الله فلا يقتضي
الآية الحكم من غير علم مطلقا بل تناول الحكم في المسئلة كذا من دون نسبته إلى الله والقصد كذلك فإن لم يعلم المخالفة فالظاهر عدم المفطر كما عرفت وإن علم
بأنها لا فلا يبعد البطلان لأن معنى كلامه أن حكم الله كذا مع علمه بأن الله تعالى لم يحكم به وربما يحتمل العدم نظرا إلى أن دلالة القول المذكور على نسبته إلى الله
... وذكر النسبة وقصدها دلالة تبعية غير مقصودة ومن نظر ... أما الفتيا فهو اللزوم ولا ينصرف الكذب وأما الارتماس فقد عرفت أن الأقوى فيه
التحريم والقضاء والكفارة فمبسوطا قوى أيضا لما مر من صحيح ابن مسلم الظاهر في كون الخصال الأربعة مضرة بالصائم حيث صوم وأصرح منها في
خصال ... بالنهي المطلقة كموثق الدروس ... دعوى الإجماع على إيجابه لهما وعن الانتصار الإجماع على الإفساد مضافا إلى ظاهر النهي في الأخبار
الكثيرة الظاهرة في إفادة الحكم الوضعي دون التكليفي كما هو مبنى نظائرها مع استلزام التقييد بالواجب المعين إخراج صوم النفل والواجب الموسع
والحرام ... لو أراد النقل على الصوم مع تجويز الإفطار كحرمة التكفير في النافلة مع جواز قطعها فيه ما فيه مع أن ارتكاب هذا في صحيح ابن مسلم
الجامعة ... الارتماس ... بالصوم المعين لا يخفى ما فيه خلافا للمحقق والمعتبر ... في الاستبصار والمحقق الثاني في حاشية الإرشاد والمخ
وإثبات ... عن أكثر المتأخرين استنادا إلى أصالة البراءة وظهور نواهي الارتماس في الحرمة المجردة وموثقة إسحق بن عمار عن رجل صائم ارتمس في الماء
متعمدا ... ذلك اليوم قال ليس عليه قضاء ولا يعودون ولا يخفى أن هذه المواضع يتوهم أن المراد بالارتماس غمس الرأس ولو مع خروج البدن كما صرح
في بعض الأخبار بالنهي عن مس الرأس في الماء ... المعتبر عند ... بغمس جميع أجزاء الرأس تحت الماء دفعة وإن كان الغمس شيئا فشيئا فهو المراد بالدفعة في كلامهم و
... أكثر الأخبار الارتماس ... المنفي الإلحاق ما يشبهه من المضافات كماء الورد ... عن قوة نعم قد بينا أنه ليس كالماء في ... و
ونحوهما ولو فرعوا على تحريم الارتماس بطلان الغسل لو ارتمس في صوم واجب معين لنهي لا يجوز نية الغسل بالخروج وإن كان مأمورا به لكنه مبغوض لتعلق
النهي لفرض تعلق الأمر المتعدي بوجود كون الرأس خارج الماء فإن التحريم ليس مختصا بإحداث الارتماس بل بكون الرأس في الماء موسعا ... فلا يتخيل بوجه
صحة العبادة المجوزة إلا أن يوجه فساد النهي العبادة بعدم اجتماع طلب الفعل مع طلب الترك فإذا انتفى طلب الترك لقبحه أو للعجز عقلي وشرعي وإن كان
مسببا عن نفسه فلا مانع من طلب الفعل والجاهل بالفساد كالعالم وكذا الجاهل بالتحريم مع التقصير على المشهور ويشكل بعدم توجه الخطاب إليه لغفلته
وإن لم يقبح عقابه على فعل الحرام خلافا لمن قبح عليه حسنه على ترك التعلم فلا فرق بين الجاهل بين المرتمس عند الخروج حيث نه يعاقب على نفس الخروج ولا
يطلب منه تركه قبل الارتماس كمن توسط أرضا مغصوبة ولو كان الصوم مندوبا فعلى القول ببطلان الإفساد وعدم التحريم في المندوب فلا فساد وعلى الكراهة هنا أو
فإنا نريد به نقص الثواب فلا فساد وإن أريد بها الكراهة المصطلح فالظاهر الفساد أيضا لعدم اجتماع العبادة مع الكراهة الحقيقية وربما يدعى الصحة مع التحريم
... بجواز اجتماع الأمر والنهي واحتج بأن مس الرأس في الماء المبطل هو جمع جميع أجزاء الرأس تحت الماء دفعة ليس نفس إيصال الماء ولا جزء منه **مسئلة**
لا يتحقق الإفطار بتناول موجبه سهوا إجماعا في الجملة نصوصا عدة كلما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر الوارد في نفي القضاء عن المغمى عليه بل الخطر هو ...
يندفع توهم اختصاصها بالمعذور من جهة التكليف دون القضاء وخصوص الأخبار المستفيضة في كثير منها أنه شيء رزقه الله وفيها إشعار بعدمه
... في الصوم ... الواقع والإطلاق كثير منها كعموم القاعدة وفتوى معظم الأصحاب بل كلهم كما يظهر من المدارك عدم الفرق بين أقسام الصيام مضافا
إلى خصوص ... أبي بصير في النافلة وفي الجواهر ... عن التذكرة الفساد في الواجب الغير المعين والمندوب لعله لأن حقيقة الصوم الإمساك عن
المفطرات ولم يتحقق ... مضافا إلى ... لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال فإن ... السهو ... هو القضاء
لا يضر الصائم ما صنع عمدا ولا سهوا إلا الأربعة فإنها مضرة عمدا وسهوا ... مطلق الإمساك عنها وإنما هو الإمساك عن تعمد ... فيه نظر لأن
... للصوم متعمد للأكل ... القول بأن الصوم هو الإمساك عن ارتكاب الأمور ... الالتفات إلى نية الصوم يوجب عدم
تحقق نفس الصوم المتعلق للنية ... بالإمساك عن ارتكاب هذه الأمور عند الالتفات إلى نية
الإمساك عنها ... مع أن الصحيحة ... بعمومها كما عرفت دالة على ... دليل آخر على كون الصوم هو مطلق
الإمساك مضافا إلى الأخبار الواردة في ... للطعام والشراب ونحو ذلك ... بعد تحقق الشروع حال ارتكاب المفطر

إن الدليل قام على نفي البأس عنه فيمكن أن يقال إن الصوم عبارة عن نية الإمساك في الليل ثم الإمساك حال الالتفات إلى تلك النية بجعل النية ...
ومنها لا يخفى أن الجاهل فإن كان مقصرا فعليه القضاء بل الكفارة لعموم أدلتهما ولا اختصاصهما بمتعمد الإفطار حتى يمنع صدقه عليه إن كان
فالظاهر عدم القضاء والكفارة لعموم القاعدة المتقدمة وخصوصا ... فيمن أتى امرأته وهو صائم ولا يرى إلا أنه له حلال قال ليس عليه شيء نعم يعارضها
بوجوب القضاء بل الكفارة على من تناول المفطرات الشامل للعالم والجاهل بعمومه لكن الانصاف أن القاعدة والرواية حاكمان على تلك العمومات إذ
لم يبق لهما مورد إلا النفي إذ لا انتفاء لحكم الأمر عليه دليل يقتضي وجوده لولاهما إذ الظاهر أن المراد بالشيء المنفي هو غير الإثم لأن السؤال عن نفسه إن كان
عن استحقاقه فهو بالنسبة إلى من اعتقد حلية محرم لدليل ... قبيحا باستنقاذه من حكم العقل بعدمه إذا كان قاصرا في الاعتقاد وإن كان عن تقصير فهو من الغيوب
الذي لا يعلم إلا في الآخرة فالظاهر أن المراد السؤال عن القضاء والكفارة أو أحدهما وإن كان مقصرا بأن كان شبهة جهل اختيارا فالظاهر وجوب القضاء عليه لعموم
أدلة وجوبه على متناول المفطرات لسلامته عن حكومة القاعدة والموثقة عليها لأن هذا الجهل ليس مما غلب الله ولأن ظاهر الموثقة نفي العقاب ودعوى استحقاقه
أيضا وإن لم يكن السؤال عن العقاب فلا بد إما من إخراج المقصر وإما من تقييد الرواية بما إذا قصر في إزالة الجهل أنه يثبت عليه شيء وهو العقاب ودعوى غلبة
التقصير في الجهال ممنوعة ولو سلمت ففي غير المعتقد للعذر ... في مسئلة الوقاع في الصوم التي لا يجهلها إلا القاصرون والأمر له علم إجمالي بوجود
مفطرات في الصوم كالأكل والشرب يعلم الوقاع غالبا وأما وجوب الكفارة فلا يبعد أيضا لإطلاقات وجوبها على من أفطر وإن قيد في بعضها بالتعمد إلا أن
بعضها مطلقة إلا أن يدعى انصراف الإفطار إلى صورة التعمد القصد كما هو الشأن في كل فعل اختياري لكنه لو سلم ففي الأخبار المشتملة على لفظ الإفطار وأما
ما علق فيه الكفارة على نفس الفعل كأخبار الاستمناء وأخبار الوقاع مثل رواية ... في المستمني فعليه مثل ما على الذي يجامع وقوله إن كان نكح حلالا أو ما ورد
في المعتكف من أنه إن وطئها فعليه كفارتان وكذا فيمن أكره امرأته على الوقاع وكذا فيمن كنس بيتا فدخل الغبار في حلقه ومن نام على الجنابة ثالثا وأخر
الغسل متعمدا أو ما ورد من أن الكذبة تفطر الصائم فإن الإفطار لم يسند إلى الفاعل حتى يستظهر منه صورة القصد إنما ذلك إلى السبب نعم يجمع في المسئلة عدة
القول بالفصل بين المفطرات **مسئلة** لو أكل مكرها فإن بلغ حدا يرفع القصد فلا إشكال في عدم الإفساد إذ لا يحصل فعل بل يصدق عليه
أنه ممسك عن فعل الأكل والشرب وغيرهما ويدل عليه عموم لا يضر الصائم ما صنع إلخ وإن لم يبلغ ذلك الحد بل خوفه أكل فعن الأكثر عدم الإفساد أيضا لعموم
رفع عن أمتي ما استكرهوا عليه لعدم ترتب الأثر على أفعال المكره في الشرع وفيه أن الرواية ظاهرة في رفع المؤاخذة وعدم ترتب الآثار مطلقا ممنوع إنما المرتفع الآثار
المتوقف ترتبها على الاختيار كالعقوبة وتوقف تحقق الإفطار على الاختيار بالمعنى المنافي للإكراه ممنوع لأن الثابت في اللغة والعرف والشرع كون الأكل بالقصد مضرا
بالصوم والإكراه على الأكل إكراه في الحقيقة على الإفطار ... للتكلم في الصلاة أو ... فيها أو الاستدبار إكراه على إبطالهما ويؤيده ما ذكرنا ما
ورد من الأخبار في إطلاق الإفطار على أكل الإمام تقية من أبي العباس ... أفطر يوما من شهر رمضان أحب إلي أن يضرب عنقي وقوله إفطاري يوما و
... أيسر علي من أن يضرب عنقي فالأقوى إذا الإفساد بل وجوب القضاء ... أفطر شيئا من رمضان في عذر فإن قضاه متتابعا فحسن وإن قضاه متفرقا فحسن فإنه
يدل على وجوب القضاء والتخيير في كيفيته على كل من أفطر لعذر مضافا إلى ثبوت الإجماع المركب كما ادعاه في الرياض من أن جميع الأعذار الشرعية المسوغة لبعض
المفطرات حكمها كالإكراه في الإفساد ووجوب القضاء وأما وجوب القضاء على مقدار الضرورة بعد الحكم بالإفساد فلعله للاتفاق على أنه مع إفساد الصوم
كان مع الإذن فيه أو المنع عنه لا يجوز مع التناول إلا إذا أذن الشارع في أصل الإفطار لا في خصوص ارتكاب ذلك الشيء ثم إن هذا كله في الأعذار الواقعية الموجبة
لرفع التكليف الواقعي بالإمساك وأما الأعذار الشرعية الظاهرية وهي الموجبة لنفي التكليف بالإمساك عن الشيء الخاص في مرحلة الظاهر كما إذا ظن بالاجتهاد والتقليد
جواز الارتماس فارتمس فإن لم ينكشف الخلاف فلا إشكال ولا خلاف وإن انكشف الخلاف في ذلك اليوم أو غيره فإن قطع بالفساد فالظاهر الإفساد ولزوم القضاء
لأن المفروض العلم بعدم تحقق الصوم المطلوب للشارع لأن الحكم الاجتهادي حكم عذري وليس حكما واقعيا بل العمل بالظن من باب العمل بالطريق الغالبي إلى
الواقع فليس المقصود منه شيء وراء إدراك المصالح الواقعية التي وضع بإزائها الأحكام الواقعية وليس تحقق الظن بخلاف الواقع موجبا لتغير المصلحة غاية ما في البين معذورية
صاحبه في التخلف عن الواقع وإعطاء الثواب لامتثاله الطريق الظاهري وانخراطه في سلك المتعبدين المطيعين من غير حدوث مصلحة في فعل العمل المخالف
للواقع بل ... إصلاحا كما قرر في محله نعم لو قلنا بهذه المقالة توجه القول بالصحة وعدم القضاء مع طرو القطع بالفساد فإن قلت ... تنزيل المظنون منزلة الواقع
هو إجزاؤه على الإطلاق وسقوط الأمر مطلقا قلت إجزاؤه في الجملة لا ريب فيه وإجزاؤه مع انكشاف مخالفته للواقع لم يعلم من أحكام الشيء الواقعي حتى يثبت للمظنون
بحكم التنزيل بل الواقع إنما أجزأ لكونه واقعا والمظنون إنما أجزأ قبل الانكشاف لا لكونه مظنونا بل لكونه واقعا بحسب المظنة ... القول بإجزائه من جهة
كونه مظنونا خلاف ما قررنا من أن حجيته من باب الطريق الاضطراري لا من باب حكم الجعل الثانوي أما لو انكشف الخلاف على جهة الظن فلا يبعد عدم لزوم القضاء
لأن الظن بالفساد إنما يقتضي وجوب القضاء في مرحلة الظاهر إذا لم يقع الفعل متصفا بالصحة وأما مناط القضاء في حق الفاعل لأن المفروض أن الصحة المظنونة حين
العمل أيضا بمنزلة الواقعية فلا منافاة بين ظن المجتهد بأن الواجب عليه هي الصلوة مع السورة في نفس الواقع مع القطع بأنه لا يجب عليه الإتيان بها مع بقاء
الوقت ... لو كان الظن المزبور مفروض الحجية لانعقد حجية وجوب العمل به بالنسبة إلى الفعل لم يحكم بصحته حين الوقوع وهذا الشخص قد فعل صلاة متصفة

بالصحة حين العمل لان الظن بالصحة كالقطع بها فالصلوة المزبورة حين العمل متصفة بالصحة الظاهرية التي هي بمنزلة الصحة الواقعية في جميع الاحكام فهو مع ظنه بفساد الصلوة من دون السورة قطع بصحة تلك الصلوة من دون السورة حال وقوعها نظير ما اذا ظن عمرو بفساد الصلوة بدون السورة وظن مجتهد اخر بصحتها فاستاجر هذا ذاك للعبادة فان فساد الصلوة عنده لا يوجب عدم جواز الاجرة عليه لمن يفعلها متصفة بالصحة في حقه وكذا الاكل من مال من ابتاع بالمعاطاة معتقدا للتمليك مع اعتقاد الآكل فساده فان الظن بفساد المعاطاة لا ينافي القطع بجواز الاكل من حيث انه تصرف في المال باباحة من حكم الشارع بثبوت الملكية في حقه لتسلطه على جميع التصرفات اما لو قطع بفساد المعاطاة فليس له الاكل اذ لا يجتمع القطع بفسادها مع القطع بجواز الاكل اذا القطع بما مستلزم للقطع ببقاء هذا المبيع في ملك المالك الاول فلا يزاحمه القطع بصحة اجتهاد المشتري والحاصل ان كل عمل وقع من المجتهد او المقلد على وجه الصحة في بالنسبة اليه فكلما يترتب من الاثار على صحته بالنسبة اليه يترتب عليه وان كان مع مخالفة الراي من نفسه ومن الغير كالاكل مما اشتري بالبيع المعاطاة وكعدم القضاء وسقوطه وسائر احكام البرائة من صلوة الظهر اذا تغير الراي واعتقد وجوب الجمعة فان الاكل مترتب على حكم الشارع على المشتري بما لا على ثبوت مالكية المشتري في نفس الواقع حتى يقال ان مالكية المشتري انما ثبت عند المشتري لا عند الاكل والفرق بين ما يترتب على حكم الشارع للمشتري بكونه مالكا وبين ما يترتب على حكم الشارع بمالكية المشتري واضح لا يخفى اذ على الاول يكفي في ترتب الغير الاثار ثبوت عنده ان الشارع حكم للمشتري بالملكية ويكفي في ذلك العلم باجتهاده او تقليده الصحيح وعلى الثاني لا بد ان يثبت عند الغير حكم الشارع بمالكية المشتري لا مجرد اعتقاد المشتري مالكيته بالاجتهاد او التقليد فان كان اجتهاد الغير مخالفا فلم يثبت عنده مالكية المشتري بل ثبت عدمها نعم لا بد من التميز والتفرقة بين الاثار حتى يعلم ان الاكل من قبيل الاول وكذا سائر ما يترتب على اعمال الناس انما اريد به ما ثبت في حقهم مالكيتهم له

مسئلة الاشهر ان الكفارة في شهر رمضان مخيرة بين عتق رقبة واطعام ستين مسكينا او صوم شهرين متتابعين على الاشهر بل المشهور عن الانتصار والغنية الاجماع للروايات المستفيضة كصحيحة ابن سنان في رجل افطر في شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا ونحوها ما رواه الشيخ في الصحيح عن سماعة بن مهران في باب الاعتكاف وكذا ذيل صحيحة جميل دراج في قضية الاعرابي الذي وقع على اهله وفي موثق مضمرة سماعة الاتية وفيها توسيط الاطعام وما رواه عن ابي بصير فيمن اخر الغسل متعمدا الى الفجر ورواية اخرى لابي بصير في الزيادات الا ان فيها تقديم الصيام على الطعام ثم الاطعام ومما يؤيد التخيير الاقتصار في كثير من الروايات على بعضها ففي صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبدالله وفيها ايضا الاقتصار على الاطعام ونحوها موثقة سماعة ورواية محمد بن النعمان في رواية المروزي الاقتصار على الصيام وفي رواية المشرقي الاقتصار على العتق وفي مرسلة ابرهيم بن عبد الحميد باضافة الاطعام خلافا للمحكي عن العماني واحد قولي السيد فجعلها مرتبة لظاهر الاطلاق في رواية المشرقي المتقدمة والمروي في العقبة في قضية الاعرابي وصريح المحكي عن الوسائل عن كتاب علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن رجل نكح اهله وهو صائم في نهار رمضان قال عليه القضاء وعتق رقبة وان لم يجد فصيام شهرين متتابعين وان لم يجد فاطعام ستين مسكينا وان لم يجد فليستغفر الله وهذه الرواية وان كانت صحيحة بحيث يمكن لاجلها حمل الاخبار المتقدمة على ما لا ينافي الترتيب مع مطابقتها للاحتياط اللازم في مثل المقام الا ان لمخالفتها للمشهور وموافقتها لاشهر الجمهور على ما حكي قوي طرحها او حملها على الاستحباب ثم ان اطلاقات الروايات يقتضي عدم الفرق بين ان يكون الافطار على محرم او محلل وذهب جماعة منهم الصدوق تبعا لابن بابويه والشيخ في التهذيب وابن حمزة الى انه لو افطر بالمحرم وجب الجميع وتبعهم المصنف في الاستبصار تمسكا بالاحتياط والشهيدان في اللمعتين وجماعة من متاخري المتاخرين استنادا الى رواية عبد السلام بن صالح الهروي الموصوفة بالصحة في الروضة كما عن التحرير عن مولينا الرضا عليه السلام قال قلت له يا ابن رسول الله قد روي عن آبائك فيمن جامع في شهر رمضان او افطر فيه ثلث كفارات وروي عنهم ايضا كفارة واحدة فباي الحديثين ناخذ قال بهما جميعا متى جامع الرجل حراما او افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين واطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وكان المراد بالرواية الواردة بالجميع في كلام السائل في اطلاق مضمرة سماعة فيمن اتى اهله في شهر رمضان متعمدا قال عليه عتق رقبة واطعام ستين مسكينا وصيام شهرين متتابعين وعلى هذا يحمل ما ورد من مطلقات الكفارة الواحدة على صورة الافطار بالمحلل كما هو الغالب الشائع وربما يؤيد بحمل فعل المسلم على الصحة وفيه نظر ان اريد به قاعدة الغلبة فان الحمل على الصحة لا يوجب ترك الاستفصال بين الصحيح والفاسد في مقام يجب التفصيل مع ان مطلق الافطار فاسد قطعا والخدشة في الرواية بسند ابن قتيبة وبعبد السلام غير مسموع لان في الرواية امارات الصدق مضافا الى انه يظهر من الصدوق في الفقيه ان مضمونها مما ورد عن محمد بن عثمان العمري والظاهر بل المقطوع انه من صاحب الزمان روحي فداه وعجل الله فرجه فهذا القول قوي جدا ثم ان اطلاق الرواية كصريح الروضة يقتضي عدم الفرق بين المفطرات المحرمة كالاستمناء باليد وايضا القبا واكل البضاعة على بعض الوجوه ووطي المرأة حال الحيض بل اكل ما يضر بالبدن الا ان للتامل في بعضها مجالا بل لو قيل باختصاصها بالجماع المحرم والافطار على المحرم ذاتا بمعنى اكلا او شربا كما يظهر من فتوى الصدوق فليس ببعيد

مسئلة يكفي في صوم رمضان المعين فيه باصل الشرع نية انه يصوم غدا تقربا الى الله تعالى على الاظهر بل بلا خلاف اجده كما في الرياض وغيره الا عن نادر وحكي عن الذخيرة نسبة الخلاف اليه بل في الغنية وعن التنقيح الاجماع عليه لحصول التعيين المغني عن التعيين المشترط في امتثال الامر عقلا وشرعا

وهل يجب مع ذلك قصد ايقاع الفعل لوجوبه او ندبه كما في الكتاب وغيره ام لا كما في ظاهر الشرائع وصريح غيره قولان اجودهما الثاني لما عرفت في نية الصلوة من ان تعيين الوجه انما يحتاج اليه اذا توقف تعيين الفعل عليه بان يكون الفعل مشتركا بين واجب ومندوب لم يعلم اتحادهما في حقيقته فاذا تعين الفعل بدون ذلك فلا دليل على وجوب نية الوجه على وجه التوصيف والتعليل او كليهما او احدهما وهل يجزي في صوم شهر رمضان بل غيره من انواع الصوم المعين بالنذر وشبهه كما عن السيد والحلي والمصنف هنا والمنتهى والشهيد في البيان والروضة ام لا كما عن الشيخ وجماعة وفي كشف اللثام انه المشهور وجهان من تعينه ولو بالعارض فصار كصوم شهر رمضان ومن صلاحية الزمان بالذات لغيره فهو كالزمان المختص بصلوة الظهر المؤداة في انه لا يغني عن قصد تعيين الصلوة من حيث كونها ظهرا او اداء والسر في ذلك ان جنس الصوم له انواع منها صوم شهر رمضان ومنها صوم النذر ومنها صوم الكفارة ومنها صوم القضاء ومنها غير ذلك فالمكلف باحدها وان كان متعينا عليه ليس له الاكتفاء بجنس الصوم بناء على ما قرروه في باب نية الصلوة من وجوب قصد نوع الفريضة كالظهر مثلا من غير تقييد بما اذا كان عليه نوعان وحينئذ فمن نذر صوم الغد فلا يجوز له الاقتصار على قصد جنس الصوم في الغد بل لا بد من ضم قيد كونه من صوم النذر ومجرد قصد كونه في الغد لا يوجب قصد نوع صوم النذر اذ الصوم الواقع في الغد بمنزلة جنس قابل لصوم النذر وغيره وان كان الواجب ان لا يوقع في الغد غير النوع الخاص من هذا الجنس لكن مجرد اختصاص صوم الغد ليس تخصيصا لذلك النوع كما في صلوة الظهر المنذور فعلها في وقت خاص واما تخصيص نوع صوم شهر رمضان فيحصل بمجرد قصد صوم الغد الذي هو من ايام شهر رمضان فان صوم الغد يعني صوم يوم من ايام شهر رمضان ظرف الغد هنا مقوم للنوع وفصل ينضم الى جنس الصوم وفي النذر مجرد ظرف لجنس الصوم لا بد من ضم منوع له فتلخص من ذلك ان ظرفية الغد في شهر رمضان فصل منوع للصوم وفي اليوم المنذور مجرد ظرف لجنس الصوم والاصل في هذا الفرق هو ان الشارع جعل جنس الصوم المقيد بوقوعه في شهر رمضان نوعا خاصا في مقابل سائر انواع الصيام له حكم خاص مخالف لاحكامها في الجملة واما جنس الصوم المقيد بوقوعه في الغد فليس نوعا خاصا نعم يجب ايقاع نوع خاص من الصوم فيه وهو صوم النذر فالمنوع هنا هو كونه صوم نذر لا كونه صوم الغد نعم اذا لوحظ الغد بعنوان انه منذور فيه فيكون منوعا لجنس الصوم ايضا لكن اختصاص صوم الغد وقصد هذا العنوان راجع الى اختصاص كونه صوم نذر وحاصل ذلك انه فرق بين ان يقصد اصل الصوم في الغد وليس في هذا تعيين لنوع الصوم اذا لم يكن الغد من ايام شهر رمضان وبين ان يقصد الصوم المختص بالغد ففي هذا تعيين لنوع الصوم الا اذا لم يلتفت الى عنوان كون الغد منذورا فيه الصوم وتفصيلا اذا التفت الى ذلك هذا كله اذا قلنا بان نذر الصوم في اليوم المعين مخرج لذلك اليوم عن قابلية ظرفيته لصوم اخر غير الصوم المنذور حتى مع الذهول والغفلة عن النذر واما لو قلنا بعدم كونه مخرجا للزمان عن القابلية لصوم اخر بل لو صامه غير النذر مع نسيان النذر صح فيصير ما ذكرنا من عدم كون مجرد اضافة الغد منوعا لجنس الصوم اوضح لان صوم الغد حينئذ قابل في نظر الشارع لان يقع ضمن صوم النذر وفي ضمن صوم اخر كالقضاء وان كان المكلف ما دام ملتفتا الى النذر لا يجوز له الا ايقاع صوم ولو قلنا بانه مع الالتفات ايضا لو عصى وترك الصوم المنذور صح فعل غيره ايضا بناء على ان الواجب المضيق اذا ترك عصيانا صح ان يقع مكانه عبادة اخرى فيصير الامر اوضح من الاول ومما ذكرنا يظهر وجوب التعيين ايضا فيما لو كان الواجب غير معين كالنذر المطلق اذا اتفق تعيينه في زمان وفيما اذا تضيق زمان قضاء صوم شهر رمضان او كان موسعا ولم يكن في ذمته واجب اخر وقلنا بعدم جواز الصوم المندوب ممن في ذمته واجب لكن هذا كله بناء على تسليم وجوب قصد نوع الفعل الذي ما في ذمة المكلف حصرا واما اذا قلنا بعدم وجوب قصد النوع الا مع الاشتراك الفعلي وتعدد ما في ذمة المكلف نظرا الى ان قصد امتثال الامر مع كون المفروض انه امر واحد بنوع واحد يستلزم قصد ذلك النوع اجمالا وهو كاف في النية فيكفي في جميع ما اذا كان الواجب على المكلف صوما واحدا ان يقصد صوم الغد امتثالا للامر الله تعالى نعم لا بد في غيره فيما اذا كان على المكلف صوما اكثر من نوع واحد وجوبا او استحبابا من التعيين عند الاصحاب كما يظهر من المعتبر وعن التحرير الاجماع عليه وقيل وعن التنقيح نفي الخلاف فيه لما مر هنا وفي نية الصلوة من ان امتثال الامر الخاص موقوف على قصد ما هو مأمور به بذلك الامر هذا اذا اختلف الفردان في الحقيقة واما اذا اتفقا بحيث لا مغايرة بينهما الا بحسب الوجود الخارجي فلا تعيين هنا ايضا كما اذا وجب عليه صوم يومين بنذرين فانه لا يجب قصد خصوص كل واحد بل هو بمنزلة ما اذا نذر صوم يومين بنذر واحد ولو شك في اختلافهما حقيقة واتحادهما بني على وجوب التعيين لعدم العلم بتحقق الامتثال بدونه وليس هذا من الشك في مدخلية شيء في المأمور حتى ينفى باصل البراءة او باطلاقات الصوم بل هو شك في تحقق عنوان الاطاعة بالاتيان بالمأمور به على هذا الوجه وليس هنا اطلاق يرجع اليه ثم ان المراد بغير المعين ما يجوز وقوع غيره في ذلك الزمان فيشمل مثل اليوم الذي ندب فيه شرعا الصوم بالخصوص كايام البيض او بالعموم كمطلق الايام الا ان الشهيد في البيان الحق المندوب بالخصوص بالصوم المعين في عدم افتقاره الى التعيين وحكي في الروضة عن بعض تحقيقاته الحاق مطلق المندوب واستحسنه ونفى الباس عن جميع ذلك في المدارك والرياض ولعل وجهه ان قصد مطلق الصوم في الغد يرجع الى ما ظرف فيه باصل الشرع فكما ان صوم شهر رمضان حقيقة مغايرة لغيره من انواع الصيام فكذلك صوم اول رجب مثلا حقيقة مغايرة لصوم القضاء عن يوم اخر او صوم النذر او نحو ذلك فيكون الصوم المندوب بمنزلة النوافل غير ذوات الاسباب لا يحتاج الى قصد ما عدا جنس الصوم اذ ليس له مقوم

سوى نوعه في الغد نعم او اراد ايقاع حقيقة اخرى جنسه كالقضاء او الكفارة او النذر ولزم التعيين ويجب في النية مع الوجوب شرطيا ايقاعها ليلا ولا يجوز
تاخيرها عنه لئلا يقع جزء من اليوم خاليا عن حكم النية ولقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا فرق بين ان يقع في اوله او اخره لعموم
الرواية وعدم تيسر ايقاعها في الاخر لتحقق المقارنة لاول جزء من النهار وجميع ما تقدم على الاخر في مرتبة واحدة وعن بعض العامة وجوب كونها في النصف
الثاني وهو ضعيف وظ الاصحاب عدم جواز تقديمها على الليل لعله للاقتصار في مخالفة الاصل من وجوب المقارنة على القدر المتيقن من جواز التقديم
مضافا الى امكان الاستدلال عليه بالرواية وان كان المتبادر منها ارادة بيان عدم جواز تاخيرها عن الليل ثم لو اخل في الليل بالنية عمدا بان عزم على العدم
او بقي مترددا الى الفجر فلا اشكال في وجوب القضاء لفساد الصوم لفقد الشرط وهل يجب الكفارة قيل نعم وحكاه في البيان عن بعض مشايخه ولعله لصدق
ترك الصوم متعمدا والكفارة وان علقت في الاخبار على الافطار الا ان الظ ان المناط هو ترك الصوم اذ لا واسطة بينهما ظاهرا وان كان المتبادر من الافطار
فعل احد المفطرات الا ان التبادر بدوي لا يعتنى به ولهذا وجبت الكفارة على من بقي جنبا الى الفجر مع انه لم يفعل مفطرا فليس الا لعدم انعقاد صومه ودعوى
ان الافطار يصدق اذا افسد الصوم بعد انعقاده فقبله لا يسمى افطارا مكذبة بما شاع في الاخبار وكلام الفقهاء من ان المسافر يقصر ويفطر وقولهم ليوم
العيد انه يوم الفطر لكن الانصاف انصراف ادلة الكفارة المعلقة على الافطار الى فعل احد المفطرات بل ربما يدعى وان كان ضعيفا اختصاص الافطار
بحكم الانصراف بالاكل والشرب وفي الناسي للنية في الليل له ان يجدد النية الى وقتها الى الزوال بالاجماع كما في الغنية وعن ظ المعتبر والمنتهى والتذكرة لان
الاخلال بما هو شرط للامساك في جزء من الزمان ليس باعظم من الاخلال بنفس الامساك في ذلك الجزء فان الظ ان وجوب تقديم النية على مجموع العمل لكون
تاخيرها عن بعض اجزائه مستلزما لوقوع ذلك البعض بلا نية لا لكون نية كل جزء من العمل لازم التقديم على مجموع العمل فنسيان النية في جملة من النهار
ليس فيه الا الاخلال بشرط الامساك في تلك الجملة ولا يخل بالامساك فيما بقي من النهار اذا جدد النية له وهذا الامر ان كان يقتضي عدم الفساد وان نسيها الى
الغروب الا ان الدليل قام على كونها في الجملة وكيف كان فيكفي في الحكم مضافا الى ما مر من الاجماعات فحوى ما دل على صحة صوم المسافر اذا قدم قبل
الزوال ونوى والمريض اذا برئ فنوى وما روي من ان النبي امر بعد ثبوت هلال رمضان مناديا ينادي من اكل فليمسك ومن لم ياكل فليصم وعموم قوله رفع
عن امتي الخطاء والنسيان بناء على ان المراد رفع جميع آثار الفعل التي كان تترتب عليه لولا النسيان لا خصوص المؤاخذة وهو حاكم على عموم قوله لا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل وقوله لا عمل الا بالنية ولو سلم تعارضهما او غمض عما ذكر من الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة المحققة حيث لم يخالف في الحكم الا العماني
على ما حكي عنه فيجب الرجوع الى مقتضى اصالة البراءة عن القضاء ولك ان تقول ان خبر التبييت غير معلوم السند وقوله لا عمل الا بالنية لا يشمل مثل
الصوم الذي هو عبارة عن ترك المفطرات الغير المشروط بمصاحبة النية او حكمها المستمر كما اذا نام من اول الليل بعد النية الى ليلة اخرى والثابت من وجوب كونها
في الليل الصوم المعين بالاجماع انما هو للذاكر لا الناسي كيف وقد خرج من قوله لا عمل الواجب الغير المعين اتفاقا كما سنذكر فلا مانع من ان يكون الناسي
في المعين كذلك مع ان ظ النسيان هو عزمه على صوم الغد الا انه نسي الاخطار واما الجاهل فلا يضر جهله في عدم النية ايض اتفاقا والحاصل ان النية على النحو
بالاخطار غير معتبرة في الصوم لا في ابتدائه ولا في استمراره مع ان ظ قوله لا عمل اعتبار المصاحبة لا اقل الاستدامة الحقيقية من النية واعلم انه يجب المبادرة الى النية
عند الذكر والا بطل الصوم للاخلال بها في اول انعقاده عمدا وفي حكم الناسي الجاهل بوجوب الصوم عليه كما هو ظ الاطلاق معقد اجماع الغنية بل اجماع المعتبر
والمنتهى وصريح ما روي من امر النبي المنادي بالنداء بالصوم وظ من تمسك بهذه الرواية لحكم النسيان كما في المعتبر وعن المنتهى اتحاد حكم النسيان والجهل فيشملهما
الاجماع المستظهر من كلامهما فان زالت الشمس ولم ينو فات وقتها ويجب ان يقضي الصوم لما سيجيء من ان النية بعد الزوال لا يجزي في الخلاف صوم تمام اليوم
الذي لابد منه في صوم رمضان وغيره من الواجب مضافا الى المحكي عن الانتصار من ظ الاجماع حيث قال صوم الفرض لا يجزي عندنا الا بنية قبل الزوال مضافا
الى عموم النبوي لا صيام الخ خرج ما خرج منه هذا كله في الواجب المعين بالاصالة او بالعرض اما غير المعين ففي المدارك ان الاصحاب قطعوا بجواز تاخيرها
الى ما قبل الزوال عمدا وبه اخبار مثل صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن ع في الرجل يبدو له بعدما يصبح ويرتفع النهار في صوم ذلك اليوم ليقضيه من شهر
رمضان ولم يكن نوى ذلك من الليل قال نعم ليصمه وليعتد به اذا لم يكن احدث شيئا ورواية صالح بن عبد الله عن ابي ابراهيم ع عن رجل جعل الله عليه صيام شهر
فيصبح وهو ينوي الصيام ثم يبدو له فيفطر ويصبح وهو لا ينوي ثم يبدو له فيصوم فقال هذا كله جائز وصحيح محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال قال علي ع اذا لم يفرض
الرجل على نفسه صياما ثم ذكر الصيام قبل ان يطعم طعاما او يشرب شرابا ولم يفطر فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر ويظهر من المسالك اختصاص الحكم
بقضاء الواجب وصريح الرواية الثانية وظ الاخيرة مع دعوى الاتفاق من المدارك وغيره حجة عليه اما تقييد ذلك بما قبل الزوال فلرواية ابن بكير الاتية
منطوقا او فحوى ولما في عن هشام بن سالم عن الصادق ع من انه ان نوى الصوم قبل ان تزول الشمس حسب له يومه وان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي
نوى فيه فان ظ الخبر وان قلنا انه في النافلة يدل على ان النية بعد الزوال لا تؤثر في صحة صوم مجموع اليوم حتى يصلح قضاء عن واجب واداء لواجب واوضح
منه موثقة عمار عن ابي عبد الله ع في الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ويريد ان يقضيها متى ينوي الصيام قال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فان كان
نوى الصيام فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر سئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصيام بعدما زالت الشمس قال لا وعن ظاهر الاسكافي

والذخيرة والمفاتيح جواز النية الى بعد العصر ايضا لاطلاق ما تقدم وظ صحيحة اخرى لعبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن ع عن الرجل يصبح ولم يطعم ولم يشرب
ولم ينو صوما وكان عليه يوم من شهر رمضان اله ان يصوم ذلك اليوم وقد ذهب عامة النهار قال نعم له ان يصوم ويعتد به من شهر رمضان وصريح مرسلة
البزنطي عن ابي عبد الله ع عن الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان ويصبح فلا ياكل الى العصر ايجوز ان يجعله قضاء من شهر رمضان قال نعم لكنهما
مع قابليتهما للحمل لا تعارضان ما مر من رواية عمار لاعتضادها بالشهرة العظيمة حتى ان في البيان كما عن المنتهى نسبة ذلك القول الى الشذوذ وتقدم عن الانتصار
ان صوم الفرض لا يجزي عندنا الا بنية قبل الزوال وهو ظ في دعوى الاجماع واما صوم النافلة فيمتد وقتها الى بعد الزوال كما عن السيد الحلي والمص والشهيد
وعن المنتهى نسبته الى الاكثر بل عن الانتصار والغنية والسرائر الاجماع لما تقدم من رواية هشام ولرواية ابي بصير عن الصائم المتطوع تعرض له الحاجة قال هو بالخيار
ما بينه وبين العصر وان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم وان لم يكن نوى ذلك فله ان يصوم ذلك اليوم ان شاء مضافا الى الاطلاقات خلافا لما حكي في المدارك عن
الاكثر وفي المسالك عن المش فجعلوه كالواجب في امتداد وقتها الى الزوال ولعله لرواية ابن بكير المروية في اواخر زيادات الصوم من التهذيب عن ابي عبد الله عليه السلام عن
رجل طلعت عليه الشمس وهو جنب ثم اراد الصيام بعدما اغتسل ومضى ما مضى من النهار قال يصوم ان شاء وهو بالخيار الى نصف النهار وصحيحة هشام المتقدمة بناء على ان يكون
المراد من حسبانه بقية اليوم لو نوى الصوم بعد الزوال هو حسبان الصوم من المعلوم عدم تبعض الصوم ولابد في كل يوم من رمضان من نية على راي اختاره المص
هنا كما عن جماعة من المتاخرين بل ربما حكي عن بعض دعوى الشهرة عليه بل عليهم لعموم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لان صوم كل يوم عمل فلابد من مقارنته
للنية والثابت من الرخصة في تقديمها هو ايقاعها في الليل فيقتصر عليه ويشهد لما ذكرنا من اقتضاء الاصل اجماع الكل كما في الدروس على عدم جواز الاكتفاء
بنية واحدة في غير صوم شهر رمضان من نذر صوم معين مشهر وصوم الكفارة ونحوهما بل تامل في جواز الاكتفاء بنية واحدة للبعض الباقي من شهر رمضان وحكم عن
خروج شهر رمضان عن الاصل يحتاج الى دلالة مفقودة عدا ما ربما يتخيل من انها عبادة واحدة يجزيها نية واحدة مقارنة لاولها وفيه منع الوحدة
لعدم الشاهد عليها بل استقلال كل يوم بالثواب على صومه والعقاب والقضاء والكفارة على افطاره وغير ذلك يشهد بتعدده ومع الشك يجب تعدد النية
لعدم الخلاف في جوازه كما عن المنتهى ويشهد كلام القائلين بكفاية الواحدة وغيرهم واستشكل الشهيد الثاني بناء على عدم جواز تفريق النية على اجزاء العبادة
الواحدة لكنه ضعيف كما سيجيء كيف كان فلا اشكال في ان مقتضى الاصل التعدد الا ان يخرج عنه بما عن السيد في المسائل الرسية من اجماع الامامية من
ان النية الواحدة في ابتداء الشهر تغني عن تجديدها كل ليلة ونحو ذلك عن الانتصار والخلاف كما في الغنية وعن المنتهى نسبته الى الاصحاب ويكفي في الخروج عن الاصل
هذه الاجماعات المحكية المعتضدة بالشهرة القديمة المظنونة من ذهاب المشايخ الثلثة واتباعهم الى ذلك ثم على القول بذلك فالظ لزوم الاقتصار على مورد
دعوى الاجماع فلو نوى في النصف الاخير بنية واحدة للمجموع فعن الشهيد الاشكال فيه لانها اما عبادة واحدة او ثلثون عبادة لكن الظ من استدلال مدعي
الاجماع بانه حرمة واحدة هو جواز ذلك مع ان كونه عبادة واحدة لا يستلزم عدم جواز نية واحدة لباقيها نعم لو نوى في الاول صوم نصفه ففي الاجزاء اشكال وكذا
لو علم ان في بعض الايام لا يجب عليه الصوم لسفر او حيض ففي وجوب التجديد بعد زوال المانع او كفاية النية الواحدة لمجموع ايام الصوم المتخلل بينها ايام الافطار
اشكال ولا يكفي النية المتقدمة على شهر رمضان بيوم او يومين على ما اختاره من عدا الشيخ من الاصحاب لما مر من رواية التبييت واصالة عدم جواز التقديم الا فيما
اجمع عليه خلافا للشيخ في النهاية والخلاف والمبسوط فجوز التقديم بالزمان المقارب كاليومين والثلثة بل عن الخلاف نسبته الى اصحابنا لكن خصه في النهاية والمبسوط
بالناسي للنية في كل ليلة والنائم والمغمى عليه وان كان المحكي عنه في الخلاف كذلك مطلقا وهو ضعيف اخر لقوله لان النية المتقدمة ان اثرت اغنت عن نية اخرى في الاثم
نو.. مع النسيان ايض واعلم ان المش انه لا يقع في رمضان صوم غيره لان صحة غيره فيه لا يتصور الا في المسافر وسيجيء عدم جواز الصوم للمسافر مطلقا واما الوجوب نذرا
له مط او في بعض افراده فلعموم قول الصادق ع الصائم في شهر رمضان في السفر كالمفطر فيه في الحضر ان رجلا اتى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله
اصوم شهر رمضان في السفر فقال لا فقال يا رسول الله انه علي يسير فقال رسول الله ص ان الله تعالى تصدق على مرضى امتي ومسافريها بالافطار في شهر رمضان ايحب
احدكم اذا تصدق بصدقة ان ترد عليه فان ظاهر الرواية سيما ذيلها كون اصل الافطار في شهر رمضان للمسافر عزيمة واوضح من ذلك دلالة تمامها عليه
ويؤيد ذلك الاجزاء عن رمضان اذا نوى الغير جهلا برمضان فانه مع الاخلال بنية رمضان لو كان حاصلا بمجرد قصد الغير لم يفرق بين الجهل بالموضوع
اعني كون اليوم رمضان وبين الجهل بالحكم اعني عدم وقوع صوم اخر في رمضان ودعوى ان الصورة الاولى خارجة بالدليل مسلمة لكن نقول ان ظاهر الدليل
المذكور اعني قوله عليه السلام في الاخبار المستفيضة وان كان من رمضان فيوم وفق له يدل على ان الواقع منه نفس صوم رمضان لا ان صوم غير
رمضان يصير بدلا عن صوم رمضان فدل على ان نية الغير لا تقدح في وقوع صوم رمضان اذا وقع اصل الصوم الذي هو مطلوبية في ذلك اليوم وان
لم يكن عنوان المطلوب في الواقع مخالفا لعنوانه باعتقاد المكلف الا ان ظاهر قوله يوم وفق له في الاخبار معارض بقوله ع في بعضها الاجزاء
عنه فان ظاهره المغايرة والبدلية واظهر من ذلك قوله ع في بعضها اجزء عنه بفضل الله تعالى وبما وسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس واظهر
من ذلك تعجب الراوي عن حكم الامام عليه السلام بالاجزاء وقوله وكيف يجزي تطوع عن فريضة فظهر من ذلك المركوز في اذهان العقلاء عدم كفاية
ما نوى به غير الفرض عن الفرض وان الحكم بالاجزاء في يوم الشك شيء ورد التعبد به فقوله عليه السلام يوم وفق له يراد التوفيق له من حيث رضا الشارع

بدنية من الفرض بخصوص من لم يسئله لمعلة الصوم وليه الصحاف عن شعبان في السفر وافطاره في رمضان معللا بان شهر رمضان عزم من الله فيه
الافطار ومنها من مسئلة الحسن الجمال وضعفهما مجبر بالشهرة اذ لم يحك الخلاف الا عن الشيخ في صوم التطوع وفي النذر المعين هل يجزيه الجاهل بالحكم
هنا كما بعد صوم شهر رمضان صحيح الحلبي الحاكم بصحة صوم من جهل بحرمة الصوم في السفر الا ان الى صوم
رمضان وعلى هذا فلو نوى في رمضان صوما اخر غيره لم يجز عن احدهما اما عن المنوي فاجماعا واما عن رمضان فكذلك على الاقوى والمحقق و
جماعة كالصدوق والحلبي والمحقق والشهيد وصاحب المدارك فان نية صوم اخر المفروض حصولها وان كانت لغوا من حيث عدم وقوع منويها الا
انها تنافي نية صوم رمضان الكلي فلم يقع نية صوم رمضان الا بالخصوص ولا بالاطلاق المنصرف اليه ويؤيد ذلك قوله ع في رواية الزهري بعد حكمه
بكفاية صوم يوم الشك بنية شعبان عن رمضان اذا ظهر كونه منه وتعجب الراوي بقوله كيف يجزي صوم تطوع عن صوم فريضة قال لو ان رجلا صام يوما من شهر
رمضان تطوعا وهو لا يدري ولا يعلم انه من شهر رمضان ثم علم بعد ذلك لاجزء عنه لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه دل بمفهومه على ان صوم يوم من شهر رمضان
تطوعا مع العلم بكونه شهر رمضان لا يجزي عنه مع انه فرق الراوي في تعجبه عن اجزاء صوم التطوع عن الفرض مع ان الفرض غير منوي والمنوي غير واقع
كما ذكرنا في الاستدلال واجابه ع بالاجزاء مع الجهل لكون الواجب معينا غير قابل للتدارك الا على جهة القضاء الذي هو مطلوب جديد وليس امتثالا

ناسي فيجامع بالسهو فانها تجزي الى الزوال ... بالقول بكفاية نية واحدة للشهر مع انه لم يذهب اليه المحقق وجب لها الغسل بالنية ...
الزوال ولتقييد اطلاق كلامه بغير اليوم الاول ثم يحتمل ان يكون مراده ما اذا عزم على الافطار في الليل ثم ذهل عن النية وعن الصوم حتى النهار فانه يمكن
ان يراد من هذا الشخص حيث لم يتعمد ترك النية في وقت تعينها او فهو بمنزلة الجاهل المعارف لان تاركها بنية ... فهل عنها يكون حكمه حكم الناسي للنية في الليل اساسا
والمتيقن من العامد من نوى الافطار في زمان تضيق النية او تردد في الصوم في ذلك الزمان وتاثير نية الافطار فيه انتهى احكمها الى النهار بحيث يقع اول جزء من
النهار حال نية الافطار الحكمية غير ثابت بثبوت هذا التاثير لنية الصوم للدليل الشرعي ولتعذر خلافه فيكون ما سبق من المحقق في مسئلة تعمد ترك
النية هو ما اذا تعمد تركها في زمان تعينها والحكم بالصحيح وان كان محلا للتامل الا ان له وجها ويمكن ان يكون مرادا للمحقق اذ المسبوق في كلام الفرع
ببطلان صوم المتعمد حتى على هذا الوجه **مسئلة** يعلم البلوغ بالسن وخروج المني وانبات الشعر الخشن على العانة اما السن فهو في
الذكر خمس عشرة سنة على المشهور كما عن جامع المقاصد بل عن الخلاف والغنية الاجماع كما عن ظاهر المسالك في باب النوادر عن كتاب القضاء وظاهر التذكرة في كتاب
الحجر وظاهر كنز العرفان وآيات الاحكام للاردبيلي وظاهر مجمع البيان وكشف الرموز وعن المقتصر انه مذهب جمهور الاصحاب وعن المسالك كاد ان
يكون اجماعا وان على هذا القول مضافا الى الاصول الكثيرة وعموم ما دل من الكتاب والسنة على عدم انقطاع الصبا الى ان يحتلم خرج من كمل الخمس عشرة
وبقي الباقي في صريح النبوي اذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كتبت ما له وما عليه واخذت منه الحدود وعن مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخة لابن
محبوب عن حمزة بن حمران عن ابي جعفر قال الغلام لا يجوز امره في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة او يشعر او ينبت قبل ذلك و
خبر يزيد الكناسي الغلام اذا زوجه ابوه ولم يدرك كان له الخيار اذا ادرك وبلغ خمس عشرة سنة او يشعر في وجهه او ينبت في عانته قبل ذلك وما تقدم من الشهرة
المحققة وحكاية الاجماع المستفيضة يجبر ما في هذه الروايات من ضعف لو كان خلافا للمحكي عن الصدوق في باب انقطاع يتم اليتيم عن الكفاية والمفاتيح
من نسبة الذكر اكمال الثالث عشر والدخول في الرابع عشر ويحكى نسبته الى الشيخ في كتابي الاخبار وابن الجنيد وعن المقدس الاردبيلي تقوية لعموم ما دل
على ثبوت التكاليف الشرعية على كل من خرج منه مني ودون الثالث عشر وللروايات المستفيضة منها رواية ابن سنان الموثقة وعن بعض تصحيحها عن احدهما
عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا بلغ الغلام اشده ثلث عشرة سنة ودخل في الاربع عشرة وجب عليه ما وجب على المحتلمين احتلم او لم يحتلم وكتبت عليه السيئات
وكتبت له الحسنات وجاز امره في كل شيء الا ان يكون ضعيفا او سفيها وقريب منه رواية اخرى لعبد الله بن سنان ايضا ومنها خبر ابي حمزة الثمالي قلت
لابي جعفر جعلت فداك في كم تجري الاحكام على الصبيان قال في ثلث عشرة سنة واربع عشرة سنة قلت فانه لم يحتلم قال وان لم يحتلم فان الاحكام
تجري عليه ومنها موثقة عمار قال سألت ابا عبد الله عن الغلام متى يجب عليه الصلوة قال اذا اتى عليه ثلث عشرة سنة فان احتلم قبل ذلك فقد وجب عليه
والجارية مثل ذلك اذا اتى لها ثلث عشرة سنة او حاضت قبل ذلك فقد وجب عليها الصلوة وجرى عليها القلم والجواب اما عن العمومات فتخصيصها بما دل
بعمومه على اعتبار الاحتلام في ثبوت القلم مضافا الى ما ذكرنا وما لم يذكر من الروايات الخاصة واما عن روايات ابن سنان فلانه بمنزلة رواية واحدة بطرق متعددة
فالحكم ما بقي منها وفي روايتي الثمالي والساباطي المشتمل اولهما على الترديد بين الثلث عشرة والاربعة عشرة او التخيير بينهما والثانية على اتحاد حكم الانثى
والذكر ولم يقل بشيء من ذلك احد منا الا النادر وادلة المشهور من جهة اعتضادها بالشهرة وحكاية الاجماع مستفيضا مع انها على فرض التكافؤ لا بد من الرجوع
الى العمومات والاصول القطعية فيتعين طرحها او حمل اخبار المشهور على التقية من جهة موافقتها للمحكي عن الشافعي واحمد وابي يوسف ومحمد بن الحسن الا ونار
وفيه ان من عدا الاوزاعي من هؤلاء متاخر عن زمان الباقر عليه السلام الذي كان يفتي بمر الحق كما عن ولده الصادق فلا يتقي التقية والاوزاعي كان بالشام على ما حكي
واغلب من يتقي عنه قضاة الحجاز والعراق مع ان مخالفة جمهور الامامية لا تتدارك بمخالفة العامة كما لا يخفى وكيف كان فلا اظن ضعف هذا القول و
اضعف منه ما يحكى عن الاسكافي ايضا من حصوله باكمال الرابعة عشرة ولم يعلم له دليل على مدعاه الا دعوى انصراف ادلة الخمسة عشر الى الطعن فيها باكمال الاربعة
عشر وبما يستدل له برواية الثمالي المتقدمة بناء على ان الترديد من الراوي فالمتيقن هو اكمال الاربع عشرة وفيه ما لا يخفى واضعف من هذين ما عن الكفاية
من نسبته الى بعض القول بتحققه باكمال العاشر لما دل على جواز وصيته عشرا ومن الصدقة والوقف وفيه ما لا يخفى مضافا الى ما ورد في الغلام الزاني
بحضرة الفاجر لان من نكحها ليس بمدرك ونحوهما ما ورد في طلاقه وجه واما الانثى فالاقرب ان بلوغها بالسن باكمال التسع كما هو المشهور عن الخلاف
والغنية والسرائر والتذكرة والروضة ويدل عليه روايات فيما تقدم من روايتي عمار ولا قائل به نعم عن ابن حمزة في باب الخمس عن الوسيلة ابن سعيد في صوم
الجامع والمحرر نسبة انه عشر سنين وعن المبسوط نسبته الى المبسوط وهذا القول مع احتمال ارادة الدخول في العاشر منه لم اجد له مستندا عدا رواية غياث بن
ابراهيم عن الصادق عليه السلام ان امير المؤمنين صلوات الله عليه قال لا توطأ جارية لاقل من عشر سنين ثم الظاهر انه لا يكفي الطعن للذكر في الخامسة عشرة وعن التذكرة
والمسالك وجامع المقاصد ان عليه فتوى الاصحاب وهو صريح النبوي المتقدم وصريح قوله عليه السلام في الرواية اذا دخل بها ولها تسع سنين مع ان الظاهر من
بلوغ خمس عشرة سنة كما حكي عن مصابيح العلامة الطباطبائي دعوى الفرق بين بلوغ الخمس عشرة والبلوغ الى الخمسة عشرة وان الثاني يحصل بالطعن في
الخامسة قبل مضافا الى الاصول والعمومات المتقدمة ومن هذه الاصول والعمومات يعلم وجوب الحاق الخنثى بالذكر والسن انما يثبت بالعلم و

بشهادة العدلين وفي ثبوته بقول الابوين او احدهما وجه قواه في الروضة واستقربه خلافا للسيد الاستاذ في المناهل وهو الاقوى ثم ان التحديد
بالسن لا يختلف في الاحكام المنوطة بالبلوغ بالاجماع الظاهر المصرح به في المحكي على ما حكي الثاني مما يحكم معه بالبلوغ خروج المني عن مخرجه المعتاد
للذكر بالكتاب والسنة والاجماع المحقق والمحكي مستفيضا وكذا الانثى على المشهور بل عن مجمع الفائدة والرياض دعوى الاجماع على ذلك وعن التذكرة
ان عليه علمائنا اجمع ويدل عليه ما دل على انقطاع يتم اليتيم بالاحتلام كما في رواية هشام بن سالم وما دل على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وتوهم ارادة
خصوص الذكر من الصبي مدفوع بارادة العموم من اجوبة التي عن النائم والمجنون بلا اشكال التفاتا الى ملاحظة ما ورد من ان عمر هم برجم مجنونة زنت فقال له علي عليه السلام
اما علمت ان رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ثم ان المناط العلم بكون الخارج منيا او شهادة العدلين و
مع عدمها يرجع الى الاوصاف المذكورة لوجوب الغسل على المنزل الا ان يدعى ان الاسباب المنصوبة لوجوب الغسل لا تدل على ثبوت جميع احكام المني في البلوغ و
فيه نظر مع ان ثبوت الوجوب يكفي لثبوت البلوغ الا ان يراد ان مجرد السببية التي لا تنافي عدم البلوغ كما في الصغير الموطوء او الواطي او في اعتبار خروجه
من المخرج الطبيعي وجهان ... عن الشرائع والنواعد شرحها لو جوحمل المطلق على المتعارف وفي اعتبار اقترانه بالشهوة كما عن جامع المقاصد وجه
للانصراف والاقوى خلافه بل لفظ ما يوجب الغسل ولو خرج من فرجي الخنثى فلا اشكال في بلوغها وكذا لو خرج من ذكره مع بلوغ انثى او حيضه من الاخر
ولو امنى من احدهما خاصة فلو لم يعتبر الخروج من المخرج الطبيعي فيحكم ببلوغه كما عن العلامة في التذكرة وعن الاردبيلي الميل اليه بعد الاعتراف بعدم معلومية
او بند قوله لا اجد الاكما هو المحقا فلا وفاقا للمحكي عن الفاضلين المحقق والشهيدين في اعتبار انفصال المني حسا او كفاية تحركه عن موضعه الى قرب المخرج
وجهان **مسئلة** لو ادعى الصبي الاحتلام فالمحكي عن المسالك هو القبول بغير بينة ولا يمين وعن غاية المراد حكاية ذلك عن الشيخ العلامة و
واختاره سيد مشايخنا في المناهل في باب القضاء معللا بانه هو الاتفاق عليه ولعله لانه لا يعرف الا من قبله ويتعسر اقامة البينة عليه وقد علم من بعض الاخبار
قبول قول المدعي فيما يتعذر او يتعسر اقامة البينة عليه اما لو ادعى البلوغ بالسن فالظاهر عدم القبول الا بالبينة ولو ادعى الانبات فكذلك لان موضع الانبات يجوز
النظر اليه
يعود على الاقوى **مسئلة** الاكثر على عدم التطوع في الصوم ممن عليه صوم واجب والاخبار الواردة في الباب مختصة بقضاء رمضان والتمسك
بقوله لا تطوع في وقت فريضة توهم فاسد ولذا ذهب السيد وجماعة منهم العلامة في القواعد على ما حكي الى الجواز ويمكن الاستدلال للمنع بان الصوم حقيقة
واحدة في الواجب والمندوب بمعنى ان ما صار موضوعا للامر الوجوبي في يوم مثلا هو بعينه ما صار موضوعا للامر الندبي في يوم اخر ليس بين الفرد الواجب والمندوب
الاختلاف الزمان نعم قد يختلف حكم الواجب والمندوب بعد تحقق مقتضى الوجوب والندب في حكم المندوب كما مع ان غالب ادلة الندب على وجه يا ايها النوادر نعيد
المطلوبية فافهم وتامل فانا طلب حقيقة في يوم من الايام مخيرا على وجه لا يرضى الطالب بتركه فيجمل ان يطلبه في بعض هذه الايام على وجه يرضى بتركه نعم لو
... حقيقة الواجب ... المندوب كما في الصلوة ... مختلفين كنافلة الفجر مع قضاء الفريضة
اما لو كان حقيقة واحدة وتعلق احد الحكمين باعتبار وجوده في الخارج مغايرا لوجوده متعلق به الحكم الاخر بان يطلبه وجوبا ويطلب فردا اخر
منه ندبا كما لو وجب صوم يوم غير معين وندب صوم يوم اخر كذلك فلما حصل منه ما حصل الواجب لم يعقل ان يكون الاول الندب لان ما يقع منه ولا يجوز تركه الا الى بدل
ولا يمكن ان يكون الثاني كذلك لان المفروض عدم تغايرهما في حقيقتهما حتى يكون جواز الترك في احدهما ... في الاخر مستندا الى اختلاف الحقيقة مع انه لو فرض صحة
الامتثال للندب اولا لم يعقل بقاء الوجوب لان المطلوب وجوبا ماهية حصلت بالفرد الاول الا في ندبا لان المفروض اتحاد الحقيقة فطلب الفرد الثاني
وجوبا طلب للحاصل بخلاف ما لو امتثل الوجوب اولا فانه يتحقق امتثال الندب ثانيا وليس طلبا للحاصل لان المطلوب ندبا في الحقيقة ليس هي الماهية من حيث
هي كيف وقد فرض اتصافها بالوجوب فتعين ان يكون المطلوب ندبا الفرد الزائد على الفرد المحصل للواجب بعبارة اخرى تكرار الفرد والمفروض عدم حصوله فطلب
ولا يمكن ان يعكس الامر فيطلب ندبا الماهية ويطلب الزائد على الفرد المتبع وجوبا لانه غير معقول مع فرض اتحاد الحقيقة فتعين ان الاحتمالات المتصورة ثلثة نحو
الطلبين الى الماهية من حيث هي مع عدم ملاحظة تعدد الوجود الخارجي وهذا محال ونوجه الندب الى الماهية والوجوب الى الزيادة على ما يحصل امتثال الندب وفيه
انه غير معقول فتعين العكس هو المطلوب ثم ان ما ذكرنا في الصوم من اتحاد حقيقة الواجب والمندوب منه لو لم يكن معلوما كفى احتماله من جهة الشك في ثبوت
الطلب الندبي وعموما الندب لو كانت لا ينافي الوجوب التخييري في حق هذا المكلف الذي وجب عليه الصوم فان قوله صم اول خميس كل شهر لا يدل الا على مطلوبية
ايقاع الماهية في هذا اليوم ندبا ويمكن للمكلف بقضاء رمضان ايقاع القضاء في هذا اليوم فيقوم بامتثال هذا المطلوب فيصير تلك الاوامر الندبية بالنسبة
اليه راجعا الى افضل الفردين من الواجب التخييري والنية غير مستعمل اصرفا وليس هذا استعمال اللفظ في معنيين كما لا يخفى **مسئلة** اذا بلغ
الصبي في اثناء النهار فاذا كان بعد الزوال فلا خلاف ظاهرا في عدم وجوب الصوم ولا قضاء عليه كذلك اذا نوى شيئا مطلقا وان كان قبله فالمشهور انه كذلك وعن
الشيخ في الخلاف انه لو دخل في الصوم بنية الندب ثم بلغ امسك وجوبا وعن ابن حمزة وجوب الامساك ولو لم يدخل فيه وقواه في المعتبر المدارك نظرا الى انه يتمكن من
الصوم بحيث نسبه الى اول النهار فان زمان النية باق الى الزوال وتوضيحه ان الاخبار الكثيرة دلت على جواز تجديد نية الصوم لغير المعين الى الزوال مطلقا وفي المعين
للناسي والجاهل ولا ريب في تحقق حقيقة الصوم مع ذلك لا انه في حكم الصائم فيكشف ذلك عن ان الصوم حقيقة على امساك مجموع النهار مع النية قبل الزوال و

[illegible]

کتاب الصوم

عدم المنوی علی من الصبی اذا بلغ فی اثناء النهار ولم یتناول شیئا لم یکن ان یکلف بالصوم وهو الامساک المذکور مع النیة قبل الزوال وجوه من الامساک او ان

تحقق قبل البلوغ الا ان ذلك لا یوجب الصوم ... جعله مع الامساک الثانی بانی النهار صوما بان ینوی الصوم ویمسک الی اللیل ...

[illegible]

ولو ابيت عن ذلك كله وجب الرجوع الى اطلاق صحيحة زرارة المتقدمة ونحوها خلافا للمحكي في المسالك عن المتأخرين من تعبيرهم للتواني بعبير العازم على القضاء
الظاهر في ان العازم غير متهاون لقوله في الصحيح المتقدم وفي حماد الاعلى الرجال فان ظاهرها انه لا يجب القضاء الا على الرجال ويحتمل ان يراد
ترجيح الرجال مع وجوبه عليهن وان كن اولى من الميت منهم ويحمل يقضي عن المرأة من كان اولى بها منهم كما عن جماعة الصحيح ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام عن امرأة
مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها فقال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم ونحوها موثق ابن مسلم
وقيل بعدمه لانها الاعلى انما الذي لا ملازمة فيه ظاهرا وفيه ان الظاهر ان السؤال انما هو عن الوجوب كما لا يخفى فالجواب نعم يدل على ثبوت الوجوب مع ان تجاه
القضاء بالفوات في المرض والطمث مع عدم تمكن المرأة منها قد عرفت انه اتفاقي على ما يظهر من العلامة وغيره في المنتهى فحمله على الجواز لا معنى له مع انه لا قائل
بالفصل بين الاعداد الثلثة في استحباب القضاء ومما ورد في الباب ايضا رواية ابي بصير المتقدمة على انه كيف يقضى عنها ما لم يجعله الله عليها شامل للثلثة الخ
هو مورد الحديث ويمكن ايضا ان يستدل بما عن ابن طاوس انه روى عن عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام انه قال الصلوة التي حصل وقتها قبل ان يموت الميت يقضي عنه
اولى الناس به فان الميت يشمل الذكر والانثى مع ان الغالب اشتراك الذكر والانثى في الحكم ثم ان الظاهر جواز تبرع الغير بهذا العمل وجواز استيجار الولي
من يعمله ويدل عليه مضافا الى عمومات جواز العبادة عن الميت ان الصلوة والصوم دين يجوز التبرع بقضائه خصوصا وان رواية عمار عن الرجل يكون عليه صلوة او
يكون عليه صوم هل يجوز ان يقضيه رجل غير عارف قال لا يقضيه الا رجل عارف فان الظاهر ان الغير الكافر ليس في لباو الا لم يكن معنى للسؤال عن فعل الولي
الغير العارف انه يجزي او لا يجزي ويؤيده الخبر الاخر يقضيه افضل اهل بيته فانه محمول على الاستحباب قطعا ولا يتحقق الا بتفويض الولي ذلك اليه او صح منه الخبر
الاخر يقضيه من شاء من اهله في مسئلة المفيد **مسئلة** الاقوى عدم تحريم افطار قضاء رمضان قبل الزوال وعليه الاكثر ويدل عليه الاخبار
المستفيضة ومقتضاها الجواز وان نوى الصوم من الليل خلافا للمحكي عن العماني لصحيح ابن الحجاج عن الرجل يقضي رمضان اله ان يفطر بعدما يصبح قبل الزوال
اذا بدا له ذلك قال ان كان نوى ذلك من الليل وكان من قضاء رمضان فلا يفطر وليتم صومه ويمكن حملها على الكراهة جمعا بينها وبين ما هو صريح في الجواز من المستفيضة
وعن ظاهر الحلبي التحريم مطلقا ولعله لاطلاق موثقة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في رجل يقضي رمضان باتي النساء قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي اصاب في رمضان
لان ذلك عند الله من ايامه وهي محمولة على ما بعد الزوال جمعا بينها وبين الاخبار الكثيرة منها رواية بريد العجلي في رجل اتى اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان
قال ان كان اتى اهله قبل الزوال فلا شيء عليه الا يوم مكان يوم وان كان اتى اهله بعد الزوال فعليه ان يتصدق على عشرة مساكين ولا اشكال في تحريمه بعد
الزوال وفي المدارك انه مذهب الاصحاب ويجب به الكفارة وهي على الاشهر الاظهر اطعام عشرة مساكين كما في الرواية المتقدمة فاذا لم يقدر فهو من التصدق على المساكين في
الكفارات اطعامهم ويؤيده صحيحة هشام بن سالم في رجل وقع على اهله وهو يقضي شهر رمضان قال ان وقع عليها قبل صلوة العصر فلا شيء عليه يصوم يوما
بدل يوم وان فعل بعد العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام ثلثة ايام كفارة لذلك والتقييد بما بعد صلوة العصر كناية عما بعد الزوال
لبعد المواقعة بين الصلوتين مع ان مورد الاستدلال هي الفقرة الثانية فلا يتحد مخالفة الاولى للاجماع سيما بعد جواز التقييد بما قبل الزوال ومنها يظهر
مستند الاكثر في الحكم بانه مع العجز عن الاطعام يصوم ثلثة ايام مضافا الى رواية عمار في بدلية صوم ثمانية عشر ايام من اطعام ستين مسكينا بقوله مكان عشرة مساكين
ثلثة ايام وعن القاضي ان هذه الكفارة كفارة يمين وعن الحلبي التخيير بين الصيام والاطعام وعن الصدوقين انها كفارة افطار شهر رمضان ولم يظهر للاولين مستند
ويشهد للثالث صحيحة زرارة المتقدمة الممكن حملها على الاستحباب او على الافطار منها ونحوها كما عن الشيخ وهو في غاية البعد لا يجوز الافطار في صوم واجب موسع غير
القضاء للاصل واطلاق الامر بعد ظهور الحلبي تحريم كل افطار صوم واجب ولعله لاطلاق حرمة ابطال العمل وفيه نظر لما مر في بحث الصلوة من ان التمسك بالآية محل نظر
اذ الظاهر ابطال الجميع ولا يكون ابطالا الا بالكفر لانه المحبط للاعمال واما عدم ايجاد العمل على وجه باطل كما في قولهم ضيق فم الركية **مسئلة**
صوم المميز شرعي على الاظهر وفاقا للمحكي عن الشيخ والمحقق والمصنف في المنتهى والتذكرة والتحرير والشهيد بل عن بعض ان العبارة انه المشهور بل قيل ان ظاهر المنتهى عدم
الخلاف فيه الا من ابي حنيفة حيث قال ويؤخذ الصبي بالصوم اذا اطاقه قال الشيخ وحده اذا بلغ تسع سنين ويختلف حاله بحسب المكنة والطاقة وهذا على
جهة الاستحباب دون الفرض والايجاب الى ان قال ولا خلاف بين اهل العلم في شرعية ذلك لان النبي صلى الله عليه وآله امر ولي الصبي بذلك من طريق صحاح
ثم ذكر حسنة الحلبي الى ان قال واذا ثبت ذلك فان صومه شرعي ونيته صحيحة وينوي الندب لانه الوجه الذي يقع عليه فعله فلا ينوي غيره وقال ابو حنيفة انه
ليس بشرعي وانما هو امساك عن المفطرات للتاديب فيه قوة انتهى اقول الظاهر ان هذه النسبة من جهة عدم ذكر خلاف في المسئلة الا عن ابي حنيفة لكن يوهمه
نقوية له اخيرا واما استظهار ذلك من قوله ولا خلاف بين اهل العلم فهو توهم لان مراده من ذلك شرعية اصل الاخذ بالصوم وامر الولي به لا
شرعية فعل الصبي الذي انكره ابو حنيفة وكيف كان فالاقوى ايضا الشرعية سواء قيل ان الامر بالامر امر ام لا والاوامر العامة المتعلقة بذلك العمل وقصد بذلك
حطه لاغنيا عليه ليسهل عليه بعد البلوغ **مسئلة** ويصح من المستحاضة بالاستحاضة القليلة مط لانه حدث اصغر لا يمنع عن الصوم واما المستحاضة
المتوسطة والكثيرة اذا اخلت بما يجب عليها من الغسل الواحد والاغسال لا يصح صومها على المشهور في المدارك كما عن الذخيرة انه مذهب الاصحاب وفي الروض
والمسالك كما عن جامع المقاصد للمسالك الجامعية لابن الجمهور وبعض شروح الجعفرية الاجماع وعن المنتهى والعلامة الطباطبائي حكاية الاجماع ايضا

عن بعض حواشي التحرير منبع السداد والطالبية ويدل عليه مكاتبة ابن مهزيار المصححة اليه قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او من دم نفاسها
في اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين فهل يجوز صومها
وصلوتها ام لا فكتب تقضي صومها ولا تقضي صلوتها ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأمر فاطمة والمؤمنات بذلك فصومها بالمكاتبة ضعيف لانها باقية
على عدم وجوب قضاء الصلوة ممنوعات مع التسليم منجبران بالعمل خلافا لصريح المحقق وظاهر المحكي عن المبسوط وظاهر المدارك ومجمع الفائدة وكشف اللثام
كما عن البحار والحدائق فتوقفوا في ذلك لضعف السند والدلالة لتضمنه منعهما ثم انجبار ما ثم قبل ان النص والفتوى توقف الصوم على فعل الاغسال
التي لابد منها في الصلوة لان الغسل يجب مستقلا لاجل الصوم كما يجب غسل الجنابة لاجله وفيه ان النص هي المكاتبة المتقدمة لا يدل الا على وجوب القضاء
على من لم يغتسل للصلوة ظاهرا بوجوب في كل يوم ثلث مرات والظاهر انها كانت تاركة للغسل اساسا لكنه لخصوص الصلوات باتية بالصوم كما لا يخفى
وح فلا يعلم ان القضاء مستند الى ترك غسل الصلوات من حيث انها اغسال الصلوة او الى ترك رفع حكم حدث الاستحاضة للصوم بغسل مستقل
او بغسل الصلوات واما الفتاوى فهي مختلفة في هذا المعنى ففي كثير من عبارات القوم كالنص في كونه لاجل الصوم عن الكافي لابي الصلاح انه عد الامور
التي حكم بكون اصلها يكون المكلف صائما التصبح على الجنابة والحيض والاستحاضة والنفاس وهو ايضا ظاهر من اوجب تقديم الغسل كما في الذكرى وعن
معالم الدين وصاحب المنهج وكذا ظاهر كلام من جعل الصوم غاية مستقلة لوجوب غسل الاستحاضة كالمحقق في الشرائع ونحوه قال في الروض
اعلم ان ظاهر اطلاقهم الحكم بتوقف الصوم على الاغسال المعهودة يشعر بعدم وجوب تقديم غسل الفجر عليه للصوم لان المعتبر منه في الصلوة ما كان بعد
الفجر فليكن للصوم كذلك كجعلهم الاخلال به مبطلا للصوم ولا يبعد ذلك وان كان دم الاستحاضة حدثا في الجملة لمغايرته لغيره من الاحداث على بعض الوجوه
ويحتمل وجوب تقديمه على الفجر هنا لانه حدث مانع من الصوم فيجب تقديمه عليه كالجنابة والحيض المنقطع وجعل الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة
يدل عليه لان ما كان غاية للفعل يقدم عليه انتهى وعن العلامة في النهاية التوقف في وجوب تقديم الغسل كما عن المحقق الثاني قال فوجه التردد
من كونه شرطا في الصوم فيقدم عليه كسائر الشروط ومن ان اشتراطه في الصلوة دائر مع الصلوة وجودا وعدما وتوسعا وتضيقا وليس
كغيره من الشرائط ولذا كان غسل الظهرين شرطا كما اعترفوا به مع امتناع تقديمه ولا ريب ان هذا هو الاوجه انتهى ثم الاقوى في المسئلة عدم
وجوب التقديم كما اختاره المحقق والشهيد الثانيان وتبعهما في المدارك وغيره اذ لم يثبت الا توقف الصوم المستحاضة على ما يجب للصلوة من
الاغسال لان حدثها يمنع من الانعقاد في الفجر ومن الاستمرار على الصحة الظهرين ثم على وجوب التقديم فهل يجب اعادة ايقاعه في اخر الليل
متصلا بالصوم كما يعتبر ايضا له بالصلوة وجهان احوطهما ذلك بل لا يخلو عن قوة بناء على وجوب التقديم ثم انه لا اشكال ظاهرا في عدم توقف
الصوم بعد الغسل على فعل ما عدا الوضوء من تغيير القطنة والخرقة وغسل الفرج وان حكي عن ظاهر النهاية والسرائر والمبسوط في الصوم
اذا اخلت بما عليها لكن الظاهر ان المراد بكلامهم ما له دخل في رفع الحدث وهل يشترط الوضوء كالغسل في صحة الصوم وجهان مبنيان على ان الحدث
الاكبر في الاستحاضة يرتفع بكليهما او بالغسل وظاهر الروض في مسئلة تخلل الحدث الاصغر في اثناء غسل الجنابة الاجماع على جواز الدخول بمجرد الغسل
في الصوم وجعله دليلا على عدم توقف رفع الحدث الاكبر الحاصل من الاستحاضة على الوضوء بل المتوقف هو رفع الحدث الاصغر الحادث عنه وهل يتوقف صوم
اليوم على غسل الليلة المستقبلة الذي قطع به غير واحد عدم التوقف كما عن العلامة والشهيد والقطع به عن المدارك انه المشهور وقد احتمل التوقف بناء
على ان الغسل للعشائين شرط لصوم اليوم السابق لاحتمال كونه مراعى لكن الاقوى عدم التوقف لان ظاهر الرواية توقف الصوم على الغسل لكل صلوتين وظاهر التوقف كون
الموقوف عليه مقدما على الموقوف والحكم بالمراعاة والكشف خلاف الظاهر نعم ظاهره توقفه على غسل الليلة الماضية لان من صام بعد ما مضى عليه نهار صام
ولم يعمل بما يعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين ولان ظاهر الرواية ان حدث الاستحاضة في الوضوء لا يرتفع حكمه الا بالغسل نعم لو قدم الغسل للفجر عليه كفى عن غسل
العشائين لو تركه ولو طرء موجب الكثيرة بعد صلوة الظهرين فلا يشترط الغسل هنا لان الغسل لا يجب الا للعشائين وقد عرفنا ان غسل المستقبل غير
شرط واعلم انه لا اشكال في عدم توقف الصوم على غسل المس للميت الظاهر عدم الخلاف فيه للاصل العمومات وعن بعض نسخ رسالة علي بن بابويه القول
بالتوقف مع اعتراف الحاكي بعده وجعله من نسب الخلاف اليه هو على فرض التحقق ضعيف لعدم الدليل **مسئلة** اذا راى الهلال في بلد فلا اشكال
في ثبوت حكمه لغيره من البلاد المتقاربة اذا ثبت عندهم رؤية اهل ذلك البلد ويدل عليه الاخبار الكثيرة ولم يوجد على خلافه قائل ما كما اعترف به في المناهل
نعم حكي عن بعض العامة والمراد بالبلاد المتقاربة كما عن المسالك والمدارك والكفاية ما لم تختلف مطالعها كبغداد والكوفة ونحوهما وهل يثبت للبلاد
المتباعدة كما هو عن موضع من المنتهى والتحرير وعن التذكرة حكايته عن بعض علمائنا او لا يثبت مط كما عن المحقق في المعتبر والشرائع والمصنف هنا
في القواعد وعن الجامع والمسالك ومجمع الفائدة وحكي عن الشيخ وفي المناهل الظاهر انه مذهب المعظم او يثبت بشرط امكان تحققه فيها وعدم العلم
بعدم تحققه فيها فان علم بعدم رؤيته في الافاق المتباعدة باعتبار اختلاف المطالع وكروية الارض فلا يعمهم حكم ثبوت الهلال وهو المحكي عن المصنف في المنتهى والتحرير
بعد اختيار القول الاول واستجوده في المدارك كما حكي وربما ينسب الى المحقق وقد ادعى انه مع العلم بانه متى راي في بلد يعلم انه مع ارتفاع الموانع يجب ان يرى في البلد

رؤيته في بلد ثبت بذلك الاخر واما اذا تباعدت البلدان تباعدا يعلم معه عدم العلم فانه لا يجب ان يحكم لهما بحكم واحد في الادلة الا ان تشاء غير قوية
يعنم الامر اصحاب الارصاد وارباب النجوم وهو طريق غير معلوم والظن من التباعد ثم هذا الكلام هو من حيث اشتمال الجامع تساوى العرض وعدم
والمراد بالتباعد على التقدير ان يحصل اختلاف العرض الموجب لاختلاف المطالع للقول الاول اطلاق ما دل من الاخبار على انه اذا ثبت الرؤية في
بلد تجب على من لم يثبت الرؤية عندهم قضاء ذلك اليوم مثل صحيحة هشام فيمن صام تسعة وعشرين قال ان كانت له بينة عادلة على اهل مصر انهم صاموا ثلثين
على رؤيته قضى يوما ونحوها محسنة البصري في قضاء يوم الشك قال لا تقضه الا ان يشهد شاهدان عدلان من جميع المسلمين انه متى كان اول الشهر وقال
لا تصم ذلك اليوم الا ان يقضي اهل الامصار فان فعلوا فصمه الى غير ذلك من مثل هذه الاخبار وقد يمنعنا الى ذلك انه يصدق انه اهل شهر رمضان فيجب الصوم
وفيه نظر لمنع الصدق بالنسبة الى اهل هذا البلد كما لو فرض طلوع الفجر بالنسبة الى بعض وعدم طلوعه بالنسبة الى اخرين فان شهادة الرؤية في بلد انما تنفع لاهل
البلد الاخر بعد فقد منع المفروغ عنها وهي ان هلال الهلال على الاولين هلال له على الاخرين فكان الشاهد شهد بهلال الهلال على هذا البلد
واما الاخبار فالظاهر منها حكم الغالب البلاد المتقاربة مع ان الظاهر ان الاطلاق في بيان حكم انكشاف كون يوم الشك من رمضان الا في مقابلة ان الكاشف
انه يحصل بمجرد رؤيته في بلد من البلاد ولو كان في غاية البعد فلا دلالة في هذا الاطلاق على الشرط المعتبر في البينة كذا لا دلالة على الشرط المعتبر في
البلد من القرب والبعد بل المراد بيان حكم الانكشاف بعد فرض ثبوت الكاشف وللقول الثاني ان التباعد يوجب العلم بعدم ثبوت الهلال للبلد الاخر
عدم العلم وهو كاف في عدم الخروج عن الاصل اطلاق الاخبار وقد عرفت انها بعد الفراغ عن دلالة البينة على الرؤية هو هلال الشهر على اهل البلد الاخر
من اهلاله على بلد الرؤية مرهنا في شرح القواعد وكذا يفسد الصوم بفعل المفطر مع الغلط بالغروب للتقليد الغير المجوز له والظلمة
الموهمة اما الحكم بالفساد ووجوب القضاء في الاول فمشهور بل عن الخلاف والغنية الاجماع عليه لكن مع الشك في دخول الليل او ريبة الشك في كلامهما مطلق
الاحتمال كما هو متعارف في الاخبار الواردة في الشكوك الواقعة في الصلوة بل فتاوى الفقهاء كما يقتضي عموم الاجماعات المحكيات لصورة الظن مضافا الى
عموم التعليل في ذيل رواية سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب سود عند غروب الشمس فرأوا انه الليل فافطر بعضهم فقال
على الذي افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا وضعفها مجبور
بما عرفت وقد يمنع دلالتها على وجوب القضاء باحتمال الارادة وجوب الاتمام على من افطر والكف عن الطعام من قوله فعليه صيام ذلك اليوم وهو بعيد مع ما
ذكرنا من مدلول الرواية هو الذي فهم منها جماعة وقد يستشهد على الاحتمال المذكور بقوله لانه اكل متعمدا اذ لولا ان المراد وجوب الكف بعد ظهور خطأ
لم يفسد الاكل لان الاكل قبل ظهور الخطأ ليس متعمدا وهذا غريب اذ لا شك في صدق الاكل متعمدا نعم لا يصدق الافساد والافطار متعمدا ويؤيد ما ذكرنا من
الحكم فحوى ما تقدم من الاخبار الدالة على وجوب القضاء اذا فعل المفطر مخلدا الى خبر الجارية فانه اذا وجب القضاء هناك مع وجوب الاستصحاب المجوز
للفعل فوجوبه هنا مع وجوب الاستصحاب المانع عن فعل المفطر اولى فان مقتضى استصحاب بقاء النهار وحرمة الافطار تحريم الفعل فقد فعل المفطر
من غير اذن الشارع مع مضادة النهار ولذا قوى في الروضة وجوب الكفارة ايضا وتبعه بعض مشايخنا وهو حسن لولا نقل انصراف اخبارها الى
غير مثل هذا الشخص واختصاصها بمن فعل المفطر في النهار متعمدا مع علمه بالنهار او ظنه بالظن الذي تعارف الاعتماد عليه الا ان الاحوط
للاصل لذا تعمد في وجوب القضاء على الاطلاقات الدالة على وجوب القضاء بفعل المفطر والعجب ممن عول في لزوم القضاء هنا على الاطلاقات ونفى
الكفارة متمسكا بانصراف ادلتها الى غير المقام واخرجنا بالقيد عما لو كان التقليد جائزا له لعدم القدرة على المراعاة فان الحكم بوجوب القضاء فيه اصوب
مشكل لعدم ما يطمئن به النفس سيما اذا افاد التقليد الظن لعدم معلومية شمول الشك في عبارة الغنية والخلاف للظن ولا ذهاب المشهور الى هذا الحكم
فبقي الرواية الضعيفة خالية عن الجابر والاولوية المتقدمة غير جارية هنا وشبهة انصراف الاطلاقات الى القضاء بفعل المفطر واختصاصها بمن فعله مع العلم
بالنهار هنا اقوى لكن الاحتياط لا ينبغي تركه سيما في صورة الشك بل الحكم بالوجوب لا يخلو عن قوة للتعليل في الرواية المنجبرة باطلاق الاجماع عن المحكيين
هذا كله لو قلنا بجواز التقليد للعاجز القادر على المراعاة وعدم وجوب الصبر عليه الى ان يتيقن الغروب مثله شهادة العدلين واما لو قلنا بعدم
جوازه لعدم الدليل ففي الحكم بلزوم القضاء يرد من صدق الاكل قبل دخول الليل فيشمله التعليل مضافا الى اطلاقات لزوم القضاء بفعل المفطر بل لا
يبعد دعوى شمول اطلاقات الكفارة من الاصل وعدم الجابر للتعليل اللهم الا ان يدعى في هذا المثال وجوب القضاء في كل موضع لا يجوز للشخص الاقدام
على الافطار وان لم يكن في ذهاب المشهور في هذه المسئلة الى عدم جواز الافطار ولهذا العاجز عن المراعاة معلوما فيه وعدم انصراف اطلاقات لزوم
القضاء بفعل المفطر الى غير فيه وكذا اطلاقات لزوم الكفارة ولكن وجوب القضاء في صورة الشك قوي بل ولا يخلو عن القوة مطلقا لما عرفت فيها واما الحكم في
الثانية اعني الافطار مع الغلط للظلمة الموهمة فهو ايضا كذلك لو اريد بالوهم معناه المعروف اعني الطرف المرجوح فيدل عليه اطلاق لزوم القضاء بفعل المفطر
ولا يمكن دعوى اختصاصها بغير هذه الصورة كما لا يخفى مضافا الى فحوى رواية سماعة المتقدمة المنجبرة بفحوى الاجماع عن المحكيين عن الغنية والخلاف وفحوى الاخبار
المستفيضة الدالة على وجوبه بعد طلوع الفجر بل الحكم بوجوب الكفارة لا يخلو عن قوة لاطلاقها لكن الفتوى فيه الافطار مع الظن ببقاء النهار واما لو اريد به الظن كما هو الظاهر وفيه منع

جماعة في هذا المقام من هذا اللفظ فلا يبعد ان يكون كل ابطل رواية سماعة المتقدمة معتضدة بالعمومات الدالة على وجوب القضاء عند حصول احد الاسباب لكن العمل
بالرواية مشكل لما زعم من احتمال الارادة وجوب الاتمام من قوله فعليه صيام ذلك اليوم وان من اكل بعد ظهور بقاء النهار فعليه القضاء واستشهد عليه بقوله
لانه اكل متعمدا لانه في غاية البعد من مدلول اللفظ بل الظاهر كما فهمه الجماعة هو وجوب القضاء والاستشهاد للتعليل بقوله لانه اكل متعمدا لصدق تعمد الاكل مع عدم تعمد
الخطأ نعم لا يصدق الافطار متعمدا وان لم يبعد صدقه ايضا اذا قلنا بعدم جواز التعويل على الظن وكون نية بقاء النهار بحكم الاستصحاب ولا يلزم من
معارضتها بما هو اخص منها وهي الاخبار الدالة على عدم وجوب القضاء مع الظن بدخول الليل حيث ان هذه الرواية تعم صورة الظن وغيرها الا ان قوله في
السؤال فرأوا انه الليل صريح في ان المراد الاعتقاد الراجح بدخول الليل بل لخلو الرواية عن الجابر ولا دليل على وجوب العمل بها على مذهبنا نعم حكاية
الشهرة العظيمة على مضمونها بل قد يدعى شمول ما سبق من الاجماع عن المحكيين عن الخلاف والغنية لها بناء على ارادة مطلق الاحتمال من الشك في
عبارتهما لكن شيء من ذلك لم يصل الى حد يوجب الركون اليه مضافا الى معارضتها بالروايات الدالة على عدم وجوب القضاء مع الظن بدخول الليل منها رواية
زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام وقت المغرب اذا غاب القرص فان رأيته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك وتمد بالتأمل في دلالته على مضي الصوم
على نفي وجوب القضاء الاحتمال وارادة البطلان منه ليس في محله ومنها رواية ابي الصباح الكناني قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صام
ثم ظن ان الشمس قد غابت وفي السماء علة فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه ولا يقضيه ومنها رواية زيد الشحام عن ابي عبد الله
في رجل صائم ظن ان الليل قد دخل وان الشمس قد غابت وكان في السماء سحاب فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال تم صومه ولا يقضيه
ومنها رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال لرجل ظن ان الشمس قد غابت فافطر ثم ابصر الشمس بعد ذلك فقال ليس عليه قضاء وقد يرجح هذه
بمخالفتها لمذهب العامة وموافقته رواية سماعة على ما حكي عن المنتهى **اقول** هذا المرجح المحكي معارض بما حكي من الشهرة العظيمة والاجماعين
المحكيين على اخذ الاحتمالين مضافا الى الاطلاقات في وجوب القضاء وكيف كان فالمسألة محل اشكال ولا ينبغي ترك الاحتياط ولو ظن من غير جهة
الظلمة الموهمة لم يفطر اي لم يفسد الصوم لاجل اذن الشارع في العمل بالظن بناء على ما قيل من ان المرء متعبد بظنه بل ادعي في المدارك ظهور
عدم الخلاف في جواز التعويل على الظن حيث لا طريق الى العلم وح فلا يتعقبه قضاء نظرا الى ان المبلج هو ما ظن انه الليل فقد اتى بالصوم الشرعي
ولا ذمة لاجزاء واما وجوب اعادة الصلوة اذا فعلت قبل الوقت بظن دخول الوقت فلدليل الخاص مع عدم امكان الاعادة هنا والقضاء يحتاج
الى فرض جديد ولم يثبت لاختصاص رواية سماعة بالظلمة الموهمة والكلام في الظن الحاصل من غيرها والاطلاقات الدالة على وجوب القضاء لوجود الاسباب
منصرف الى ما اذا لم يرد ان الشارع فيها والاذن حاصل هنا بل مخصوص بما اذا حصل في النهار والمفروض ان زمان الافطار في حكم الليل لهذا الشخص
حيث انه متعبد بظنه وظنه بدل عن الواقع بجعل الشارع واما الاجل وابتنائه مع زرارة المتقدمتين وكلتا في الاولى نظر اما اولا فلمنع تعبد المرء بظنه
ان لم يكن له طريق الى تحصيل العلم في زمان الظن لم لا يجب عليه الصبر الى حصول اليقين بالغروب كما حكي عن المنتهى لعدم الدليل عقلا ولا نقلا عدا رواية
زرارة على وجوب العمل بالظن سيما مع امكان تحصيل العلم كما هو المطلوب في مقتضى اطلاق عبارة المنتهى واما ثانيا فلان اذن الشارع في الافطار
لا يدل على عدم وجوب القضاء غايته نفي الاثم وليس فيما دل على جواز العمل بالظن دلالة على ازيد من ذلك بل يمكن ان يقال ان القطع ايضا كذلك فاذا قطع
بدخول الليل فانكشف كونه جهلا مركبا فلا يبعد الحكم بوجوب القضاء اذا دل دليل نعم لا ضير في نفي القضاء من جهة عدم الدليل لا من جهة دلالة
تجويز العمل بالظن او القطع على نفيه فاقحام حديث تعبد المرء بظنه لا يجدي مع التشبث باصالة البراءة وكون القضاء بامر جديد بعد ادعاء عدم الدليل
لا من جهة دلالة تجويز العمل بالظن او القطع على نفيه فاقحام حديث تعبد المرء بظنه لا يجدي مع التشبث باصالة البراءة وكون القضاء بامر جديد
بعد ادعاء انصراف اطلاقات وجوب القضاء الى غير صورة الظن المجوز للعمل من جانب الشارع فالعمدة في الدليل على عدم وجوب القضاء بعد دعوى الانصراف
اصالة البراءة وروايتا زرارة والقدح في دلالتهما لمخالفتهما باطلاقهما الشامل لصورتي الشك والوهم للشهرة العظيمة بل الاجماع فاسد لان
الظاهر من قوله عليه السلام فان رأيته بعد ذلك اي بعد ما غاب القرص في علمك وظنك لعدم جواز ارادة بعد ما غاب في الواقع وبعد احتمال الارادة بعد ما غاب بحسب
احتمالك بل لا يصدق عند الرؤية بعد الشك والوهم انه رآه بعد ما غاب اذ ليس المراد من قوله وقت المغرب اذا غاب القرص غيبوبته عن البصر بل غيبوبته
عن الافق واقعا المحجوب اعتقاد المكلف ولو ظنيا والقول بان المراد ان وقت المغرب اذا غاب القرص عن البصر مطلقا خرج منه ما اذا غاب عن البصر
وقطع بوجوده فوق الافق لا يخفى بشاعته ولكن مع ذلك كله فالاحتياط مما لا ينبغي تركه لحكاية الشهرة العظيمة على وجوب القضاء بل الاجماع
عن الخلاف والغنية بناء على ارادة مطلق الاحتمال من الشك في عبارتهما وان كان غاية ذلك سقوط روايتي زرارة عن العمل لكن الاصل باق
بحاله اللهم الا ان يتشبث باطلاقات وجوب القضاء وان كان للتأمل فيه مجال في خصوص الثبوت بناء على ما عرفت من دعوى الانصراف ثم ان المسألة
من المشكلات حيث ان كثيرا منهم فرق بين الظلمة الموهمة وغيرها من اسباب الظن ومنهم من جعل الظلمة الموهمة مرادفة
للشك ومنهم من لم يفرق بين الامرين اما في الحكم بوجوب القضاء واما في الحكم بعدمه وبعضهم جعل الاشهر وجوب القضاء وليس في شيء من

كتب لا يتحامون امره مرافدهم ويتكر سعيهم قد ركبتم هي يتبع شدانا ائمة المستقيم ثم واله الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين وعجل الله فرجهم لتكون
عافية هدايته ابن دبيلها المبين ومما يوجب القضاء خاصة التقليد في عدم الطلوع مع قدرته المراعاة ويكون طالعا وقت تناوله على المشهور بل
عند الخلاف فيه بدل عليه رواية معاوية بن عمار امر الجارية ان تنظر طلع الفجر ام لا فتقول لم يطلع بعد فاكل ثم انظر فاجده قد طلع حين نظرت قال تتم
صومك وتقضيه اما انك لو كنت انت الذي نظرت ما كان عليك قضاؤه والخبر بالعبد عما لو لم يقدر على المراعاة فان عدم القضاء حينئذ للاصل عند الدليل
الذي هو اختصاص الرواية بصورة القدرة على المراعاة فلم يبق الا الاطلاقات الدالة على وجوب القضاء بفعل المفطر وقد عرفت مرارا اختصاصها بغير مثل
المقام ولا فرق في وجوب القضاء مع التقليد للقادر على المراعاة فلم يبق الا الاطلاقات الدالة بين العادل والفاسق لترك الاستفصال في الرواية ولا
بين الذكر والانثى وان اختصت الرواية بالانثى لعدم القول بالفصل هل المتعدد كالواحد احتمالان جمع منهم الشهيد وثاني المحققين عند الكلام وعند القضاء
في تقليد ما اذا كانا عدلين وهو جيد لو ثبت الدليل على حجية شهادة العدلين عموما ولم اظفر به كما اعترف جماعة قيل وعلى فرض وجوده فهو مخصص بدليل
روايات معاية الدالة على حصر عدم وجوب القضاء في صوم رمضان فيتقيد بوجوب القضاء في غير هذه الصورة ومن ولو شهد عدلان بعدم الطلوع ورد عليه اولا ان
دلالة دليل الرواية على عدم وجوب القضاء عند مراعاته بنفسه لو مع كشف الخطا غير ظاهرة لجواز ارادة انك لو كنت نظرت لم تخطئ عند الطلوع …
حتى يقع عليك قضاء لانك ابصر منهما من امر الطلوع عنده ثانيا سلمنا ذلك لكن النسبة بينه وبين ما دل على حجية العدلين على فرض وجوده عموم من وجه فلا
من الرجوع الى الاصل هو عدم الوجوب ومثل ذلك يجاب عن مناقشة … ليل قبول العدلين لهم والتعليل المذكور في رواية سماعة عن مهران المتقدمة حيث قال لانه بدأ
بالاكل قبل النظر فعليه الاعادة لكن الذي يسهل الخطب ويهون الامر كله عدم العثور على ما يدل على حجية قول العدلين على الاطلاق فيبقى عموم هذا التعليل المؤيد بمثل
الرواية السابقة سليما عن المعارض وبهذا يظهر الجواب عما اجاب به بعض المتأخرين على ما حكي عنه من كفاية اخبار العدل الواحد في اسقاط القضاء لعدم الدليل على حجية
… لاختصاص الرواية بخبر الجارية نعم يصح الجواب بان عموم التعليل مع … بل الرواية كاف في الحكم بوجوب القضاء ومثل تقليد المخبر بعدم الطلوع ترك تقليد المخبر
بالطلوع لظن كذبه خاصة ان النشأ والمعنى بل الظاهر عدم الخلاف فيه على ما يظهر من المدارك لما رواه الشيخ عن العيص بن القسم قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل خرج
في شهر رمضان واصحابه يتسحرون في بيت فنظر الى الفجر فناداهم فكف بعضهم وظن بعضهم انه يسخر فاكل فقال يتم صومه ويقضي ومثلها الرضوي ولو ان قوما مجتمعين
سالوا احدهم ان يخرج ثم قال قد طلع الفجر وظن احدهم انه مزح فاكل وشرب كان عليه قضاء ذلك اليوم مضافا الى فحوى ما دل على وجوب القضاء اذا قلد المخبر
في عدم الطلوع بل وفحوى ما دل على القضاء مع عدم المراعاة اذا لم يخبره مخبر بشيء فان غايته الامر كون اخبار المخبر كعدمه وهل يتعدى الى الاخبار بالحكم بصوم
الى كذب المخبر وتخصيصها في العبارة بالذكر تبعا للرواية للانتقال الى صورة الشك في الوهم فان القضاء يجب فيها بطريق اولى فلا يجب الكفارة مع القضاء
فيه اقوال ثالثها نعم مع الاخبار الذي نافى بيانا على وجوب التعويل في قول الوقت ولا بتهما مع العدلين دون غيرهما بناء على كونهما حجة شرعية والاول احسن لو ثبت
وجوب التعويل بتمامها مع ظن الكذب بل المزاح وهكذا الثاني مع وجود الدليل على كونهما حجة مضافا الى امكان دعوى انصراف دليل وجوب الكفارة الى صورة
تعمد الافطار بحيث يعتقد انه افطار وح فالعدم احسن وكذا يفسد الصوم بحيث يوجب القضاء تعمد القيء على المشهور بل حكي عليه الاجماع ويدل عليه ما رواه
الشيخ عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا تقيأ الصائم فعليه قضاء ذلك اليوم وان ذرعه من غير ان يتقيأ فليتم صومه وفي اخرى عن الحلبي عن ابي عبد الله اذا تقيأ
الصائم فقد افطر … وان ذرعه من غير ان يتقيأ فليتم صومه خلافا للمحكي عن ابن ادريس حيث حرمه من غير قضاء ولا كفارة ولعله للاصل
والرواية انه لا يفطر الصائم القيء والاحتلام والحجامة وفيه انها مطلقة محمولة على صورة عدم التعمد شهادة ما ذكرنا من الاخبار وما ابعد ما بينه وبين ما حكي من
القضاء والكفارة كليهما ولعله للحكم بكونه مفطرا في الرواية السابقة فيشمله ما دل على وجوب الكفارة بفعل المفطر متعمدا وقد يجاب بان المتبادر من
الافطار الموجب للكفارة في ادلتها هو افساد الصوم بالاكل والشرب وفيه بعد تسليم هذا التبادر انه لا يضر اذ غايته الامر ارتكاب التجوز في قوله
فقد افطر بارادة كونه بمنزلة من افطر في الاحكام الشرعية ولا ريب ان منها ثبوت القضاء والكفارة ودعوى تبادر الاول بل يقطع مع النسبة سميه
فقد عرفت ما فيه عنها بمناقشة الظهور الحاصل منها بالظهور عدم وجوب الكفارة من سكوت الامام عليه السلام عن الكفارة في الرواية الاولى مع كون المقام مقام
الحاجة فيه نظر والاسلم في الجواب التمسك بعموم ما دل على لزوم الكفارة بما افطر الشهرة العظيمة بل القائل به غير معروف الا سم ولا عول عليها في
مخالفة الاصل مضافا الى … بعض الاخبار الدالة على حصر المفطرات فيما ليس القيء منها وضعفها في المقام منجبر بالشهرة والاجماعات المحكية ثم ان الحكم لا يكون
لحصر بالتعمد فلو ذرعه القيء بسبقه من غير اختيار لم يفسد على المشهور بل حكي عليه الاجماع لما في روايتي الحلبي وغيرهما خلافا للاسكافي فيكفر اذا كان
عن محرم ولو شرع على … وكذا يوجب القضاء خاصة الحقنة بالمائع وقد سبق الكلام فيها ودخول ماء المضمضة للتبرد في الحلق سهوا وبغير اختيار
على المشهور بين … الحلي والمنتهى الاجماع ويدل عليه رواية سماعة قال سالته عن رجل عبث بالماء يتمضمض به من عطش فدخل حلقه قال
عليه قضاؤه وان كان في وضوء فلا بأس به … ورواية يونس وان تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فلا شيء عليه
وان تمضمض في غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه الاعادة وضعفها منجبر بالشهرة مضافا الى فحوى ما دل على وجوب

القضاء اذا دخل الحلق ماء المضمضة لوضوء النافلة وقد تعارض بما دل على عدم وجوب شيء بفعل المفطر سهوا لكن التعارض من قبيل
العموم من وجه اذ الروايتان عامتان لصورة الدخول لا عن قصد وبغير اختيار ولا يخفى انهما معتضدتان بالشهرة والاجماع المحكي فيكونا اولى بالتقديم دون ما
اذا دخل الحلق ماء مضمضة وضوء الصلاة فانه لا يجب قضاء وعليه يحمل اطلاق رواية الساباطي عن الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء وهو صائم قال
ليس عليه شيء اذا لم يتعمد ذلك لحمل المطلق على المقيد يعني رواية سماعة ويونس المتقدمتين هل الحكم كذلك في وضوء مطلق الصلاة ولو كانت نفلا
ام يختص بالفريضة لم يبعد القول بالثاني لرواية الحلبي في الصائم يتوضأ للصلاة فيدخل الماء حلقه قال ان كان وضوءه لصلاة فريضة فليس عليه
قضاء وان كان وضوءه لصلاة نافلة فعليه القضاء وقريب منها رواية يونس المتقدمة ولكن العمل بعمومها موقوف على صحتها او ثبوت الجابر ولم اعثر الينا
وقد وصف الاولى بالصحيح ولم يحضرني من كتب الرجال ما احقق به حالها مع انه حكي عن المنتهى دعوى الخلاف ظهور الاجماع على عدم الافتاء اذا
كان ذلك من وضوء ما لم يجز بوضوء صلاة الفريضة (مطلق الصلوة) ازالة النجاسة عن ظاهر الفم او التمضمض للتداوي او اذا سبق شيء الى الحلق الظاهر نعم لا مانع من ثبوت
الاذن فيه بل الامر به من الشارع فلا يقتضيه شيء لمنع الاستلزام بل للاصل السالم عن الوارد عدا الاطلاق وبل رواية يونس وهي مقطوعة غير
مجبورة ومثل ذلك الاستنشاق اذا سبق شيء من الماء الى الحلق فانه لا يوجب قضاء للاصل خلافا للبعض فالحقه بالمضمضة لشبهه غير واضح بل
قيل لعدم الدليل على كون تعمد ادخال الماء من الانف الى الحلق مفسدا للصوم وهو جيد لعدم انصراف الشرب الى مثله الا ان يكون اجماعا ومما
يوجب الافطار المشترط لوجوب القضاء معاودة الجنب للنوم ثانيا بان يجنب ثم ينام ثم يستيقظ ثم ينام حتى يطلع الفجر فالنوم الذي يقع فيه الاحتلام
لا يعد نوما اولا على الاقوى وهذا الحكم مشهور بل حكي عليه الاجماع مستفيضا ويدل عليه رواية معاوية بن عمار عن الرجل يجنب في اول الليل ثم ينام ثم يصبح
في شهر رمضان قال ليس عليه شيء قلت فانه استيقظ ثم نام حتى اصبح قال فليقض ذلك اليوم عقوبة ومثلها الرضوي المنجبر ضعفه بما مر اذا اصابتك
جنابة في اول الليل فلا بأس بان تنام متعمدا وفي نيتك ان تقوم وتغتسل قبل الفجر فان غلبك النوم حتى تصبح فليس عليك شيء الا ان تكون انتبهت
في بعض الليل ثم نمت وتوانيت وكسلت فعليك صوم ذلك اليوم واعادة يوم اخر مكانه وقد يستدل على ذلك برواية ابن ابي يعفور الرجل يجنب في
شهر رمضان حتى يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم صومه ويقضي يوما وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم صومه وجاز له وفي بعض النسخ بدل حتى ثم يستيقظ
وفيه نظر لان الظاهر من الرواية وجوب القضاء للنوم الاول لان المراد من الاستيقاظ الاستيقاظ عن النوم الذي وقع فيه الجنابة وقد عرفت انه لا يعد
من نوم الجنب فهو مقتضى اطلاق الرواية والرضوي كفتاوى الاصحاب على ما حكي عدم الفرق في وجوب القضاء بين ان يقع النوم الثاني مع نية الغسل وعدمها
وليس كالنوم الاول في سقوط القضاء اذا وقع مع نية الغسل … اذا عزم على ترك الاغتسال وفي
الافطار بالامناء عقيب النظر الى المحرم اذا لم يقصد ولم يعتد عقيبه … قيل منشؤه من حيث انه فعل محرما فانزل فاشبه ما لو استمنى وعدمه من
اصالة صحة الصوم وعدم الدليل على شيء من القضاء والكفارة اقوال لا وجه للوجه الاول من وجهي الاشكال والمعتمد هو الوجه الثاني لا لما ذكره
من اصالة صحة الصوم لما عرفت سابقا من عدم امضاء هذا الاصل بل لما ذكر اخيرا من عدم الدليل على وجوب القضاء ولا الكفارة نعم في بعض
الروايات ما يومي الى كونه مفسدا كرواية الحلبي عن الرجل يمس من المرأة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقضه قال ان ذلك ليكره للرجل الشاب
مخافة ان يسبقه المني ونحوها روايات اخر فان فيها اشعارا بل دلالة على ان كراهة المس لخوف حصول الفساد بنزول المني وقريبة منها غيرها ولكن
التعويل على هذه الدلالة في الحكم بلزوم القضاء المخالف للاصل وعموم رواية محمد بن مسلم الحاصرة المتقدمة بل وغيرهما مما يشير الى ما دل على الحصر
فيما ليس هذا منه مشكل ومما يوجب الافطار ابتلاع بقايا الغذاء من بين الاسنان عمدا لصدق الاكل وقد يناقش في ذلك بالمنع لصدق
واما الخصوص فما رواه الشيخ عن عبد الله بن سنان قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الرجل الصائم يقلس فيخرج منه الشيء ايفطره ذلك قال لا قلت فان
ازدرده بعد ان صار على لسانه قال لا يفطره ذلك وليس في محله لان منع الصدق مكابرة ودعوى الانصراف الى غير مثله غير مسموعة لانها ان
كانت بالنسبة الى المأكول جنسا وقدرا فلا وجه لها اذ لا فرق بين شيء من الخبز واللحم يبقى بين الاسنان وبين وضع شيء منها في الفم في نهار رمضان
نعم قد يستعمل ما بين الاسنان بحيث لا يصدق عليه انه ذاق فلو قلنا باختصاص الاكل المفطر بالمعتاد صحت المناقشة لكنك قد عرفت شموله لغير
ايضا وان لم ينصرف اليه اللفظ وان كانت بالنسبة الى هيئة الاكل حيث انه يتبادر منه وضع شيء في الفم ثم ازدراده فلا يخفى ان هذه البقية …
موضوعة في الفم نعم في زمان جواز ازدرادها وليس الموضع جزءا من هيئة الاكل بل انه لم يتحقق هيئة الاكل تماما او ما ينصرف اليه الذهن
من لفظه ولذا لو وضع لقمة خبز في فمه في الليل ثم امسكه الى طلوع الفجر فسد صومه بازدرادها اجماعا اما الرواية فقد يجاب عنها بالفرق
بين ازدراد القلس وازدراد بقايا الغذاء فيه صدق الاكل على الثاني دون الاول وفيه نظر واخرى بانها تكون … قوله لا يفطره حرف جواب اي لا يزدرده
يفطره ذلك وهو بعيد ثالثا بامكان الفرق بينهما في الحكم فلا ينفك … دون الثاني لان الحاضر به قياس والاسلم في الجواب عنها ان نوجهها
عن الحجية لمخالفتها للمشهور بل للاطلاقات والاجماعات المدعاة على اشتراك الاكل ولو لم يكن … لا بأس بالتوجيه السابقة في مقام التأويل والا فتقييد العمل

عما لو ابتلع شيئا منها سهوا او سبق الى الحلق بغير اختياره فانه لا يفطر لما دل على الخصل من الاخبار بصال المفطر عمدا ونفي الحكم عن غيره وقد قيل بالاشباه
اذا قصر في التخليل لا شعر على شيء في الحاق الغالب بالمعصية او طرح الخرز وشبهه في الفم مع ابتلاعه من غير قصد بالنزر اشكال من الاصل ومن فحوى دلالة
على الاخبار بالمعصية مثل الناطقة بل الملاقية بل دوابو قيل انه لكن العمل بالفحوى موقوف على ثبوت الحكم في الاصل اولا وقد عرفت التوجيه على الحجة والاولوية
ثانيا ولا دليل عليها واما روايتا بونس فقد عرفت كونها مقطوعة ولا يناسب لحاق المقام واما طرح الخرز وشبهه فاقطع بعدم الدليل على الالحاق اولى
الكان هو احوط والحوز بالقصد عما لو ابتلعه عمدا فانه يوجب مناطا فاشا على الاصح لاطلاق الاكل وامكان غيرها كذا الكلام في الحاق
الدواء الى الجوف من الاحليل بالحقنة بالمايع فان الاقوى عدم الالحاق للاصل مضافا الى ما نهت مسلم الحاصرة للمفطر انما البين منها خلافا للمحكي
عن الشيخ في المبسوط والمحقق في المختلف فيفسد لكن عليه بانه قد وصل الى الجوف مفطرا باحد المسلكين فان المثانة تنفذ الى الجوف فكان موجبا
للافطار وفي كلتا المقدمتين نظر اما في الصغرى فلما حكاه في المدارك عن المحققين ان هو لم المثانة منفذ الى الجوف قلنا لا نسلم بل ربما كان ما
يرد البها من الماء على سبيل الرشح واما في الكبرى فلمنع الدليل على كون كل مفطر يصل الى الجوف باحد المسلكين مفسدا للصوم فان مناط الافساد
عموما خاصة لا مطلق ايصال الشيء الى الجوف واظهر منه ما لو وصل بغيره كالطعن بالرمح فلا يفسد وهل السعوط بما يتعدى الى الحلق كالايلاج
الاظهر لا للاصل وعدم صدق شيء من عنوانات المفطر عليه فانه ليس اكلا ولا شربا مضافا الى الرواية الحاصرة والمعللة لعكاشة بعض الاشياء
بانه ليس بطعام يؤكل والاشكال على الافساد بما سبق من انه اتصل الى الجوف فقد عرفت جوابه ولا ينبغي ترك الاحتياط من هنا يعلم انه لا
بالوصول الى الدماغ خاصة دون الجوف خلافا للمحكي عن المفيد وسلار فاوجبا القضاء والكفارة واستدل لهما الامة في المختلف على ما حكي عنه
الدماغ جوف ولا يخفى ضعفه نعم في بعض الروايات اشعار به كرواية الحلبي عن الرجل يكتحل وهو صائم قال لا اني اتخوف ان يدخل راسه فلا ينبغي
ترك الاحتياط وكذا لا يفطر بالاكتحال وان وجد منه طعما في الحلق والقاعدة الحذاق فيه ما يدل عليه الاخبار الكثيرة منها المعللة بانه ليس
بطعام يؤكل وما دل على ثبوت البأس بما له مسك محمول على الكراهة مضافا الى ان الحرمة لا توجب الافطار ولا بالتقطير في الاذن لرواية ليث
المرادي قال سالت ابا عبد الله ع عن الصائم يصيب في اذنه الدهن قال لا بأس الا السعوط فانه يكره وقيد جمع منهم الماتن بقولهم ما لم يصل الى الجوف
تعويلا على الاستدلال السابق وقد عرفت ما فيه ولا بالفصد والحجامة عن المنتهى الاجماع عليه للاصل والروايات الحاصرة وخصوص الاخبار
الكثيرة الا ما في الفتوى عن ذكر الفصد نعم يكرهان للاخبار الكثيرة وفي بعضها التعليل بخوف الغشيان او ثوران المرة ومقتضى ذلك ان الكراهة
للضعف بها فلو امنه لم يكره كما صرح بذلك في بعضها ولا بدخول الذبابة الحلق من غير قصد لما ذكر ولحصر الروايات المعللة بانه ليس
بطعام ولا بابتلاع الريق ان جمعه بالعلك وتغير طعمه في الفم ما لم ينفصل عنه لعدم صدق الاكل عليه فما الا ان يكون اجماعا وقد يستدل
على الافساد في صورة تغير طعمه بالعلك بامتزاجه باجزاء العلك فان وجود الطعم في الريق دليل على تخلل شيء من اجزاء ذي الطعم فيه لاستحالة انتقال
الاعراض فكان ابتلاعه مفطرا وفيه نظر لمنع تخلل الاجزاء ذي الطعم واحتمال حصول التغير بالمجاورة كما في المدارك وحكي عن المنتهى انه قال
قد قيل من مضغ العلك فوجد طعمه لم يفطر اجماعا ولو سلم فلا نسلم صدق الاكل بازدراد هذه الاجزاء الرقيقة فان هكذا ليست
اعظم من الاجزاء الترابية المطلوبة بالهواء الواصل الى الجوف اخر بعيد عدم الانفصال او امضل الى الفم فانه الظاهر انه مفسد
لصدق الاكل وكذا النخامة اذا لم يحصل في حد الظاهر من الفم لم يفطر بابتلاعها العمد لصدق الاكل والشرب لا بايصال شيء من الخارج كذا لو
انصب من الدماغ الى الثقبة النافذة الى اقصى الفم ولم يقدر على مجها حتى نزلت الى الجوف لعين ما ذكر ولو ابتلعها في فضاء الفم اختيارا
بطل صومه لعله لصدق الاكل والفرق بينه وبين الريق ان الريق يتولد في نفس الفضاء بخلاف النخامة فكان كدخول شيء من الخارج
اليه فيفسد ابتلاعه ايضا الى الجوف لكن يمكن عدم الافساد به لا يخرج عن قوة التشكيك في صدق الاكل عليه فينبغي عدم الاصل مضافا الى ما رواه غياث
بان يزدرد الصائم نخامته الا ان مقتضى الاحتياط ما تقدم ان بعض القائلين بالبطلان حكم بوجوب الكفارة وتعدى بعض هو لا حكم بوجوب كفارة الجمع
استنادا الى ان ازدرادها على غير المعتاد وفيها نظر لعدم الدليل على الكفارة او لعدم انصراف ادلتها الا الى الاكل المتعارف الذي ليس منه وكذا الاكل
المحرمة الشهوة العظيمة الاحتياط اللازم لم يقل بالتحريم في الاكل غير المتعارف مع على تحريم ازدراد النخامة على غير الصائم ايضا اشتم ولو كان على
فلعلهما من محرجهما فتركهما حتى نزلت فالاقرب عدم الافطار لان سبب الحكم بعدم افساد ما ليس حصول بغير اختيار المكلف فيكون من قبيل كل
الغير المحضة والمتعرض بل السبب عدم صدق الاكل عليه فلا يعرف بين حصول الفضلة على الكف عنه علمها وعلى هذا لو علم بنزولها الى الحلق عند
دفع الراس الى العلو فلا يبعد مع الراس الكامل فعل ما يوجب النزول من الدماغ الى اقصى الفم ولو استنشق فدخل الماء دماغه بل حلقه على ما
عرفت لم يفطر الا انه لا ينبغي ترك الاحتياط حين الوصول الى الحلق ولو جرى الريق ببقية الطعام في خلال الاسنان لم يفسد الابتلاع فان قصر في التخليل
فالاقرب لقضاء النخامة لعله لكونه كالمقصد لابتلاعها بل هو هو لان الفعل الغير الاختياري الناشي من فعل او ترك اختياري وقد سبق في

في الموروث ... لكن على وجه ... والحاصل ... كون معتمد ... بوجوب الكف عنه

الاان لو يقصر في التخليل فلا شيء عليه فاو بعد الابتلاع فالقضاء والكفارة وقد سبق يكره تقبيل النساء واللمس والملاعبة اما مطلقا كما ذهب
اليه جماعة للروايات المطلقة كرواية اصبغ ابي الفضل وانا صائم قال عف صومك فان بدو القتال الزنا عن الرجل هل يصلح له ان يقبل او يلمس وهو
يقضي شهر رمضان قال لا وملاعبة احوط مع عدم الامن من سبق المني كما في رواية زرارة عن ابي جعفر انه سئل هل يباشر الصائم او يقبل في شهر رمضان قال اني اخاف
عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق ان لا يسبقه منيه وقريب منه رواية الحلبي عن ابي عبد الله عن الرجل يمس من المراة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقضه فقال ان ذلك
ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني ورواية منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله ما تقول في الصائم يقبل الجارية والمراة قال اما الشيخ الكبير
مثلي ومثلك فلا بأس واما الشاب الشبق فلا لانه لا يؤمن والقبلة احدى الشهوتين الحديث والمراد والله اعلم انه لا يؤمن على سبق المني بقرينة قوله القبلة
احدى الشهوتين الحديث والمراد والله اعلم انه لا يؤمن على سبق المني بقرينة قوله القبلة احدى الشهوتين اي احدى الموجبين لسبق المني والاخبار المطلقة والاكتحال
خصوصا بما فيه صبر او مسك يدل على مطلق كراهة الاكتحال رواية ابن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا قال سالته عمن تصيبه الرمد في شهر رمضان هل يذر عينه
بالنهار وهو صائم قال يذرها اذا افطر ولا يذرها وهو صائم ورواية الحلبي عن ابي عبد الله انه سئل عن الرجل يكتحل وهو صائم قال لا اني اتخوف ان يدخل
راسه ويدل على خصوص ما فيه صبر ومسك رواية محمد بن مسلم عن احدهما انه سئل عن المراة تكتحل وهي صائمة قال اذا لم يكن كحلا تجد له طعما في حلقها فلا بأس
منع الحزن الكحل للصائم فقد ذكر كان كحلا ليس فيه مسك وليس له طعم في الحلق فلا بأس واخراج الدم ودخول الحمام المضعفان اما ما يدل على كراهة الاول
فقد مضى واما ما يدل على كراهة الثاني فرواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر انه سئل عن الرجل يدخل الحمام وهو صائم قال لا بأس ما لم يخش ضعفا والسعوط
على المطلق والسعوط بما لا يتعدى الى الحلق لرواية غياث بن ابراهيم عن جعفر بن محمد عن ابيه قال لا بأس بالكحل للصائم وكره السعوط للصائم وقد روايته ليث
المرادي عن ابي عبد الله في الصائم يصيب في اذنه الدهن قال لا بأس الا السعوط فانه يكره واحترز بالقيد عما يتعدى حيث حكم فيه سابقا بالافساد وعرفت
ضعفه وشم الرياحين عن المنتهى الاجماع عليه لرواية الحسين بن راشد قال قلت لابي عبد الله الصائم يشم الريحان قال لا ومرسلة الفقيه عن الصادق انه سئل عن المحرم يشم الريحان
قال لا قيل له فالصائم قال لا وما ورد في الاخبار من نفي البأس عنه محمول على نفي التحريم ويتأكد الكراهة في النرجس لرواية الحلبي عن محمد بن العيص قال سمعت ابا عبد الله ع عن
نهى النرجس للصائم وقد تأكد الكراهة فيه بخصوصه بالذكر في الخبر والحقنة بالجامد لرواية الشيخ عن احمد بن محمد عن علي بن الحسن عن ابيه قال كتبت الى ابي الحسن ما تقول في
اللطف يستدخله الانسان وهو صائم فكتب لا بأس بالجامد وبعض نسبها الى عموم الملاق ورواية البزنطي عن ابي الحسن الصائم لا يجوز له ان يحتقن وصوم هذه الرواية عن المفيد
الا الملاق وفيه ان لو سلم صحة المفيد لمطلق قصر حجيته لله للجامد لان المتبادر من الاحتقان ان يكون بالمايع فقد يمل النوع على الجامد ان ابي الحسن رضي الله عنه
قال الصائم يستنقع في الماء قال نعم قلت فيبل ثوبا على جسده قال لا ورواية الحسن الصيقل قال سالت ابا عبد الله ع عن الصائم يلبس الثوب المبلول قال لا ورواية
عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله يقول لا تلزق ثوبك وهو رطب الى جسدك وانت صائم وهذه الاخبار وان كانت ظاهرة في الحرمة الا ان الاجماع صرفها الى الكراهة
ومخالفة للشهرة كل موضع مشكل يقع فاعلم ان الشيء للصوم بالاصل فلم لا نعني ايجاب القضاء والكفارة لا صالة البراءة وليس المراد جواز ارتكابه في الصوم مع ان
الاصل في العبادات الفساد والنفل اليقيني ينتبه البراءة اليقينية فمقتضى هذا الاصل وجوب الكف عن كل ما شك في مطلوبية الكف عنه ولكن لو لم يكف
عنه فلا يجب قضاء ولا كفارة اما وجوب الكف عنه فلان الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية واما عدم وجوب شيء لو لم يكف فلا صالة البراءة فان اصالة
الاحتياط لا يوجب القضاء كما قد يتوهم بل القضاء بامر جديد فان قلت القضاء الامر فساد الصوم قلت نعم ولكن لم يثبت بالاحتياط الا وجوب الاجتناب عن المشكوك
وهذا معنى الفساد المقتضي للاصل لا الفساد بمعنى ثبوت جميع احكام الفاسد الا انه لو شككنا في شرطية شيء لصحة الصلوة او جزئيته شيء لها يحكم بفسادها بدونه
للاحتياط ومع ذلك فاذا لم يتمكن منه المكلف بعد ما كان متمكنا منه يحكم بوجوب الاتيان بالصلوة بدون هذا المشكوك لاستصحاب بقاء التكليف مع ان
مقتضى فساد العبادة بدونه هو عدم وجوبها حينئذ والفرق عن المشكوك وما نحن فيه من هذا القبيل **المطلب الثالث فيما يجب بالافطار** يجب القضاء والكفارة
بالاكل والشرب المعتادين اجماعا محققا محكيا وغير معتاد على صدق الاكل والشرب المحكوم عليهما بالافطار الموجب للامرين في الاخبار عليه انتهى لكن كما قد
عرفت سابقا انها محتملة بحكم التبادر بالمعتاد ومجرد الصدق غير كاف في افادة المطلق للعموم فلا دليل على كون غير المعتاد مفطرا حتى يدخل في الاخبار
الدالة على وجوب الامرين بتناوله معه انه لو سلم شمول لفظ الاكل له وصدق الافطار عليه لكن لا نسلم شمول الافطار له بل لا يبعد دعوى اختصاصه بما كان
بالاكل المعتاد وبالجملة فالحكم موقوف على امرين احدهما عدم اختصاص الافطار بالاكل والشرب المعتادين وشيء منها لم يثبت نعم قد عرفت ان مقتضى الاحتياط
اللازم وجوب الكف عنه لكن ذلك غير كاف في صدق الافطار وكذا يجبان بحصول الجماع قبلا بالاجماع والاخبار الدالة على كونه مفطرا او شمله ما دل على وجوب
الامرين وكذا دبرا سواء كان دبر المراة ام دبر الغلام على الاقوى لما مضى من الادلة سابقا على كونه مفطرا وكذا وطي البهيمة ان قلنا بحصول الجنابة بناء على
ما ذهب اليه المحقق والمصنف من كون مناط الافساد مطلق الوطي الموجب للغسل لكن لم اعثر على مستند بحصول الجنابة معه في ابناء النهار نعم يمكن ان يستدل
على كون وطي البهيمة مفسدا سواء قلنا بحصول الجنابة ام لا بالاخبار السابقة الدالة على كون النكاح مفطرا لظهور ان المراد به هنا مطلق الوطي قطعا وان
قلنا بكونه حقيقة في العقد لتعذر ارادته فاقرب مجازاته تعيين حتى انه قال كثير انه المعنى الحقيقي له اللهم الا ان يدعى اختصاص نكاح الآدمي بحكم

علم لاختصاصه بلفظ الاكل والشرب بالمعتاد والثاني

البناء ونحو ذلك مما ان ضعف تلك الاخبار ومنع صدق الانتباه من النوم مع التعمد بالبقاء على الجنابة حتى يطلع الفجر مع العزم على ترك الاغتسال ومع
عدم نية الاغتسال والجنب النوم عقيب الغسل وان لم يتوضأ وقد عرفت سابقا ما دل الدليل على كونه مفسدا يوجب القضاء فضلا عن كونه مفطرا يوجب الكفارة واما
النوم بنية الغسل فلا اشكال في عدم الافساد اذا كان في المرتبة الاولى عرفت كونه مفسدا اذا وقع في المرتبة الثانية وفي الحكم الثالثة وكذا يجب بالاربعة
الاشياء ايضا القضاء اللي الحلي ... على الاقوى في الثالث وقد يعد من المفطرات الموجبة للقضاء والكفارة معا الجنب النوم الثالث عقيب
انتباهتين بل عن الغنية والخلاف والوسيلة شرح القواعد المحقق الثاني الاجماع عليه لعله لما رواه سليمان بن جعفر المروزي عن الفقيه قال اذا اجنب الرجل في شهر رمضان
بليل ولا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم ولا يدرك فضل يومه ورواية ابراهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه قال سألته عن احتلام الصائم
... في شهر رمضان فلا ينام حتى يغتسل وان اجنب ليلا في شهر رمضان فلا ينام الا ساعة حتى يغتسل فمن اجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة
او اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ولكن لا يخفى ان الاولى دلالتها باطلاقها على وجوب القضاء والكفارة بطلوع الفجر لم يغتسل ونام حتى اصبح جنبا خرج عنه
ما دل الدليل على عدم ايجابه لشيء كالنومة الاولى في الجملة او ايجابه القضاء خاصة كالنومة الثانية كما ينبغي البقاء ولا يقصر سند الاخيرة لضعفهما بالاجماعات
المحكية بل المحصل الظاهر وقد يستظهر الثانية على ما لا يتم من عدم جواز النوم مع احتمال انه اخل الغسل لا يسقط الباقي عن الحجية لا معارض بما بلغه
المشهور ما دل من الادلة على عدم ... حتى يغتسل الغسل متعمدا الى طلوع الفجر والنوم حتى يصبح حيث يخرج منه بعض الصور التي دل الدليل على وجوب القضاء
مع الكفارة او القضاء خاصة يبقى الباقي لترجيحهما عليها المواضعة للتعارض ومخالفتهما من كامل لان تلك الاخبار بعد تخصيصهما بما حصصت ليس
موافقة للتعارض هي كل قبل التخصيص ولهذا المرجحات من حيث الشمول لمثل ما نحن فيه البقاء على الجنابة في مقام تعارضهما دل على الافطار بتعمد البقاء بل
بالاجماعات المحكية والشهرة العظيمة فكذلك تلك الاخبار ان الوافيين ولكنا ما ظفرنا من حيث التمكن من الغسل وعدم الاثر الذي في الاخبار الضعيفة ففيها
اشكال ... ولولا ان مضمونها ... في هذا المقام الا وجوب الامر بالنوم واتم بعد انتباهتين مع تمكنه من الغسل فيهما ولو لم يتمكن منه لم ينفع فلا شيء عليه كذا
لو تمكن في الاولى لم يتمكن في الثانية وهل يجب الاخرج القضاء خاصة يجامع الاصل من عدم الفرق في تفويت الغسل على نفسه بالنوم الثاني بين ان يصبح
او ينتبه ويخاف لا يتمكن من الغسل فيمضي ذلك الى ان يصبح جنبا والاول اقوى لعدم الدليل مضافا الى ما رواه ابن مسلم عن احدهما قال سألته عن الرجل يصيبه الجنابة
في شهر رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي ذلك اليوم الا ان يستيقظ قبل ان يطلع الفجر فان انتظر ماء يسخن له او يستقي فطلع الفجر فلا يقضي صومه فانهما
باطلاقهما يشمل ما لو كان الاستيقاظ المستثنى فيهما انما بعد انتباهتين عن النوم بعد الجنابة ولو عكس فلم يتمكن في الاولى وتمكن في الثانية فنام عنها
في الظاهر وجوب القضاء عليه لكون عليه الامر كون الانتباهة الاولى كعدمها فيكون النوم الثالث بمنزلة النوم الثاني يجب القضاء واما الكفارة فلا دليل على
وجوبها الا اطلاق الروايتين لكنه موقوف على وجوب الاجماعات الجابرة لهما في هذا المقام وكذا الشهرة والاصل الوجوب متين للاصل واعلم ان محل الخلاف
في هذه المسألة ما اذا كان النوم الثالث مع نية الغسل قبل الطلوع فنام حتى يطلع فلو كان مع نية عدم الغسل فلا وجوب للكفارة حينئذ بين كل من قال
بوجوبها للتعمد البقاء على الجنابة وكذا مع عدم نية شيء من الغسل وعدمه عند جماعة ومنهم المصنف وكذا لو لم يستمر النوم الى طلوع الفجر بل استيقظ من النوم
الثالث واغتسل فلا شيء عليه ولو لم يتمكن حينئذ من الاغتسال لضيق الوقت وجوب الكفارة عليه للاصل وروى محمد بن مسلم المتقدم بالترتيب المذكور في صوم
عدم التمكن من الغسل في الانتباهة الثانية فتدبر ولعله من المعلوم يجب به القضاء خاصة انما يجب الكفارة كاسبة ما كانت بحصول واحد موجبا
المتقدمة في الصوم المعين الواجب بأصل الشرع او بالعرض كرمضان اجماعا محققا ومحكيا وقضاء اذا افسده بعد الزوال على المشهور
الا ظهر لرواية بريد العجلي عن ابي جعفر في رجل اتى اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان قال ان كان اتى اهله قبل الزوال فلا شيء عليه الا
يوما مكان يوم وان كان اتى اهله بعد الزوال فعليه ان يتصدق على عشرة مساكين لكل مسكين مد فان لم يقدر صام يوما مكان يوم وصام ثلاثة ايام كفارة لما صنع ورواية هشام بن سالم
قال قلت لابي عبد الله رجل وقع على اهله وهو يقضي شهر رمضان فقال ان كان وقع عليها قبل صلاة العصر فلا شيء عليه يصوم يوما بدله وان
فعل ذلك بعد العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام ثلاثة ايام كفارة لذلك وضعف الاولى لو كان فلا ينفر
بعد الانجبار بالشهرة العظيمة كاشتمال الثانية على التحديد بصلاة العصر مع امكان استفادة المطلب من قبلها اعني قوله وان فعل ذلك
بعد العصر الخ بضميمة الاجماع المركب خلافا للمحكي عن العماني فنفى الكفارة محتجا برواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله سئل عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان
ويريد ان يقضيها متى يريد ان ينوي الصيام قال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فاذا زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم وان كان نوى الافطار
فليفطر سئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم بعد ما زالت الشمس قال لا سئل فان نوى الصوم ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال قد اساء وليس عليه شيء الا قضاء ذلك اليوم الذي اراد ان
يقضيه وهذه الرواية وان كانت اعم من الروايتين السابقتين فيخصص بهما لتعين ... ولهذا الجمع بين العام والخاص لا انهما او رودها في مقام البيان والحاجة كالنص في عدم وجوب الكفارة
فالجمع بحمل الاولتين على الاستحباب اولى لولا مخالفته هذه الرواية الشهرة العظيمة التي هي من اعظم الموهنات والمرجحات وكذا يجب الكفارة باقساد الصوم
بسبب النذر المعين على الخلاف الآتي في مقدارها والاعتكاف الواجب كما سيجيء وفيما عداه الصوم واجبا كان كالنذر المطلق وقضاء رمضان

وقضاء رمضان قبل الزوال وصوم الكفارة او مندوبا وان فسد الصوم فان قضاه لا يجب شيء من الكفارة بل القضاء ايضا لولا الفرض لم يجب تكرر الكفارة
بتكرر السبب الموجب لها في يوم في جميع افراده عدا جملة اختلف تحقق التكفير له لا اجماعا على الظاهر ومحكيا وهل يتكرر بتكرره في يوم واحد
أو التفصيل بين الوطء وغيره او بينهما مع تخلل التكفير لا مع عدمه وحاصلها في الوطء مطلقا وفي غيره مع التخلل او اختلاف الجنس مما لا معه الادلة
او مع تخلل التكفير الاقوى العدم للاصل وعدم دليل صالح على شيء من باقي الاقوال على ما زعم لا اجزم ... الا الحكم بها الا الافطار بل خصوص الاسباب
المفطرة كالجماع والاستمناء للكفارة بشرط مطلق فاذا جامع مثلا وجبت الكفارة بمقتضى ما دل على هذا الحكم وهكذا اذا استمنى يجب عليه الكفارة ايضا بمقتضى ما
دل على هذا الحكم وايضا فاذا جامع تصدق عليه انه جامع في شهر رمضان فيجب عليه بمقتضى الاطلاق ثم لو لم يكفر فصل من الروايات الواردة في وجوب
الكفارة منوطة بحصول مهيته هذه الافعال مما يصدق مع الاتحاد والتعدد والاصل براءة الذمة وفيه نظر ما حاصله ان ما دل على وجوب الكفارة
بالافطار في شهر رمضان الانتباه لكفاية الاول لا مراد به من المفسد لانه المفطر دون ما يقع بعده وان وقع في ما يجب لا مساواة له الا انه لا يسمى
افطارا وكذا ما دل على وجوب الكفارة لخصوص بعض الاسباب كالجماع والاستمناء فان الظاهر المتبادر من السؤال من وقوعها في شهر رمضان او وقوع الافطار بها الا
بشمل المتكرر بها نعم ادعى المرتضى ان الكفارة تتكرر بتكرر الوطء لكن الروايات معارضة لشذوذها الاخبار لما رويتم والمفطر مع العلم والتعمد بما يوجب الحد
فان تخلل التعزير مرتين فلم ينفع قتل عاد قتل في الثالثة وقيل للاكثر بل هو المشهور كما حكي لرواية سماعة عن رجل اخذ في شهر رمضان وقد افطر ثلاث مرات
وقد رفع الى الامام ثلث مرات قال فليقتل في الثالثة مضافا الى عموم رواية اصحاب الكبائر اذا اقيم عليهم الحد مرتين قتلوا في الثالثة وقيل يقتل
في الرابعة للرواية المرسلة الدالة على ان اصحاب الكبائر يقتلون بها وهي على ضعفها وخلوها عن الجابر مخصصة برواية سماعة المعتضدة بالشهرة
العامة ولو اكره زوجته على الجماع فعليه كفارتان لرواية المفضل بن عمر عن ابي عبد الله في رجل اتى اهله وهو صائم وهي صائمة فقال ان كان استكرهها
فعليه كفارتان وان كانت طاوعته فعليه كفارة وعليها كفارة وان كان اكرهها فعليه ضرب خمسين سوطا نصف الحد وان كان طاوعته ضرب
خمسة وعشرين سوطا وضربت خمسة وعشرين سوطا وضعفها منجبر بعمل العلماء على ما حكي عن المحقق انه قال ان علماءنا ادعوا على ذلك اجماع الامامية
خلافا للمحكي عن العماني فاوجب عليها كفارة واحدة وهو ضعيف على المسند مع انه مقتضى ما ذكرنا بما من معه وربما يمكن ان لا يبعد صوم
يوم لها ... وهو واضح ولا فرق بين المطاوعة ابتداء او في الاثناء ولا يتحمل الكفارة للاصل وعموم ادلة وجوبها على المفسد وخصوص رواية
المفضل المتقدمة ويعزر كل واحد منهما مع المطاوعة خمسة وعشرين سوطا ومع اكراهها يضرب الزوج خمسين سوطا كما في الرواية والاقرب التحمل
عن الاجنبية والامة تمسكا بعموم ... لما عن بعض وصدق الامر فيه منع اعتبار الفحوى ... مع قوة احتمال كون عظم الذنب مانعا عن الكفارة ... اعا
الصيد للمحرم ومقتضى الاصل على الامة لو سلم فانصرافه الى غيره واضح فلا مخرج عن الاصل لكن لا ينبغي ترك الاحتياط ومثله الكلام فيما لو اكرهها
فان مقتضى الاصل عدم تحملها الكفارة عنه ولو تبرع متبرع بالتكفير عن الميت اجزأ عنه

فروع الاول لو طلع الفجر لفظ ما في
فيه من الطعام فان ابتلعه كفر ووجه قدم **الثاني** يجوز لمن يريد الصوم لغد الجماع في الليل الى ان يبقى لطلوع الفجر مقدار فعله والغسل
بناء على الاظهر ... من حرمة البقاء على الجنابة فان علم التضيق فواقع كفر على ما مر ولو ظن السعة ولو بالاستصحاب فان راعى بنفسه فلم يعلم
بالطلوع فجامع فتبين وقوعه في النهار فلا شيء من الاثم والقضاء والكفارة عليه لما مر من التفصيل برواية معاوية بن عمار في امر الجارية نظرها وان
اختص بالاكل والشرب الا ان الظاهر عدم القول بالفصل وفي حكم المراعاة اخبار يجوز التعويل على خبره شرعا وكذا لو لم يتمكن من المراعاة
ففعل المفطر تعويلا على مجرد الاستصحاب على الظاهر لما عرفت من عدم الدليل على القضاء في هذه الصورة الا اي وان لم يراع مع التمكن ولا اخبره
من يكون قوله حجة شرعا فالواجب القضاء خاصة لما مر من الروايات ولا كفارة لعدم الدليل عليها **الثالث** لو افطر المتعمد برؤية هلال رمضان
في يوم شك بخبر غيره من الناس اثم لتعبده بمقتضى علمه ووجب القضاء والكفارة عليه لانه افطر في نهار رمضان متعمدا من غير عذر وعدم
علم غيره بكونه من رمضان او علمه بعدمه لا يجدي مع علمه فان كلا مكلف بعلمه والظاهر عدم الخلاف فيه الا عن ابي حنيفة فنفى الكفارة محتجا بوجهين
سخيفين **الرابع** لو سقط عن المكلف فرض الصوم بعد افساده بان ظن سلامته من موانع الصوم ووجدانه لجميع شروطه ولم يصم او فسده
في اثناء النهار بعد قصده في اوله ثم عرض له بعض مسقطات الصوم فالمحكي عن الاكثر عدم سقوط الكفارة بل حكي عن الشيخ في الخلاف دعوى
الاجماع عليه لان المطلقات وجوب الكفارة بفعل المفطر مع وجوب الامساك عنه هذا صادق بالنسبة الى حال هذا الشخص وفيه انه ان اريد
انه يصدق على هذا الشخص انه افطر يوما من رمضان من غير عذر فهو مسلم الا ان المراد منها بحكم التبادر اختصاصها باليوم الذي استجمع المكلف
فيه الشرائط الى اخره ولو لم يسلم الظهور فيه ذلك فلا اقل من كون اللفظ مجملا بالنسبة الى اليوم الذي فقد المكلف بعض الشرائط في اثنائه فان
المطلقات المشككة على قسمين قسم يتبادر منه الفرد الشائع بحيث يعلم عدم ارادة المشترك الشامل للنادر وقسم منها يتردد الامر بين
ارادة الفرد والمشترك لكونه هو الموضوع له وبين ارادة خصوص الفرد الشائع بقرينة الشيوع نظير المجاز المشهور بل هو هو في الحقيقة والادلة الدالة

على ان من علم بوجوب شهر رمضان منتبهما متعمد فعليه كذا وكذا لو لم نغفل كونه من قبيل الاول فهنا امران يكون من قبيل الثاني واما ما كان
غاية ما يستفاد منها حكم اليوم الذي طرأ المانع فيه فاتفاقاً نرجع في حكم الافطار فيه قبل طرو المانع الى الاصل وانا ندري انه يبعد عليه نحو
المطر به في زمان يجب الامساك عليه فهو مسلم لكن لا دليل على وجوب الكفارة بالافطار في زمان يجب الامساك وانما المستفاد منها وجوبها
على من افطر يوما من شهر رمضان وقد عرفت انها لا تبصر الى المقام وعلى هذا فالاقرب سقوط الكفارة ثم ان المصنف وولده فخر الاسلام وغيرهما بنوا وجوب
الكفارة في هذه المسئلة على مسئلة اصولية هي جواز امر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط وعدمه فعلى الاول تجب الكفارة لوجوب الصوم عليه و
على الثاني لا تجب لعدم وجوب الصوم عليه لعلم الله سبحانه بانتفاء شرط الصوم في هذا اليوم قال في المدارك وعندي في هذا البناء نظر اذ لا منافاة
بين الحكم بامتناع التكليف بالفعل مع علم الآمر بانتفاء الشرط كما هو الظاهر وبين الحكم بثبوت الكفارة لتحقق الافطار في صوم واجب بحسب الظاهر
كما هو واضح انتهى **اقول** والتحقيق في كل من البناء المذكور والنظر فيه مجال اما في البناء فلانه ليس في الاخبار الدالة على وجوب الكفارة ما يدل
على اناطتها بوجوب الصوم على المكلف مثلا قوله ع من افطر يوما من شهر رمضان فعليه كذا مطلق يشمل من كان واجدا لشرائط الصوم في تمام اليوم
ومن كان فاقدا لها او لبعضها كذلك ومن كان واجدا لها في بعض اليوم وفاقدا لها في البعض الآخر سواء افطر بعد حصول العذر او قبله عالما
بانه سيطرأ العذر او غير عالم به كما هو مفروض مسئلتنا ومع عدم الدليل على خروج بعض الافراد لا بد من الحكم بالبقاء تحت الاطلاق والمتيقن
خروج الفرد الثاني ولا دليل على خروج غيره ومنه الفرد الاخير فلا بد من الحكم عليه بوجوب الكفارة سواء قلنا بوجوب الصوم عليه ام قلنا بعدم وجوبه
وليس خروج ما خرج من ذلك المطلق لاجل عنوان عدم وجوب الصوم حتى يحصل الخروج في كل مورد قد ثبت عدم وجوب الصوم فيتكلم في ان
هذا الشخص هل يجب عليه الصوم ام لا ويبنى على المسئلة الاصولية هذا كله مع تسليم شمول المطلقات من حيث الانصراف لهذا الفرد واما مع
منعه كما نقدمه فلا فرق في عدم وجوب الكفارة بين القول بوجوب الصوم عليه وبين القول بعدمه فتدبر واما في النظر فلان هؤلاء ان يقولوا انا لا
نقول بالتنافي بين عدم التكليف وبين وجوب الكفارة لمخالفة الوجوب الظاهري لكن نقول ان الثابت من ادلة الكفارة هو وجوبها على من وجب عليه الصوم
في الواقع واما من لم يجب عليه اصلا فلم تدل تلك الادلة على وجوب الكفارة فيبقى تحت الاصل وبعبارة اخرى الكفارة مختصة بذنب خاص وهو ترك
الصوم ومخالفة امر الصوم والشخص المذكور لم يخالفهما وانما خالف الادلة الدالة على وجوب العمل بمقتضى الاعتقاد حيث انه اعتقد شمول
النهار وانه سالم من الاعذار الى الغروب فعند وجوب الصوم عليه وقد تقرر انه يجب العمل بمقتضى الاعتقاد في الاحكام الشرعية وموضوعاتها فلا يعاقب
هذا الشخص على ترك الصوم وانما يعاقب على ترك العمل بمقتضى الاعتقاد الذي هو حكم الله الظاهري ومن هنا ظهر فساد التمسك على عدم السقوط
بالاستصحاب حيث ان الشخص قبل طرو العذر لم يسقط عنه والاصل عدم حدوث المسقط توضيح الفساد انك قد عرفت انه لا دليل على كون الكفارة
واجبة على هذا الشخص وبعبارة اخرى كون هذا الافطار المتعقب بطرو العذر موجبا للكفارة نعم قبل طرو العذر لما ظن انه سالم عن العذر
ظن ان عليه الكفارة فاذا تبين العذر وعلم انه في الزمان السابق كان ممن هو غير جامع للشرائط الى آخر اليوم فقد علمنا ان هذا الفرد لا دليل
على وجوب الكفارة فيشك انه هل وجب عليه الكفارة من اول الامر ام لا وان كان مظنونا له بواسطة ظن السلامة عن العذر ومن البين ان الاستصحاب
انما يجري اذا اختص الشك بالزمان اللاحق ولا يسري الى السابق بان يكون في زمان الشك عالما بثبوت المستصحب في السابق وليس الامر هنا
كذلك لانه بعد طرو العذر لا يقطع بان الكفارة وجبت عليه سابقا في الواقع بل يشك فيه ايضا نعم يعلم انها كانت واجبة عليه بظاهر التكليف والوجوب
الظاهري لما كان دائرا مدار الظن بالسلامة ومنوطا بها ضرورة انه يقطع بزواله كما لو اعتقد كون الشيء المائع خمرا اولا ثم شك في خمريته فشك
في خمريته فيجوز استصحاب الحكم الظاهري السابق حين اعتقاد الخمرية وهو واضح غاية الوضوح ومن جميع ذلك علم ان مرادنا بسقوط الكفارة
بطرو العذر كشف العذر عن كون الكفارة غير واجبة عليه من اول الامر لا الاسقاط الحقيقي بمعنى استقرار الوجوب عليه ابتداء ثم زواله بطرو العذر
فلو افطرت المرأة الصائمة الظانة للسلامة من العذر وبنت على التكفير واعتقت رقبة كفارة لافطارها بمقتضى ظن السلامة ثم حاضت فالاقرب بطلان العتق
اذ الحيض كاشف عن انه لم يكن عليها كفارة من اول الامر كما لو شهد عدلان عند الحاكم بما يوجب العتاق فاعتق ثم تبين كذبهما حيث حكم المصنف في
بحث العتق ببطلانه فلو كانت الكفارة مستقرة عليها كان طرو الحيض ابتغالها لم يكن معنى لبطلان العتق اذ لو سلمت اصبت العتق للوجوب المستقر
فانما هي قبل الامتثال واما بعده فلا وجه حينئذ لفقد العذر ومقتضى ذلك صحة العتق لحصول الامتثال به **الخامس** لو وجب شهران متتابعان
سواء كان بكفارة او بنذر فعجز صام ثمانية عشر يوما لرواية ابي بصير وسماعة بن مهران قالا سألنا ابا عبد الله ع عن الرجل يكون عليه صيام شهرين
متتابعين فلم يقدر على الصيام ولم يقدر على العتق ولم يقدر على الصدقة قال فليصم ثمانية عشر يوما من كل عشرة ايام ثلثة ايام لكن الظاهر ان الرواية
غير صحيحة فالتعويل عليها مشكل اللهم الا ان يكون الحكم مشهورا والا فالحكم بوجوب الصدقة بما يمكن في كفارة شهر رمضان احسن وفاقا لصاحب المدارك
والمحكي عن ابن الجنيد والصدوق في المقنع لرواية عبد الله بن سنان الموصوفة بالصحة في كلام جمع عن ابي عبد الله ع في رجل افطر في شهر رمضان متعمدا يوما واحدا

الشخص لعنده فالاول بالاعتقاد صح

متعمدا

منهما من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر تصدق بما يطيق وعن بعضهم ان هذه الرواية في الظهار
هذه اخص من السابقة فتقدم والمحكي عن الشهيد التخيير بين الامرين وهو حسن مع تكافؤ الخبرين فان عجز عن صوم ثمانية عشر او التصدق فلا
على الخلاف المتقدم استغفر الله تع والظاهر عدم الخلاف فيه ويدل عليه رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع كل من عجز عن الكفارة التي تجب عليه من
صوم او عتق او صدقة في يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما يجب على صاحبه الكفارة فالاستغفار له كفارة ما خلا يمين الظهار ولو قدر على اكثر من
ثمانية عشر يوما او على الاقل فالاقرب عدم وجوب الاصل نعم لا يبعد وجوب الاقل عملا بالخبر المستفاد من قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم
بشيء فأتوا منه ما استطعتم ولو قدر على العدد دون الوصف اعني التوالي فالاقرب وجوب الصوم ولم اعرف هذا الوجه بعد لان الرواية على وجوب ثمانية عشر
مع العجز عن صيام شهرين متتابعين ودليل ما لا يدرك كله لا يترك كله وان اخذ ما لا يجري في الامور المقيدة والمركبات الذهنية كما فيما نحن فيه مع ان الرواية
اخص منها اللهم الا ان يقال بان مدلول الرواية حكم صورة العجز عن اصل الصيام فلا يشملها ولو صام شهرا فعجز احتمل وجوب تسعة لكون كل ثلثة ايام من ثمانية عشر
بدلا من عشرة ايام من الشهرين كما في الخبر واحتمل التسعين ويحتمل وجوب جميع ثمانية عشر اذ يصدق عليه انه لا يقدر على الصيام والنوبة حل في الرواية
لان عدم القدرة فيها اعم من ان يكون ابتداء او بعد حصول الاتيان ويحتمل السقوط اصلا الا انه قيل انه عجز عن صوم ثمانية عشر لان بدلية صوم ثمانية عشر ليس الا
اذا وقعت حالة العجز لا حالة القدرة كما هو ظاهر من الرواية بل الاصل اختصاص مورد السؤال في الرواية بحكم التبادر بمن لم يصم ابتداء وعدم الدليل على بدلية
كل ثلثة من عشرة **السادس** لو اجنب ليلا وتعذر الماء بعد تمكنه من الغسل حتى اصبح فالقضاء على اشكال منشأه من الاطلاقات الدالة على وجوب القضاء
مع الاغتسال مع انه مفرط في التاخير ومن الاصل واختصاص الاطلاقات بصورة التمكن بحكم التبادر ومنع التفريط لعدم وجوب الغسل حينئذ وهذا اقوى
وان كان الاول احوط نعم لو علم او ظن عدم تمكنه بعد من زمان التمكن وجب عليه في ذلك الزمان فان اخر فالظاهر وجوب القضاء والكفارة لانه مضيق الباقي على
الجنابة متعمدا **المطلب الرابع** في بقايا مباحث موجبات الافطار يجب بالافطار في الجملة اربعة الاول القضاء وهو واجب على كل تارك للصوم
عمدا بجهة او سفر مبيح للافطار او مرض كذلك او نوم او حيض او نفاس حاصلين في جزء من النهار او بغير عذر مع وجوبه عليه اما وجوب القضاء بفوت
الصوم بالارتداد فالظاهر عدم الخلاف فيه بين الاصحاب كما حكي عن الذخيرة واستدل عليه بعضهم بالعمومات الدالة على وجوب قضاء ما فات من الصيام
اقول لم اظفر بعد على مثل هذه المطلقات والعمومات نعم قد ادعي الاجماع على وجوب القضاء على كل من افسد صومه عدا ما استثني وهو حسن
لو ثبت عدا ما زعم من رواية الحلبي وابن سنان عن ابي عبد الله ع الاولى قال اذا كان على الرجل شيء من صوم شهر رمضان فليقضه في اي الشهور شاء اياما متتابعة
والثانية انه قال من افطر شيئا من رمضان في عذر فان قضاه متتابعا فهو افضل وان قضاه متفرقا فحسن ليس فيهما دلالة على المطلب اما في الاولى فلانها
انما يدل على التوسعة في القضاء لمن كان عليه القضاء وليس الكلام الا فيمن عليه وليس فيها بيان لمن عليه القضاء عموما او خصوصا بل المراد بيان الحكم بالتوسعة
لمن عليه قضاء فاذا وقع الكلام في المرتد وغيره مثلا انه هل عليه قضاء ومن عليه شيء من صوم رمضان ام لا فلا تدل هذه الرواية على ان عليه قضاء نعم
بعد ما ثبت ان عليه القضاء اذا وقع الكلام في انه فوري ام لا فهذه الرواية تدل على التوسعة وكذا الرواية الثانية لاختصاصها بذوي الاعذار فلا يشمل
المرتد مثلا مضافا الى امكان ان يقال ان الرواية واردة في مقام بيان الرخصة في تفريق القضاء لمن عليه قضاء لا في مقام بيان وجوب القضاء فحكم الروايتين
بعد الفراغ عن وجوب القضاء على الشخص اللهم الا ان يقال انها دالة على التوسعة في القضاء لكل من افطر في عذر والتوسعة والتخيير بين التتابع والتفريق
فرع وجوب اصل القضاء فيدل عليه بالالتزام العرفي نعم قد ادعي الاجماع على وجوب القضاء على كل من فسد صومه عدا ما استثني وهو حسن لو ثبت وكيف
كان فلم اعثر على اجماع او دليل يدل باطلاقه او عمومه على وجوب قضاء الصوم على كل من لم يصم لعذر او لغيره لكن عليك بالتتبع لعلك تجد ذلك وعدم
عثوري لقلة الكتب عندي وليس عندي من كتب الاخبار الا الاستبصار ثم لا يتوهم احد ان الاطلاقات الدالة على سقوط القضاء عن الكافر
اذا اسلم وقوله ع الاسلام يجب ما قبله يدل على سقوط القضاء عن المرتد كذلك لان المتبادر الكافر الاصلي دون غيره واما وجوب القضاء اذا فات بالسفر
او المرض المبيح فهو ايضا موضع وفاق ويدل عليه نص الكتاب والسنة المستفيضة واما وجوبه اذا فات بالنوم والمراد به ان لا يسبق النية من الشخص و
يستمر نومه الى زمان يخرج وقت تدارك النية وهو ما قبل الزوال او ازيد منه على الخلاف فهو مما لم اعثر على دليل عليه ولا يشمله ايضا اطلاق رواية
ابن سنان المتقدمة لانه لا يصدق على هذا الشخص انه افطر لعذر واما وجوب القضاء اذا فات بالحيض او النفاس فهو ايضا موضع وفاق على الظاهر ويدل عليه مضافا
الى ما سيأتي من الاخبار الدالة على اشتراط وجوبه بالخلو عنهما المشتملة على ذكر وجوب القضاء روايتا زرارة والحسن بن راشد في خصوص الحيض الاولى عن
ابي جعفر ع قال الحائض ليس عليها ان تقضي الصلوة وعليها ان تقضي صوم شهر رمضان والثانية عن ابي عبد الله ع قال قلت له الحائض تقضي الصلوة
قال لا قلت تقضي الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال اول من قاس ابليس الرواية واما وجوبه على تارك الاداء بغير عذر فان كان تركه باحد الاسباب المفسدة
التي نص على وجوب القضاء فيها لفقد الافطار عليها كالاكل والشرب والجماع ونحوها او بالخصوص كالنوم الثاني للجنب وترك غسل الحيض فلا كلام في الدليل على
وجوب القضاء واما ان كان تركه لشيء آخر مثل ترك النية او نية الافطار بناء على حصول الافطار به فيحتاج الحكم بوجوب القضاء فيه الى نص خاص او عام

اعتبر على واحد منهما بل لا على الاجماع المدعى سابقا والمرتد عن فطرة وغيرها اى عن ملة سواء في الحكم بوجوب القضاء ولا يجب القضاء لو فات الاداء بجنون او صغر او كفر اصلي او اغماء اجماعا في الاولين وقد يحتج لهما بقوله رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وفيه ما لا يخفى لانه لا ريب في رفع القلم عنهما بالنسبة الى القضاء فلا ريب في ان الكلام في وجوبه عليهما بعد البلوغ والافاقة واذا دل نفى ما عنها المستلزم لنفي القضاء اللازم منه ممنوع عندنا لعدمه هو الاجماع واما السقوط عن الكافر بعد ما اسلم فيدل عليه مضافا الى عموم قوله ع الاسلام يجب ما قبله الروايات منها رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سال عن رجل اسلم في النصف من شهر رمضان ما عليه من صيامه قال ليس عليه الا ما اسلم فيه ومنها رواية العيص ابن القسم قال سألت ابا عبد الله ع عن قوم اسلموا في شهر رمضان وقد مضى منه ايام هل عليهم ان يقضوا ما مضى او يومهم الذي اسلموا فيه قال ليس عليهم قضاء ما مضى ولا يومهم الذي اسلموا فيه الا ان يكونوا اسلموا قبل طلوع الفجر وتقييد الكفر بالاصلي يحتمل ان يراد به اخراج المرتد فقط ويحتمل ان يراد به اخراجه واخراج من انتحل الاسلام من الفرق المحكوم بكفرهم كالخوارج والغلاة والنواصب اما المرتد فقد مضى من المصنف الحكم بوجوب القضاء واما من انتحل الاسلام فلقد من بعض عدم وجوب القضاء عليهم اذا اوقعوا الاداء صحيحا بحسب اعتقادهم ووجوبه اذا اوقعوه فاسدا كذلك وكذا حكم غيرهم من المخالفين اذا استبصروا واستند فيه الى العموم الدالة على وجوب القضاء المسالة لهم ايضا وفي الاول الى رواية محمد بن مسلم وبريد العجلي والفضيل وزرارة عنهما في الرجل يكون في بعض هذه الاهواء الحرورية والمرجئة والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الامر ويحسن رايه أيعيد كل صلوة صلاها او صوم او زكوة او حج او ليس عليه اعادة شيء من ذلك قال ليس عليه اعادة شيء من ذلك غير الزكوة فانه لا بد ان يؤديها لانه وضع الزكوة في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية ورواية بريد بن معوية عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل وهو في بعض هذه الاصناف من اهل القبلة ناصب متدين ثم من الله تعالى عليه فعرف هذا الامر يقضي حجة الاسلام فقال يقضي احب الي وقال كل عمل عمله وهو في حال نصبه وضلالته ثم من الله تعالى عليه وعرفه الولاية فانه يوجر عليه الا الزكوة فانه يعيدها لانه وضعها في غير موضعها لانها لاهل الولاية واما الصلوة والحج والصيام فليس عليه القضاء واما سقوط القضاء بالاغماء فهو مذهب الشيخ في النهاية والمبسوط وابن ادريس وعامة من تاخر عنه والمحقق والمصنف وحكى عن عامة المتاخرين مط ولو لم ينو قبله وزاد المصنف في التعميم بقوله او عولج بما افطر ومستندهم رواية يونس بن يعقوب قال كتبت الى ابي الحسن الثالث ع اساله عن المغمى عليه يوما او اكثر هل يقضي ما فاته ام لا فكتب لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلوة خلافا للمحكى عن المشايخ الثلثة فقالوا بوجوب القضاء وان لم يسبق منه النية قال في المدارك ولم اقف للقائلين بالوجوب على حجة يعتد بها

اقول لو ثبت دليل دال على وجوب القضاء بفوت الصوم كما ادعاه هذا المحقق في مواضع فلعله هو دليلهم نظرا الى فقد الصوم بفقد النية كما في النائم اذا لم يسبق منه النية كما لا يوجد في الاغماء دليل على وجوب القضاء كذا في النوم ولو دل العموم لدل على وجوب القضاء في النوم كما اشير اليه ودل على القضاء في الاغماء والفرق بين النوم والاغماء كما ادعوه لم يتحقق ويجيء الكلام اللهم الا ان يفرق بالاجماع نعم يمكن الجواب عن هذا العموم على فرض وجوده بتخصيصه بالروايتين حجة القول بالوجوب ضعيف كضعف ما احتج به لهم في المختلف على ما حكى عنه من ان الاغماء مرض فيدخل في عموم ما دل على ثبوت القضاء اذا فات الصوم بالمرض ومن انه يجب عليه قضاء الصلوة فكذا الصوم لعدم القول بالفرق اما الاول فلمنع صدق المرض عليه وعدم انصرافه اليه على فرض تسليمه ما عموم وجوب القضاء بسبب المرض مخصص بالروايتين لانهما خاصتان واما الثاني فلمنع الحكم في الصلوة اولا وما دل على وجوب قضائها عليه محمول على الاستحباب بقرينة الروايتين المصرحتين بعدم وجوب قضائها ومنع عدم الفرق ثانيا وما ادعى من عدم القول بالفرق غايته يكون بالنسبة الينا اجماعا مركبا منقولا لا يعارض الروايتين مع اشتهار مضمونهما سيما بين المتاخرين وتسليمه تعارض ما ذكر من الدليل مع الروايتين وتساقطهما والرجوع الى الاصل ثالثا اللهم الا على فرض وجود عموم دال على وجوب قضاء ما فات فتخصيصهما ثم ان ما ذكره المصنف من التعميم لصورة الاغماء بما يفطر كان لا يتوهم وجوب القضاء للادلة الدالة على كون هذا الشيء مفطرا او موجبا للقضاء لان مورد ذلك لا يدخل التكليف ولذا لا يوجب شيئا على النائم وشبهه ويستحب التتابع في القضاء لما فيه من المسارعة الى الخير ولرواية ابن سنان المتقدمة وحكى عن ابن ادريس انه حكى عن بعض الاصحاب انه يستحب التفريق وحكى عنه ايضا عن بعض انه يستحب تتابع ستة وتفريق البواقي وهما ضعيفان وما مستندهما ضعيف بالنسبة الى ادلة استحباب التتابع لو سلم التكافؤ فالمرجع بعد التساقط عمومات المسابقة الى الخير مضافا الى ما يؤيده بالاحتياط واعلم ان الظاهر عدم كون وجوب القضاء فوريا ويدل عليه مضافا الى اطلاقات وجوب القضاء خصوص رواية الحلبي المتقدمة فليقضه في اى الشهور شاء اياما متتابعة وكذا رواية ابن سنان المتقدمة حيث دلت على جواز التفريق المنافي لوجوب المبادرة ويدل عليه ايضا رواية حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع قال كن نساء النبي ص اذا كان عليهن صيام اخرن ذلك الى شعبان كراهة ان يمنعن رسول الله ص خلافا للمحكى عن ابي الصلاح وهو ضعيف غير واضح المستند اعلم ان المتأكد في الحكم بعدم وجوب الفورية الحكم باستحباب التتابع

مسئلة لا خلاف في وجوب الافطار على المسافر وعدم صحة الصوم منه ووجوب القضاء عليه لو صام في السفر في الجملة وانما الخلاف في مواضع الاول في ان الافطار هل هو مشروط بخروج المسافر قبل الزوال فلو خرج بعده يتم الصوم مط او بالعزم على السفر من الليل فان بدا له في النهار لم يفطر مط او مشروط بكلا الامرين ومع عدمهما ولو بعدم احدهما يتم الصوم او غير مشروط بشيء منهما اصلا بل يفطر مط ولو خرج بعد الزوال ولم يعزم عليه من الليل اقوال اوسطها الاول

وهو الاشهر للروايات المستفيضة منها رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سال عن الرجل يخرج من بيته يريد السفر وهو صائم قال ان خرج من قبل ان ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم وان خرج بعد الزوال فليتم يومه ومنها رواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال اذا سافر الرجل في شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به من شهر رمضان دلت بمفهومها على عدم وجوب صيام اليوم وعدم الاعتداد به اذا خرج قبل نصف النهار ومنها رواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع في الرجل يسافر في شهر رمضان يصوم او يفطر قال ان خرج قبل الزوال فليفطر وان خرج بعد الزوال فليصم ومنها رواية اخرى لابي بصير عن ابي عبد الله ع قال اذا خرج الرجل في شهر رمضان بعد الزوال اتم الصيام وان خرج قبل الزوال افطر وهذه الاشتهار مع للرجحانات الداخلية كاخصيتها بالنسبة الى بعض الادلة الاتية وضعف بعضها واكثريتها وللرجحانات الخارجية من اشتهار مضمونها سيما بين القدماء وهو الحكم الثاني منها للاجماع الاول من حكيناه وهو الافطار قبل الزوال العموم الكتاب والسنة من وجوب الافطار على المسافر مط وموافقة الحكم الثاني منها للاجماع المحكي عن الخلاف بوقع اليد عن كل ما خالفها من المطلقات الدالة على وجوب الافطار مط كتابا وسنة والناصة في جواز الافطار ولو خرج بقليل قبل الغروب لئن ادلة القول الاخير كرواية عبد الاعلى في الرجل يريد السفر في شهر رمضان قال يفطر وان خرج قبل ان تغيب الشمس بقليل من الروايات الدالة على اشتراط العزم على السفر من الليل كما هو مختار الشيخ في بعض كتبه والمحقق كرواية علي بن يقطين عن ابي الحسن ع في الرجل يسافر في شهر رمضان ايفطر في منزله قال اذا حدث نفسه في الليل بالسفر افطر اذا خرج من منزله وان لم يحدث نفسه من الليلة ثم بدا له في السفر من يومه اتم صومه ورواية ابي بصير قال اذا خرجت بعد طلوع الفجر ولم تنو السفر من الليل فاتم الصوم واعتد به من شهر رمضان وفي اخرى اذا اردت السفر في شهر رمضان فنويت الخروج من الليل فان خرجت قبل الفجر او بعده فانت مفطر وعليك قضاء ذلك اليوم والصوم ولو انه خرج من منزله يريد النهروان ذاهبا او جائيا لكان عليه ان ينوي من الليل سفرا والافطار فان هو اصبح ولم ينو السفر فبدا له من بعد ان اصبح في السفر قصر ولم يفطر مضافا الى موافقتها لمذهب كثير من العامة كالاوزاعي وابي ثور والزهري والنخعي ومكحول كما عن المنتهى واما القول الثالث المحكي عن الشيخ في المبسوط فلم نقف له على مستند فاستدل له مشايخنا بان فيه جمعا بين الاخبار الدالة على اشتراط الافطار بالخروج قبل الزوال وبين الدالة على اشتراطه بالعزم على السفر بتخصيص ما دل على الافطار قبل الزوال بما اذا عزم على السفر من الليل وقال لان التعارض بينهما تعارض العموم والخصوص من وجه فيقيد عموم كل منهما بخصوص الاخر فان اللفظ يحمل على النص ومثل هذا الجمع لا يحتاج الى شاهد وهو اولى من الجمع بينهما بالاكتفاء باحد الامرين كما في الوسائل فانه يحتاج الى شاهد انتهى كلامه وتبعه على الاستدلال به للشيخ بعض مشايخنا

اقول هذا الاستدلال عجيب لان العامين من وجه اذا كانا متعارضين فالجمع بينهما بتقييد عموم كل منها بخصوص الاخر من المحالات العقلية لانه جمع بين النقيضين فاذا ورد اكرم العلماء وورد لا تكرم الفساق منهم ولا تكرم الفساق الا العلماء منهم ومقتضى ذلك وجوب اكرام العلماء الفاسقين وحرمته وهو المحال اللازم وان لم يكونا متعارضين فيما يجتمعان فلا يحتاج الى تقييد عموم واحد منهما بخصوص الاخر لان التقييد والتخصيص فرع التعارض والتنافي فنقول ح ان لوحظت الادلة الدالة على وجوب الافطار اذا خرج قبل الزوال مع الادلة الدالة على وجوب اتمام الصوم اذا خرج بعد الزوال مع الادلة على وجوب الاتمام مع عدم العزم فلا يحتاج شيء منهما الى تقييد بل يبقى كل على عمومه لعدم التنافي بين الحكمين فلا تعارض بينهما وليس الا من قبيل اكرم العلماء واكرم العدول وان لوحظت الادلة الاولى مع الادلة الرابعة وكذا لو لوحظت الثانية مع الثالثة فيقع التعارض لكن تخصيص عموم كل بخصوص الاخر وحمل كل على نص الاخر من المحالات لان معنى تخصيص عموم الادلة الاولى بخصوص الرابعة ان يقال من خرج قبل الزوال يجب عليه الافطار الا اذا لم يعزم الخروج من الليل فانه يجب عليه الاتمام ح ومعنى العكس ان يقال من لم يعزم على الخروج من الليل اتم صومه ولم يفطر الا اذا خرج قبل الزوال فانه يفطر ومن البين ان المعنيين متناقضان وقس على ذلك حال الادلة الثانية مع الثالثة فالتحقيق ان اللازم في تعارض العامين من وجه حمل عموم احدهما وظهوره على خصوص الاخر ونصوصيته وابقاء عموم الاخر وظهوره على حاله وبعبارة اخرى ارتكاب التقييد في احد الطرفين ولذا لا بد من وجود المرجح لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح اذا عرفت هذا فنقول ان هنا تعارضين احدهما بين الادلة الاولى والرابعة والاخرين الثانية والثالثة فوجوه الجمع المتصورة هنا اربعة احدها تخصيص الاولى بالرابعة وتخصيص الثانية بالثالثة مع ابقاء عموم الرابعة والثالثة على حالهما ومقتضاه ما قاله الشيخ في المبسوط من اشتراط اجتماع الامرين في الافطار والثاني عكس الاول وهو تخصيص الرابعة بالاولى والثالثة بالثانية مع ابقاء عموم الاولى والثانية على حالهما ومقتضاه ما حكي عن الوسائل من اشتراط احد الامرين والثالث الاول من الثاني والثاني من الاول ومقتضاه ما اخترناه من المشهور وهو اناطة الافطار بالخروج قبل الزوال وان لم يعزم والرابع عكس الثالث ومقتضاه القول الثاني المحكي عن الشيخ في غير المبسوط والمحقق من اناطة الافطار بالعزم على السفر ليلا وان خرج بعد الزوال ولا يمكن ان يعين احد هذه الوجوه الا بالرجوع الى المرجح وقد عرفت ان المرجح مع الوجه الذي اخترناه فظهر ان هذا ان قول الشيخ المحكي في المبسوط الموافق لاحد وجوه الجمع الاربعة ليس اولى من قول صاحب الوسائل الموافق لواحد اخر منها في الاحتياج الى المرجح والشاهد وان ما قاله بعض مشايخنا من الجمع الموافق لمذهب الشيخ لا يحتاج الى الشاهد بخلاف الجمع الذي قاله في الوسائل لا نعرف له وجها في المقام اصلا وهو ان جعل المرجحات الموجبة لترجيح اخبار اناطة الافطار بالخروج قبل الزوال مرجحة وافقه الكتاب لما عرفت انه مما يمكن الاستفادة من تلك الاخبار وهو الافطار اذا خرج قبل الزوال وان لم يعزم

السفر من الليل بل وعزم الصوم وان الحكم لاخر المستند منها وهو الصوم مع الخروج بعد الزوال فلا مرجع لها الا انه لا يلتفت اليه لقدحها بعموم ما دل على الافطار وعدم
معلومية مذهب العامة فيه اللهم الا ان يكتفي فيه بالشهرة ونقل الاجماع عن الخلاف مضافا الى الموثق الاجماع المركب اذ كل من قال بوجوب الافطار مع الخروج قبل
الزوال وان لم يبيت السفر ليلا قال بالاتمام مع الخروج بعد الزوال وان عزم السفر ليلا فتدبر **مسئلة** الاظهر عدم صحة الصوم الواجب في السفر الا في المواضع
المستثناة بل ادعي عليه الاجماع ويدل عليه الروايات المستفيضة بل المتواترة كما قيل منها رواية صفوان عن الرجل يسافر في شهر رمضان فيصوم قال ليس من البر الصيام
في السفر ومنها رواية محمد بن حكيم لو ان رجلا مات صائما في السفر ما صليت عليه ومنها رواية سماعة عن الصيام في السفر قال لا صيام في السفر قد صام اناس على عهد
رسول الله صلى الله عليه وآله فسماهم العصاة فلا صيام في السفر الا الثلاثة ايام التي قال الله عز وجل في الحج ورواية عمار عن الرجل يقول لله علي ان اصوم شهرا او اكثر من ذلك او اقل فعرض له
امر لا بد له ان يسافر ايصوم وهو مسافر قال اذا سافر فليفطر فانه لا يحل له الصوم في السفر فريضة كان او غيرها والصوم في السفر معصية ومنها رواية البزنطي
عن العبد الصالح عن الصيام بمكة والمدينة ونحن في سفر قال فريضة فقلت لا ولكنه تطوع كما تطوع بالصلوة فقال تقول اليوم غدا قلت نعم قال لا تصم وفي رواية اخرى من سافر فصام او افطر وامّا
في اخرى مضى الدين اذا سافر و... الى غير ذلك من الاخبار واما الصوم المندوب غير الثلثة ايام عند قبر النبي صلى الله عليه وآله فالاكثر من القدماء ايضا على عدم
الاطلاقات المذكورة بل النص ورواية عمار والبزنطي عليها بقوله في الاولى فريضة كانت او غيرها وكون المورد خصوص التطوع في الثانية اللهم الا ان يراد بالفريضة
الاولى خصوص صوم رمضان فيشمل غيرها الواجب فيكون كسائر الاطلاقات خلافا للمحكي عن جماعة من المتأخرين فذهبوا الى الصحة اما مع الكراهة كما عن بعض
او مع عدم كراهة كما عن اخرين لرواية اسمعيل بن سهل عن الحسن بن بسام الاولى خرج ابو عبد الله عليه السلام من المدينة في ايام بقين من شعبان وكان يصوم ثم دخل شهر رمضان
وهو في السفر فافطر فقيل تصوم في شعبان وتفطر شهر رمضان فقال نعم شعبان الي ان شئت صمت وان شئت لا وشهر رمضان عزم من الله على الافطار
والثانية عن رجل قال كنت مع ابي عبد الله عليه السلام فيما بين مكة والمدينة في شعبان وهو صائم ثم رأينا هلال رمضان فافطر فقلت له جعلت فداك امس كان من شعبان
انت صائم واليوم من شهر رمضان وانت مفطر فقال ان ذلك تطوع ولنا ان نفعل ما شئنا وهذا فرض وليس علينا ان نفعل الا ما امرنا ورواية الجعفري
قال كان ابي عليه السلام يصوم عرفة في اليوم الحار في الموقف الخ وفي رواية البزنطي المتقدمة حيث استفصل المعصوم عليه السلام في مورد السؤال ولولا الفرق بين النافلة والفريضة
لم يكن فائدة في الاستفصال فلا بد من حمل قوله لا تصم على الكراهة ليحصل الفرق والمسئلة محل اشكال الا ان القول الاول لا يخلو عن قوة لكثرة الاخبار
الدالة عليه وعدم صحة اخبار الجواز مع اعتبار المعارضة مضافا الى معارضتها برواية عمار والبزنطي بناء على شمول الفريضة في الاولى لمطلق الواجب ليكون
المراد بغيرها خصوص المندوب واحتمال الاستفصال في الثانية عن كون السؤال عن الفريضة او النافلة لغرض اخر غير اختصاص التحريم بالفريضة فان الفقد لم
الثابت بالعقل والعرف دلالة ترك الاستفصال على العموم ولا دلالة الاستفصال على الخصوص نعم قد يفهم منه في بعض الموارد مع انه لو كان الاستفصال لاجل اختصاص
الحرمة بالفريضة لم يكن فائدة في الاستفصال في التطوع عن اقامة العشر بقوله تقول اليوم وغدا اذ لا فرق بين النافلة والفريضة في اختصاص الحكم فيهما بصورة
عدم اقامة العشر فكان الواجب ولا الاستفصال عن الاقامة وعدمه ثم عن كون المسئول عنه فريضة او تطوعا فيكشف ذلك عن ان الاستفصال الاول
ليس لغرض تخصيص الحكم والا لعدل على الثاني ثم الواجب بعد تعارض اخبار الجواز بالروايتين ترجيحهما من حيث السند الموافقة لشهرة القدماء ومع التساوي
فالتساقط والرجوع الى العمومات الناهية عن الصوم بقول مطلق في السفر واما استثناء الثلثة ايام عند قبر النبي صلى الله عليه وآله فهو منصوص في رواية علي بن سكين المتقدم
والمحكي عن المفيد الخلاف المشاهد المشرفة ولم نعثر له على مستند **مسئلة** يسقط الصوم عن المريض الذي يتضرر به بلا خلاف ظاهرا ويدل
عليه مضافا الى عمومات نفي الحرج والضرر خصوص الاية والاخبار قال الله سبحانه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وفي رواية حريز كل ما اضر به الصوم
فالافطار له واجب وفي صحيحة ابن ابي الروايات ايضا اذا خاف على عينه من الرمد افطر ولا فرق بين التضرر بزيادة المرض او بطوئه او عسر علاجه لاطلاق الادلة ولو
بحسب حالات المرض للصحيح الخ نعم للعمومات وصحيحة الروايات بضميمة عدم القول بالفصل بين الامراض وقد يستدل لذلك بقوله كل ما اضر به الخ وفيه نظر
في ثبوت الحكم مع العلم بالضرر وكذا مع الظن بل الاجماع ولزوم الحرج لو لم يعتبر لان الاقدام على ما يظن معه الضرر حرج عظيم ولانسداد باب العلم به فلو وجب الصوم
مع الظن لوقع المكلفون كثيرا في الضرر ولقصد المضر عليه عرفا فيقال لما يظن ان الصوم يضر الصوم مضر فيدخل في الخبر كل ما اضر به الخ فتدبر في ذلك فانه ما وجدنا ما يكفي
في الحكم بثبوت امر الذي لا طريق للعلم اليها غالبا الا بالظن بثبوت كل ذلك مضافا الى صدق خوف الضرر معه ولاجل ذلك تعدى بعضهم الى الاحتمال المساوي بجعل المناط
في الرواية خوف الرمد وهو يحصل مع احتمال الاحتمال الاحتمال وتمام المطلب في غيره بعد القول بالفصل وهو جيد اللهم الا ان يكون الاجماع على اعتبار الظن
في الاحتمال وهو احوط وفي ان المريض قبل الزوال ولم يفعل شيئا من المفطرات صام ذلك اليوم واعتد به من رمضان **مسئلة** الحامل المقرب
هي التي قرب زمان وضعها والمرضعة القليلة اللبن اذا خافتا على الولد او النفس يجوز لهما الافطار بلا خلاف ظاهرا كما عن المنتهى انه عليه الاجماع ظاهرا
الا انه ويدل عليه مضافا الى عمومات نفي العسر والحرج والضرر رواية محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول الحامل المقرب والمرضعة القليلة اللبن لا حرج عليهما ان يفطرا
في شهر رمضان لانهما لا يطيقان الصوم وعليهما ان يتصدق كل واحد منهما في كل يوم يفطران فيه بمد من طعام وعليهما قضاء كل يوم افطرا فيه تقضيانه بعد
تبرئهما الخ وعلى الذين يطيقونه ومثله المرأة تخاف على ولدها ومثله المرضعة اذا رضيا للشيخ او الشاب والمعلول والحامل ان ضر بهن العطش او الجوع او

تخاف المرأة ان يضر بولدها فعليهم جميعا الافطار ويتصدق كل واحد منهم لكل يوم بمد من طعام وليس عليه القضاء ومقتضى اطلاق الرواية الاولى وجوب
التصدق بالمد مطلقا وان كان الافطار للخوف على النفس الا قوله لانهما لا يطيقان اختصاصه بما عدا هذا الاطلاق حكي الاجماع عن الخلاف خلافا للعلامة في المختلف
وولده والمحقق والشهيد الثانيين فخصاه بصورة الخوف على الولد بل حكي عن بعض الاجلة ولعله لخلو الخبر المروي في مستطرفات السرائر الخالص بالخوف على الولد
عن ذكر القضاء مع الورود في مقام الحاجة فيصير ظاهرا في عدم وجوب القضاء فيجب تقييده لانه اخص من اطلاق الرواية المتقدمة بالاجماع المحكي معتضدا
فلا بالشهرة المحكية وهو اخص من الاجماع المحكي وغاية الامر الرجوع الى الاصل بعد التعارض والتساقط لكن الاظهر هو الاول لضعف الرواية وانجبارها بما
المحكي عنهما او المؤيد بعد نقل المحقق في المعتبر على ما حكي عنه فهذا التفصيل الاعراض عنها ومنه يوهن دعوى الشهرة فلا تقوى لجبر الخبر الضعيف السند خصوصا
الا ان عندنا الرواية بالطلاق الخبر الذي لا يحتمل ان امرأة تطعمان على نفسهما شيئا فوضعت لدها وادركها الحبل فلم يقوَ على الصوم قال قد تصدق من ترك
بمد على مسكين في الاظهر انه يجب عليهما القضاء كما صرح به في الرواية وهو المشهور بل حكي الاجماع عليه خلافا للمحكي عن سلار وظاهر السيد حيث لم يذكره ولا
ظهر مستنده سوى الاصل المردود وخلو الخبر الاخير ورود في مقام الحاجة لكن في سنده ما فيه كما قيل وبقاء الرواية الصحيحة المعتضدة بالاجماع المنقول
والشهرة وسواية السرائر حيث ذكر فيها القضاء على ما حكي ومنه يظهر الجواب عن الرضوي ثم الظاهر عدم الفرق في المرضعة بين الام وغيرها كما تقدم **مسئلة**
لا خلاف ظاهرا في جواز الافطار للشيخ والشيخة اذا عجزا عن الصوم اصلا او شق عليهما بل عليه مضافا الى العمومات خصوص الروايات الاتية ولا خلاف
ايضا على الظاهر في وجوب التصدق مع شق الصوم انما الخلاف في موضعين احدهما وجوب التصدق على العاجز عن الصوم اصلا فان المحكي عن المفيد والمرتضى
وابن زهرة والديلمي والحلبي والحلي والعلامة في المختلف والمحقق والشهيد الثانيين عدم وجوب التصدق في هذه الصورة وعن الانتصار دعوى الاجماع عليه
وعن الغنية نفي الخلاف عنه وحكي عن الاكثر للاصل والخبر رجل شيخ لا يستطيع القيام الى الخلاء ولا يمكنه الركوع والسجود فقال ليومئ برأسه ايماء الى ان قال
قلت له فالصيام قال اذا كان في ذلك الحد فقد وضع الله تعالى عنه وان كانت له مقدرة فصدقة مد من طعام بدل كل يوم احب الي وان لم يكن له يسار فلا شيء عليه
وضعفه مجبور بالاجماع وعدم الخلاف المحكيين فيخصص اطلاق الروايات كما ادعى جماعة من الاصحاب كالقديمين والصدوقين والشيخ والقاضي والعلامة في
وابن فهد والشهيد على ما حكي عنهم الى القول بوجوب التصدق منها رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام يقول الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما
ان يفطرا في شهر رمضان ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمد فان لم يقدرا فلا شيء عليهما ورواية عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال سألت
ابا الحسن عليه السلام عن الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة التي تضعف عن الصوم في شهر رمضان قال تصدق عن كل يوم بمد من حنطة ورواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته
عن رجل كبير يضعف عن صوم شهر رمضان فقال يتصدق بما يجزي عنه طعام مسكين لكل يوم ونحوها اخبار اخر لكن في صدق ذلك الخبر لتقييد هذه تأمل لعدم
ظهوره في استحباب التصدق او لا وضعفه ثانيا واما الاجماع وعدم الخلاف المحكيان فموهونان بمصير جماعة كثيرة من اجلاء القدماء والمتأخرين على الخلاف
كما عرفت مضافا الى معارضته بالخبر المحكي في تفسير قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية انه الشيخ الكبير الذي لا يستطيع المريض فيبقى العمومات على كثرتها سليمة
عن المعارض فالقول بالوجوب لعله اقوى واحوط وان كان للتأمل فيه ايضا مجال لامكان دعوى ظهورها فيمن يشق عليه مع التأمل في دلالة الجملة الخبرية
على الوجوب ثم الاقوى عدم الوجوب القضاء وان قدر عليه بعد ذلك لا اشعار في الاخبار لا بخصوصها ولا بعمومها مضافا الى رواية محمد بن مسلم المتقدمة
بورودها مورد البيان وهو عدم نقل القضاء لهما واما قوله في الخبر وان لم يكن له يسار فلا شيء عليه فهو ظاهر في نفي وجوب الصدقة واما ذو العطاش بضم العين
وهو داء لا يروى صاحبه من الماء فيجوز له الافطار ايضا بلا خلاف ظاهرا وحكي عليه الاجماع مستفيضا مضافا الى عموم ما دل على جواز الافطار للمريض ونفي العسر والحرج
وخصوص رواية ابن مسلم المتقدمة ولا كلام في وجوب التصدق عليه عند القضاء اذا لم يقدر عليه انما الكلام في وجوب القضاء عليه اذا برئ فذهب الاكثر الى الوجوب
بل حكي عليه عدم الخلاف ويدل عليه العمومات الدالة على وجوب القضاء على المريض اذا برئ من الكتاب والسنة اللهم الا ان يعارض برواية محمد بن مسلم
المتقدمة العموم من وجه فيرجع الى الاصل لكنه فرع عدم المرجح لتلك العمومات وهو موجود وكذا الكلام في وجوب التصدق عليه فان مقتضى رواية ابن مسلم
وجوبها عليه مطلقا ولا مخصص لاطلاقها ولا معارض وقيل باختصاص التصدق بما لو استمر به المرض الى رمضان القابل حيث لا يجب القضاء وحمل الرواية عليه بالنسبة
الى التصدق ايضا ولا وجه له لان تقييدها بالنسبة الى نفي القضاء بتلك الصورة انما كان لاجل المعارض الاقوى ولا يوجد مثله بالنسبة الى دلالتها على
اثبات التصدق الاقوى وجوبها مطلقا وعن الشيخ جماعة **مسئلة** من فاته شهر رمضان او بعضه فمات في ذلك المرض لم يجب عنه القضاء للروايات
المستفيضة وفيها الصحاح ظاهرا او غيرها منها رواية منصور بن حازم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المريض يمرض في شهر رمضان فلا يصح حتى يموت قال لا يقضى
عنه وعن الحائض تموت في شهر رمضان قال لا يقضى عنها ونحوها وغيرها وهل يستحب القضاء حكي عن المنتهى انه مذهب العلماء واستدل عليه بانه طاعة فعلت
عن الميت فوصل اليه ثوابها وضعفه بعض بان الكلام ليس في جواز التطوع بالصوم واهداء ثوابه اليه بل في قضاء الفائت عنه والحكم تشريعي يحتاج الى دليل
والاصل عدمه مضافا الى الخبر الثاني لا يقضى عنه فانظر الى عدم مشروعيته نحوه غيره واصرح من ذلك الدال على عدم مشروعيته ما رواه الكليني عن ابي بصير عن
ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال فاوصتني ان اقضي عنها قال هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال لا يقضى

غيرها فان الله تعالى لم يجعله عليها [illegible] قال تقضيه [illegible] لم يجعله الله عليها [illegible] ثم
وما ذكره جيد **مسئلة** اذا استمر بالمريض مرضه الى رمضان القابل فالاكثر على سقوط القضاء عنه ووجوب التصدق عن كل يوم من الايام ويدل عليه
الروايات المستفيضة بل ما يقرب من التواتر منها رواية زرارة عن ابي جعفر ع في الرجل يمرض فيدركه شهر رمضان ويخرج عنه وهو مريض ولا يصح حتى يدركه شهر رمضان
اخر قال يتصدق عن الاول ويصوم الثاني وان كان صح فيما بينهما ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان اخر صامهما جميعا وتصدق عن الاول ورواية محمد بن مسلم عن
ابي عبد الله ع قال سألتهما عن رجل مرض فلم يصم حتى ادركه شهر رمضان اخر فقالا ان كان قد برئ ثم توانى قبل ان يدركه الرمضان الاخر صام الذي ادركه وتصدق عن
كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه قضاؤه وان كان لم يزل مريضا حتى ادركه رمضان الاخر صام الذي ادركه وتصدق عن الاول لكل يوم مد من طعام
على مسكين وليس عليه قضاؤه وفي معناهما روايات اخر كرواية ابي الصلاح الكناني ورواية علي بن جعفر عن اخيه ع وهذه تقييد اطلاق الادلة الدالة
على وجوب القضاء على المريض من الكتاب والسنة ويطرح ما دل على خلافها لانه موافق للعامة مخالف لعمل الجماعة خلافا للمحكي عن ابن بابويه من وجوب قضائه
دون التكفير متمسكا بعموم الاية من ايام اخر وهي مقيدة بما مر والمحكي عن ابن الجنيد فاوجب الامرين عملا بالاحتياط ورواية سماعة عن رجل ادركه رمضان
وعليه رمضان قبل ذلك لم يصمه قال يتصدق بدل كل يوم من رمضان الذي كان عليه بمد من طعام وليصم هذا الذي ادرك فاذا افطر فليصم رمضان الذي
كان عليه فاني كنت مريضا فمر علي ثلث رمضانات لم اصح فيهن ثم ادركت رمضان اخر فتصدقت بدل كل يوم مما مضى بمد من طعام ثم عافاني الله تعالى وصمتهن
وهو ضعيف تام لو اراد به الوجوب بالاصطلاح الحادث وحسن لو اراد به الاستحباب كما يدل عليه صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال من افطر شيئا
من رمضان في عذر ثم ادركه رمضان اخر وهو مريض فليتصدق بمد لكل يوم واما انا فاني صمت وتصدقت ثم انه لا فرق بين استمرار نفس ذلك المرض او الانتقال
منه الى مرض اخر كما يشعر من الاخبار وهل يلحق بالافطار اداء وقضاء للمرض الافطار بغيرهما او باحدهما لعذر اخر ثم استمر ذلك العذر او مرض بعد خروج
الشهر واستمر الى القابل او افطر الاول للمرض ثم حصل عذر اخر واستمر او انتقل الى عذر اخر الى رمضان القابل فهل يسقط القضاء او يبدل بالتصدق
يتعين القضاء الظاهر الثاني عملا بالدليل الدال على وجوب القضاء مطلقا السالم عن المخصص فلا يعم [illegible] ورواية ابن سنان المتقدمة على الحاق الصورة الثانية
من الصور المذكورة وليس كذلك لان الظاهر من العذر بقرينة قوله وهو مريض المرض غاية الامر حمله على الاجمال من جهة اقترانه باللفظ بما يصلح ان يكون قرينة
صارفة عن معناه الحقيقي فلا يدل على المطلوب **مسئلة** اذا برئ المريض المفطر بعد خروج رمضان فان قضى ما فات عنه فلا كلام ولا يجب عليه
شيء غيره وان لم يقضه حتى ادركه شهر رمضان اخر فان كان الترك تهاونا فالاقوى وجوب القضاء اذا فرغ من الشهر المقبل والتصدق للروايات المتقدمة خلافا
للمحكي عن الحلي فلم يوجب التصدق لعله لكون الدليل على وجوبه من طريق الاحاد وهو لا يعمل بها واما لو كان الترك لا للتهاون بل كان عازما على القضاء
واخره اعتمادا على سعة الوقت فلما ضاق حصل العذر فالاقوى ايضا وجوب الامرين لاطلاق ما مر خلافا لكثير بل للاكثر على ما حكي فلا يجب التصدق
لاشتراطه منضما الى القضاء في الاخبار بما اذا ترك تهاونا كما في رواية محمد بن مسلم المتقدمة او توانيا كما في رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال اذا مرض الرجل
من رمضان الى رمضان ثم صح فانما عليه لكل يوم افطر فدية طعام وهو مد لكل مسكين قال وكذلك ايضا في كفارة اليمين وكفارة الظهار مدا مدا فان صح فيما
بين الرمضانين فانما عليه ان يقضي الصيام فان تهاون به وقد صح فعليه الصدقة والصيام جميعا **اقول** افاد رواية محمد بن مسلم المفيد بها وجوب الجمع
بالتواني فلا يدل على [illegible] مع العزم على القضاء والتاخير اعتمادا على سعة الوقت بشدة التواني فيجب عليه الكفارة والحاصل ان المراد بالتواني
مجرد الترك لا لعذر سواء عزم عليه ام لا [illegible] وان كان لم يزل مريضا وما يتوهم من انه غير مفرط [illegible] التكفير [illegible]
[illegible] التاخيرات ومن نظر الى عموم الرواية المحكية عن تفسير العياشي المعللة لوجوب الكفارة وزيادة على
بانه قد ضيع ذلك الصيام [illegible] على التاخير [illegible] في التاخيرات وعند الائمة [illegible] عن الاعذار والحاصل
من اخر قضاء يوم واحد من رمضان الى يوم اخر من شعبان من السنة القابلة اعتمادا على سعة الوقت ثم مرض في ذلك اليوم بعده فتبعا للصيام
[illegible] ذلك لو سلمنا ان التواني لا ينافي مع العزم على القضاء لكن [illegible] على اشتراط الجمع بالتواني فرع وجود
المفهوم [illegible] وهو ممنوع لان مفهومها هو انه [illegible] فهو حينئذ يدل على انه اذا برئ ولم يتوان
ظهر عليه الجمع حتى يكون مقيدا للمطلقات كرواية زرارة المتقدمة ونحوها [illegible] كرواية ابي بصير [illegible] التهاون مع التاخير
وان عزم على الفعل [illegible] في اخر الوقت [illegible] والله اعلم ان الشخص اذا صح بين الرمضانين يجب عليه
القضاء وان لم يقض [illegible] الكفارة [illegible] القضاء اذا فرغ من صيام المقبل [illegible] حكم من لم يصم مع
[illegible] بعد خروج رمضان [illegible]
[illegible] حكم الشخص [illegible] رمضان الماضي حتى ادرك المقبل [illegible]
[illegible] ان كان [illegible] القضاء اذا فرغ من المقبل [illegible]

في الترك بقرينة قوله وان تهاون الخ لكن الانصاف ان ما ذكرناه من المعنى اقرب من هذا لان قوله وان صح الخ مقابل لقوله اذا مرض من رمضان الخ بمعنى ان
المريض اذا استمر مرضه فيجب عليه التصدق وان صح في الاثناء يجب عليه ان يقضي الفائت قبل مجيء شهر رمضان ولا يتوانى في قضائه فان تهاون هذا
الصحيح ولم يفعل ما ذكرناه يجب عليه حين دخل القابل يجب عليه القضاء اذا فرغ من القابل والتصدق [illegible] فهو يدل على
عمن لم يتوان [illegible] فيكون مقيدا للمطلقات الدالة على وجوب الجمع بمجرد الترك مع الصحة فيما بين الشهرين فافهم **مسئلة** [illegible]
وعليه شيء من الصيام [illegible] ففي روايات وجوب القضاء عنه على اولى الناس به منها رواية حفص البختري عن ابي عبد الله ع في الرجل يموت وعليه صلوة
او صيام قال يقضي عنه اولى الناس بميراثه قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال ورواية حماد عمن ذكره عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل
يموت وعليه من شهر رمضان من يقضيه قال اولى الناس به قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال ورواية محمد بن الحسن الصفار انه كتب الى ابي
محمد الحسن ع رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان عشرة ايام وله وليان هل يجوز لهما ان يقضيا عنه جميعا خمسة ايام احد الوليين وخمسة ايام الاخر فوقع ع يقضي عنه
اكبر ولييه عشرة ايام ولاء ان شاء الله تعالى وحكي على هذا الحكم الاجماع في الجملة ومقتضى اطلاقها عدم الفرق بين ما فات لعذر او غيره وبه افتى بعض الاصحاب
الا ان جماعة اقتصروا على ما فاته لعذر لان الروايات تحمل على الغالب من الترك وهو انما يكون على هذا الوجه وفي اصل الغلبة ثم في صلاحيتها
للقرينة على ارادة الغالب من المطلقات تأمل وكيف كان فينبغي القطع باشتراط الحكم بالوجوب على الولي بكون الميت متمكنا حال الحيوة عن فعل الفائت لا
عن ذلك لا يكون عليه حتى يدخل في موارد السؤال في الروايات ثم استثنى بعضهم عن ذلك ما فات عنه لسفر فانه يقضى عنه وان لم يتمكن من فعله حال
الحيوة لاستمرار السفر كما في روايات منها رواية ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر
رمضان هل يقضى عنها قال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم ومثلها رواية اخرى عن ابن مسلم ورواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في الرجل
يسافر في شهر رمضان فيموت قال يقضى عنه وهذه الروايات مع ما في سندها [illegible] عامل بها عدا الشيخ [illegible] مع ان الروايتين
الاوليين ليستا صريحتين في الوجوب اذ يحتمل ان يكون السؤال عن جواز القضاء عن المرأة اذا ماتت غير متمكنة من القضاء فاجاب بعدم الجواز في المرض والطمث
وبالجواز في السفر وهل يقضى عن المرأة وجوبا ما فاتها وتمكنت عن تداركه وجهان من اختصاص الاخبار المتقدمة بالرجل ومن غلبة اشتراكهما معه في الاحكام لكن الاعتماد
على هذه الغلبة مشكل مع ان الوجوب لا يخلو عن قوة للاصل وقد يستدل على الوجوب برواية ابي حمزة ومحمد بن مسلم المتقدمتين وليستا صريحتين بل ولا ظاهرتين
لاحتمال كون السؤال عن جواز القضاء عند تمكن المرأة من القضاء فلا يفيد الجواب الا الجواز اذا كان سبب الفوت هو السفر مع ان فيهما ما عرفت من عدم
القائل بمضمونهما عدا الشيخ **مسئلة** قاضي شهر رمضان بالخيار الى زوال الشمس على الاشهر الاظهر للروايات المستفيضة منها رواية عبد الله
بن سنان عن ابي عبد الله ع قال صوم النافلة لك ان تفطر ما بينك وبين الليل متى ما شئت وصوم قضاء الفريضة لك ان تفطر الى زوال الشمس فاذا زالت الشمس فليس لك ان تفطر وقريب منها اخرى
في اطلاق الحكم لكل صوم واجب ورواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال الذي يقضي شهر رمضان هو بالخيار في الافطار ما بينه وبين ان تزول الشمس وفي التطوع ما بينه
وبين ان تغيب الشمس ونحوه اخرى في الاختصاص بقضاء شهر رمضان وبها يقيد عموم النهي عن ابطال العمل على تقدير وجوده وكذا ما رواه زرارة قال سألت ابا جعفر ع
عن الرجل يقضي من شهر رمضان فاتى النساء قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي اصاب في رمضان لان ذلك اليوم عند الله من ايام رمضان اما بتقييده بما بعد الزوال او تخصيصا
بجواز الافطار بما بعده او بتقييده بما اذا تضيق الوقت بعد تخصيص الجواز في تلك الاخبار بصورة السعة للاجماع فيصير اخص من الرواية وان كان قبل هذا
التخصيص مباينا لها في العموم لصورتي الضيق والسعة وبهذا الاخير يجاب عن رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عن الرجل يقضي رمضان اله ان يفطر بعد ما يصبح
قبل الزوال اذا بدا له قال اذا كان نوى ذلك من الليل وكان من قضاء رمضان فلا يفطر وليتم صومه خلافا للعماني والحلبي فحرما الافطار
ولعله لما ذكروه [illegible] ان مقتضى رواية عبد الله بن سنان اطراد الحكم في مطلق الصوم الواجب كالنذر المطلق والكفارة ونحوهما الا ان يدعى [illegible]
المرجوح الى قضاء رمضان ولعله لذا اقتصر بعضهم على قضاء رمضان وجوز الافطار في غيره بعد الزوال ايضا تمسكا بالاصل كما في كلام بعضهم او حرمه قبل الزوال
ايضا كما في كلام اخرين تمسكا بعموم ما دل على ابطال العمل الشامل لمحل النزاع لعدم نص الاخبار الى غير قضاء رمضان واضعف المخصص [illegible] في غير قضاء رمضان
لكن في كون ذلك الاقتصار احتياطا مع البعد عن الاطلاق لاحتمال تأمل فطرد الحكم في غير قضاء رمضان لا يخلو عن قوة مع ان الاحوط منه ما عليه اخرون [illegible]
من جواز المضي في كل صوم واجب شرع فيه لعموم النهي عن ابطال العمل [illegible] ثم [illegible] بين قضاء رمضان وغيره [illegible] وجوب الكفارة [illegible]
ووجوبها [illegible] اختلفوا في انها مثل كفارة شهر رمضان كما عن الصدوقين او كفارة يمين كما عن القاضي او صيام ثلثة ايام او اطعام عشرة مساكين [illegible]
ومع العجز صيام ثلثة ايام كما عن الاكثر وهو الاظهر لرواية بريد العجلي المنجبر ضعفها بالعمل عن ابي جعفر ع [illegible] بعد الزوال [illegible] عشرة مساكين [illegible]
لم يجد عليه صيام [illegible] ثلثة ايام كفارة [illegible]
[illegible] الصوم ثم افطر بعد ما زال الشمس قال قد اساء وليس عليه شيء الا قضاء ذلك اليوم [illegible]
[illegible] الشيخ على من افطر [illegible] **مسئلة** اختلفوا في [illegible]

الانصاري قدس الله سره العالي واعطا بكل كلمة منها نورا ومن كل حرف جزاء موفورا في

خلو من شهر محرم الحرام من سنة السبع بعد الالف وثلثمائة من الهجرة

النبوية على المهاجر الاف التحية والثناء وانا العبد الاقل

جعفر ... محمد الطبرسي ... غفر الله له

... في سنة ١٣٠٧